



▪ Aníbal Quijano, 2015

Aníbal Quijano: la apuesta por una sociología crítica (1962-1980)

Aníbal Quijano: a proposal towards a critical sociology (1962-1980)

Aníbal Quijano: The Challenge for a Critical Sociology (1962-1980)

Víctor Hugo Pacheco Chávez*

DOI: 10.30578/nomadas.n50a12

El trabajo hace una revisión de una parte de los textos de Aníbal Quijano, elaborados entre 1962 y 1980, señalando la manera en la cual la preferencia por la sociología de este autor se relacionó con el auge y el fortalecimiento de la ciencia social latinoamericana. A su vez, pone de relieve la reflexión de Quijano sobre el proceso de cholificación como un ejercicio de comprensión de los mecanismos de dominación en Perú.

Palabras clave: cholo, sociología, dominación, cultura, modernización, poder.

O trabalho faz revisão de uma parte dos textos de Aníbal Quijano, elaborados entre 1962 e 1980, indicando a maneira como a preferência desse autor pela sociologia estava relacionada ao boom e ao fortalecimento da ciência social latino-americana. Por sua vez, destaca a reflexão de Quijano sobre o processo de “cholificação” como exercício de compreensão dos mecanismos de dominação no Peru.

Palavras-chave: cholo, sociologia, dominação, cultura, modernização, poder.

The article reviews part of Aníbal Quijano texts, made between 1962 and 1980, examining the methods in which the preference for the author's sociology was related to the explosion and strengthening of Latin American social sciences. In turn, it highlights Quijano's reflections on the cholification process as an exercise in order to understand the mechanisms of power in Peru.

Keywords: Cholo, Sociology, Domination, Culture, Modernization, Power.

* Actualmente estudia el Doctorado en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México (México). Maestro en Estudios Latinoamericanos de la misma universidad. E-mail: victor29hugo29@gmail.com

original recibido: 29/12/2018
aceptado: 13/02/2019

nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 197~211

Estamos a casi un año del fallecimiento del sociólogo peruano Aníbal Quijano, una de las figuras intelectuales más influyentes en América Latina. Es evidente la deuda que la ciencia social de la región tiene con el sociólogo peruano, quien abrió muchas vetas de investigación y desarrollo conceptual, y alcanzó una legitimidad universal en términos de la creación de conocimiento. El pensamiento de Quijano hoy está claramente, y con justificada razón, ligado a los estudios sobre el despliegue de la colonialidad del poder y la crítica al capitalismo. Pero, más allá de los desarrollos que se puedan explorar en esta que sería la última etapa de su pensamiento, hace falta indagar en su biografía intelectual para poder establecer las coordenadas de su pensamiento. Por ello, en este trabajo he optado por abordar un tema que se presentó en la primera etapa de su desarrollo intelectual, aquélla en la cual la apuesta por la sociología crítica determinó la manera en que encaró los problemas de la modernización peruana y latinoamericana de mediados del siglo XX.

En términos de la historiografía que hay en torno a la obra de Quijano, se ha puesto mucho énfasis dentro de esta etapa en el vínculo de sus estudios sociológicos con las discusiones sobre la dependencia latinoamericana, pero me parece que es momento de tratar de analizar qué otras influencias y debates estaban implicados en esta apuesta por la sociología a mediados del siglo XX, y cómo se cruzan esas reflexiones con el asunto de la emergencia del cholo como sujeto político.

La travesía hacia la imaginación sociológica

Cimarrón que soy, también lo son todas mis identidades, felizmente, nómadas, haciéndose todo el tiempo a los tiempos de ese tiempo. De todas ellas, boricua, es una de las más entrañadas. Y cómo cada una, es un aprendizaje que no tiene felizmente por qué acabar.

Aníbal Quijano

Esta afirmación de Aníbal Quijano en la cual liga su identidad al Caribe, especialmente a la identidad boricua, portorriqueña, daría para toda una reflexión en cuanto al lugar que ocupa esta temática en su pensamiento. Sin embargo, es interesante que la figura del cimarronaje pueda ligarse también a una experiencia de vida en la cual su lugar de nacimiento queda al modo de las diásporas afroamericanas como una huella, como una marca de un lugar al que no se puede regresar. Para ello, hay que recordar que Quijano nació en Yanama, provincia de Yungay. Este territorio tuvo una doble experiencia trágica para Quijano en mayo de 1970, pues un terrible terremoto acabó prácticamente con la población del lugar y también con la vida de su padre. De esta manera, Quijano asumió desde épocas muy tempranas una actitud cimarrona con respecto a su identidad: “Esa ciudad ya no existe, fue sepultada por el terremoto de 1970. Por eso cuando me preguntan de dónde soy, respondo que

soy de todas partes, porque la ciudad donde viví ya no existe. Por lo tanto, puedo ser de todas partes” (Quijano, 2013: s/p).

A pesar de esta actitud donde cabe también una dimensión nostálgica, Yanama y la figura paterna juegan un lugar importante en la biografía del autor. Yanama era un distrito provincial, por lo tanto, la convivencia con los indígenas de la región era muy estrecha. Manuel Valladares Quijano, además de señalar que el padre de Quijano, Marcial Quijano Vega, era el director de la escuela primaria donde nuestro autor cursó sus primeras letras, entre 1938 y 1940, nos ofrece una fuerte imagen de estas dos influencias que hemos mencionado:

Allí [se refiere a Aníbal Quijano] encontró que muchos de sus compañeros de estudios eran hijos de los campesinos quechua-hablantes o “indios”. Algunos ya eran amigos suyos por sus cotidianas andanzas infantiles en la plaza o lugares vecinos. El quechua era la lengua dominante en la zona y, por esta razón, el director y los demás profesores impartían las clases en quechua y castellano. Dicho trabajo docente dentro y fuera de las aulas, con participación activa de los propios alumnos, consistía en la traducción oral del idioma oficial al quechua y viceversa [...]. Esta fase de la vida estudiantil fue sin duda bastante significativa para los alumnos y especialmente para el propio Aníbal, quien vivía experiencias simultáneas respecto de sus relaciones con el campesinado indígena y los niños indios debido a que su padre, con su reconocida autoridad intelectual, era públicamente un serio defensor de la “raza” indígena, identificado con sus protestas y reclamos frente al gamonalismo de la región y solidario con ellos ante la explotación y dominación de que eran víctimas. Al mismo tiempo, era no sólo el maestro de escuela, sino de todo el distrito y sus estancias, de población mayoritariamente indígena. (Valladares, 2018: 50)

La influencia del padre fue fundamental para Quijano en su temprana politicidad y en su toma de postura con respecto a la defensa de los indígenas. También datan de este momento sus primeros acercamientos a las lecturas de autores como José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre¹, este último representante de la tradición aprista peruana, en la cual Quijano tuvo su primera militancia política.

Aníbal Quijano entró a estudiar Medicina en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) en

1948, en este momento participaba políticamente en la Juventud Aprista Peruana, de la cual era representante de la provincia de Yungay. La Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) tenía tres años de haber adquirido la legalidad, pero en ese periodo impulsó una política de confrontación con el gobierno. Por esas fechas se produjo el golpe militar del General Manuel Odría. La postura de la oposición aprista continuó en medio de la revuelta estudiantil que ejercía presión desde antes del golpe y que aumentó también con la destitución de Luis Alberto Sánchez como rector de la UNMSM y su inmediato exilio. El nuevo gobierno respondió con la entrada de tanquetas a la Universidad y encarcelaron a Quijano y a los demás estudiantes apristas que mantenían la toma. Poco después el joven estudiante fue dejado en libertad y terminó el primer año de Pre-Médicas.

Con la llegada de Odría al poder, el aprismo y las corrientes comunistas fueron proscritas por el nuevo gobierno, política que estuvo vigente en los ocho años de su mandato, lo cual supuso que varios de los militantes de estas corrientes, incluido Quijano, vivieran en la semiclandestinidad o directamente de manera clandestina. En 1950, por sus actividades políticas, Quijano fue encarcelado en la prisión El Sexto, donde permaneció dos años (Valladares, 2018; Quijano, 2013; Benavides, 1969).

Quijano salió a finales de 1951 y siguió combinando de manera un poco dificultosa los estudios, la militancia y el trabajo. La Revolución boliviana jugó un papel importante en su influencia marxista, especialmente en su estudio de la obra de Trotsky (Assis, 2014). Ya desde inicios de los años cincuenta fue un autodidacta del marxismo, cuestión que se refleja en cierto pasaje biográfico que narra Manuel Valladares:

Por cuenta propia, Aníbal estaba dedicado al estudio de la teoría marxista. Hacia 1953, le hizo llegar una larga carta a su padre hablándole de sus nuevos planes y proyectos, contándole que llevaba algunas semanas leyendo el *Anti-dühring* de Federico Engels y que, además, se proponía adquirir obras de Marx, Lenin, Trotsky, etcétera. (Valladares, 2018: 52)

Como hemos mencionado, Quijano abandonó la carrera de Medicina e hizo su cambio a la Facultad de Letras, donde estudió intensamente alternado varias disciplinas:

Estudié en el Departamento de Historia, asistí a todos los cursos sobre Etnología y Antropología que entonces existían en la Facultad de Letras. Y también terminé los estudios en la Facultad de Derecho, hasta ser declarado expedido para el grado, aunque yo sabía desde el comienzo que no sería abogado. En esos estudios había muchas cuestiones que me interesaban mucho, porque la trayectoria del derecho está en cierta forma asociada a la trayectoria de la estructura del poder y de la sociedad. (Quijano, 2013: s/p)

En ese periodo de búsqueda tanto de una identidad personal como intelectual, que lo llevó a cursar varias carreras y disciplinas, un actor fundamental en la vida de Quijano fue Raúl Porras, uno de los grandes historiadores del Perú de mediados del siglo XX, y aunque era un liberal ilustrado, desde su regreso a Lima a inicios de 1950 impactó al joven Quijano, quien vio en el erudito historiador un reflejo de sus intenciones intelectuales, pues en el primer año de la Facultad de Letras decidía si estudiaba Letras o Historia. La figura de Porras fue decisiva puesto que Quijano sabía que éste había comenzado su carrera intelectual en literatura y después derivó sus preocupaciones intelectuales hacia los estudios históricos. Después de escuchar una de las clases de historia que impartía Porras, Quijano ya no dudó en seguir esa disciplina. La presencia de Porras fue fundamental, en varios sentidos, no sólo por la ayuda otorgada en un par de ocasiones para conseguir alguna fuente de empleo, sino, sobre todo, porque su relación con él lo puso en contacto con su biblioteca personal a la que por muchos años Quijano acudió, formándose a partir de las pláticas y las lecturas de Porras. Allí coincidió además con Carlos Aranibar, Pablo Mancera y Mario Vargas Llosa, quienes fueron ayudantes de Porras. Con los dos primeros y con Quijano, Porras organizó una velada especial donde les presentó a Víctor Raúl Haya de la Torre en 1957 (Quijano, 1997).

A pesar de esta admiración e influencia, Quijano marcó distancia respecto a Raúl Porras:

En esa casa y en esos años aprendí una parte decisiva de mi modo de ser hombre de este mundo y de este tiempo. Intelectualmente no pude ser su discípulo. Nos movíamos en perspectivas diferentes. Porras se desplazó en ese mismo periodo hacia una suerte de liberalismo-nacional-democrático-popular, liberalismo “populista”, para hablar en fácil. Eso no se percibía solamente escuchándolo y leyéndolo.

Está presente en toda su conducta pública de estos años. (Quijano, 1997: 15)

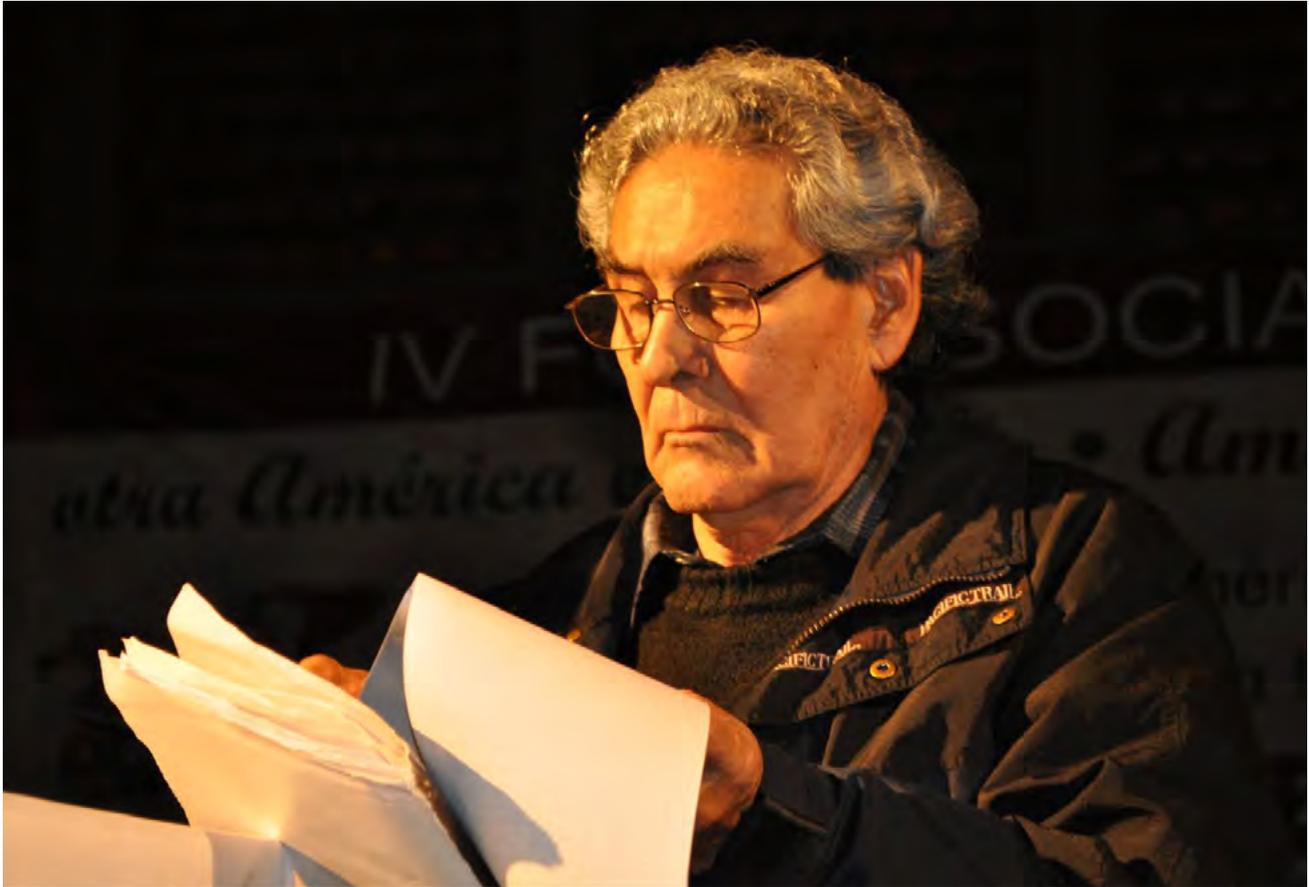
Es interesante la fecha de 1957: a pesar que en ese año conoció personalmente a Haya de la Torre, esa reunión se realizó en un momento en el cual Quijano ya estaba fuera de la militancia aprista². Y también es el momento en el cual comenzó a afianzar de manera fuerte los vínculos con la izquierda indigenista del Perú. Un año antes había publicado la antología *Ensayos escogidos de José Carlos Mariátegui*, que prologó Manuel Scorza, quien, a su vez, ya se presentaba como uno de los intelectuales indigenistas importantes del momento. Scorza coordinó una colección del Patronato del Libro Peruano donde se publicó dicha selección. En 1957 Quijano publicó la antología *Cuento latinoamericano*. Justo en ese momento conoció y comenzó a profundizar en la novelística de José María Arguedas. Quijano señala que Federico Schwab fue quien lo puso en contacto con la literatura de Arguedas a mediados de la década de los cincuenta, para ese entonces Schwab dirigía el Archivo Histórico del Ministerio de Hacienda (Quijano, 2011).

Éste es el contexto en el cual Quijano lee *Los ríos profundos*, texto que marcará su percepción del Perú en esos años, así lo refiere el propio Arguedas:

¡Estoy feliz! Sentía los más oscuros temores respecto a esa novela, pero me visitó hace tres días el joven Quijano que tradujo el artículo de Bourricaud sobre *Yáwar fiesta*; estaba conmovido. Me juró que *Los ríos profundos* lo habían curado de su atroz pesimismo. Me dijo, más o menos, “mi generación es la del fracaso del APRA, la de la aparente quiebra del Perú, la del Perú traicionado; por eso somos amargos; pero es una amargura por la ignorancia del pueblo; su libro [*Los ríos profundo*] es la versión más intensa y hermosa del Perú y sus fuerzas germinales. (Quijano, 2015: 28)

En 1959 Quijano viajó a Chile para realizar una maestría en Flacso y retornó a Lima en 1962. Cabe recordar que la profesionalización de la sociología en Perú comenzó en 1956, cuando se fundó el Instituto de Sociología en la UNMSM, con un corte especialmente positivista y estructural-funcionalista. Así, la sociología

[...] incidía principalmente en una perspectiva funcional para estudiar la sociedad peruana, difundía la imagen teórica y formal de un sistema que desarrolla una tendencia a la estabilidad y orden vigente. La investigación se preocupaba



■ Aníbal Quijano, 2011 | Tomado de praxisdigital.wordpress.com

por develar la temática de la integración social y de los problemas sociales: “el obrero industrial”, “la prostitución”, “las pautas de migración”, etc. (Mejía, 2005: 311)

Desde la década de los años sesenta, la sociología también experimentó un paso a la vertiente marxista, la cual trató de enfocar el asunto de la sociedad peruana desde dicha óptica (Mejía, 2005).

Del ensayo literario al ensayo sociológico

Podríamos decir que Quijano está vinculado a dos procesos paralelos de consolidación del enfoque sociológico como paradigma de construcción del conocimiento en la década de los años cincuenta y sesenta del siglo XX. Finiquitada la Segunda Guerra Mundial, hasta la influencia de la Revolución cubana, el trabajo sociológico estuvo tomado por el dominio estadounidense y la llamada *sociología de la modernización*. Para América Latina esto significó un retroceso en algunos temas clásicos que den-

tro de las ciencias sociales los intelectuales de la región habían tenido que pensar en relación con la condición de excolonias, o su situación colonial presente para algunos en ese entonces (González, 1970).

La época que se abrió a partir de 1959 en el ámbito de la sociología y especialmente de aquella que se realizó desde el llamado, entonces, *Tercer Mundo*, era una disciplina enfocada en los conflictos, las revoluciones, el cambio social, con un claro talante de militancia. En uno de los breves escritos autobiográficos que Quijano (1997) escribió, señaló que ya desde 1957 él estaba interesado en los temas de la construcción del conocimiento. Esta inquietud fue algo que lo acompañó toda la vida, pero en estos años de 1957 a 1965, la manera como se estaba manifestando este cambio, más allá de la propia experiencia personal de Quijano, tenía que ver en América Latina con el paso del ensayismo literario a la adopción de la sociología, esto no significó en los hechos la desbancada del ensayo, pero sí su reformulación, cuestión que Quijano tenía muy clara:



■ Aníbal Quijano, 2005 | Universidad de Guadalajara le otorga el Doctorado Honoris Causa. Foto: Galería Universidad de Guadalajara

En consecuencia, una de las tareas que no pueden dejar de cumplir en esta etapa los científicos sociales, en algunos de nuestros países, tiene que ser la elaboración de enfoques teóricos, organizados como sistemas de hipótesis de trabajo, con vistas a su verificación empírica. Esto es, estrictamente hablando “ensayo”. Pero se diferencia radicalmente del tipo de “ensayo” característico de la época anterior latinoamericana, en que se formula en tanto que un conjunto de hipótesis científicas, destinadas directamente a la investigación empírica. (Quijano, 1980: 50)

De alguna manera, Quijano (1965) estaba pidiendo el trabajo de estudios empíricos dentro de la larga tradición del pensamiento latinoamericano, cuestión que exigían varios de los sociólogos latinoamericanistas del momento, como es el caso de Pablo González Casanova (1970).

En el desarrollo de esta sociología militante latinoamericana un autor que tuvo fuerte impacto, tanto en el

entendimiento sociológico como en la creación de nuevas categorías con las cuales comprender la realidad latinoamericana, fue sin duda Charles Wright Mills. No es casualidad que, por un lado, una categoría como la de *colonialismo interno*, acuñada para el debate latinoamericano por el sociólogo mexicano Pablo González Casanova, tuviera como basamento las reflexiones del estadounidense. Tampoco lo es que Quijano (1962) publicase un texto sobre Wright Mills en relación con su aporte a la sociología. Wright Mills fue uno de los sociólogos estadounidenses más influyentes a mediados del siglo XX. Sus mayores contribuciones a la sociología fueron en los ámbitos del conocimiento, la teoría del conflicto y su análisis sobre el poder³. En este sentido, en el balance global que Quijano realizó de la obra de Wright Mills, donde analiza los textos más importantes del sociólogo estadounidense, apuntaba a que una de sus mayores contribuciones fue “oponer a la falsa conciencia, la conciencia crítica en una sociedad de masas” (Quijano, 1962: 313). En este temprano texto Quijano

(1962) estableció una crítica a las vertientes de la sociología estructuralista y funcionalista, por su posición ahistórica. La historicidad permitía poner de relieve el cambio y el conflicto social (Quijano, 1962).

Cabe señalar entonces que Quijano estuvo de 1959 a 1962 en Chile realizando una maestría en Flacso. De 1966 a 1971 regresó a una estancia en la Cepal como investigador invitado del Programa de Investigaciones sobre Urbanización y Marginalidad, en la División de Asuntos Sociales; la colaboración con este organismo nunca significó la imposición institucional de una determinada manera de abordar los problemas latinoamericanos (Cortés, 2017).

Esto muestra de alguna manera los vínculos y el trabajo internacional que Quijano estuvo elaborando en esos momentos. Algo que quizá sea de mayor relevancia es considerar que, aunque con diferentes perspectivas, el estudio del problema de la modernización de las economías latinoamericanas era un tema común que se debatía tanto en Flacso y la Cepal como en el CESO, otro de los centros de investigación relevantes en Chile antes del golpe militar.

Uno de los textos más representativos de esta etapa es aquel que se presentó como ponencia en el VII Congreso de Sociología realizado en Bogotá, Colombia, y que llevó el título de “La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana”, y que luego fue recogido en el libro *Dominación y cultura* (Quijano, 1980), con el título “El cholo y el conflicto cultural en el Perú”. No es mi intención hacer un comentario puntual de ese texto, sino ilustrar dos de las problemáticas peruanas ante las cuales Quijano reaccionó y reflexionó para comprender el problema del cambio social en su país. Este texto, aunque en un primer momento circuló en ámbitos muy cerrados, logró impactar a algunos estudiosos importantes del momento, como el antropólogo peruano John Murra, quien insistió a Quijano, sin éxito inmediato, para que publicara el texto. Así como también a José María Arguedas, quien conoció y debatió el texto de Quijano (1993) mientras escribía su novela *Todas las sangres*, la cual se debatió en 1965 en el Instituto de Estudios Peruanos, en un ciclo de mesas redondas dedicadas a reflexionar sobre los vínculos y diferencias entre la literatura y la sociología. Aunque más tarde señalaremos alguna de las implicaciones de este debate, vale la pena adelantar que en el texto se

trazan ya algunos nudos de discusión que se desatarán a partir de 1965 en adelante, como son el tema de la marginalidad social, el cholo y el problema de la identidad, la heterogeneidad, el poder, la dominación, la cultura, etcétera. Me parece que dos temas cobran mucha relevancia en el desarrollo de una sociología crítica: la modernización y la cholificación.

Crítica a la modernización en Lima

En la década de los años cincuenta Perú entró en un proceso de modernización que tuvo efectos más profundos que el de principios de siglo. Para las décadas de los cuarenta, cincuenta y sesenta, Ramón Pajuelo resume de esta manera los impactos sociales de dicha modernización:

Intensos procesos de cambio social, tales como las migraciones, el *boom* educativo, la formación de inmensos asentamientos populares en los cordones de pobreza de las ciudades, el desarrollo de los medios de comunicación masiva (radio y televisión), así como el incremento de la red de carreteras y caminos, van de la mano con el ascenso de una nueva generación política e intelectual. (Pajuelo, 2016: 205)

De todos esos efectos de la modernización peruana dos hechos están muy ligados de una manera más fuerte al tema que trataremos más adelante –a saber, el problema del cholo–: el asunto de la urbanización y el de la desintegración de las identidades rurales. “Lima cuadruplicó en 1961 la población de 1940, llegando a los dos millones. La población urbana, asentada en centros mayores de 10.000 habitantes y que en 1940 constituía el 17% de la población, veinte años después abarcaba el 32%” (Cotler, 1975: 109). La intensa migración y la ampliación de una ciudad como Lima implicó un aumento de la población, que desembocó, por un lado, en un intenso proceso de desintegración rural y, por otro, en un conflictivo equilibrio urbano que no se logró pero tuvo una implosión en el sentido de las identidades.

Esta modernización del Perú propició el desarrollo de una naciente burguesía que impulsó una nueva industrialización basada en la reprimarización de la economía en la cual la exportación de cobre y de harina de pescado fueron los principales productos. Pero sin duda, uno de los temas más polémicos de esa industrialización y que permaneció abierto desde la década

de los años cuarenta hasta los setenta, y del cual se afirma que influyó en la decisión del golpe de Estado de Juan Velasco Alvarado, fue el conflicto con la International Petroleum Company, lo cual llevó a una posición diplomática complicada con los Estados Unidos (Santistevan, 2016).

Entre los efectos de la modernización que podríamos mencionar de manera rápida está la nueva relación de los intelectuales con los mecanismos de modernización cultural que a mediados de la década de los cuarenta se impulsaron en Perú. No es casual que luego de casi década y media de gobiernos autoritarios, el gran tema de los años cuarenta fuera una proliferación de la democracia, y de nueva cuenta, un cambio de aspecto del discurso de lo nacional. Lo que parecía una democratización de la nación en realidad implicaba un ajuste de cuentas con el indigenismo (Rebaza, 2017).

Uno de los grandes temas de las ciencias sociales y de la antropología de la época fue la cuestión del cambio social y el creciente campo de la migración urbana y de la economía marginal. En la literatura esto se reflejó en el cambio hacia textos que apostaban más por la cuestión urbana (Lauer, 1989). A pesar de ello, este aspecto del cambio también se reflejó en la literatura indigenista, especialmente en la obra de Manuel Scorza y de José María Arguedas, este último protagonizaría en 1965 uno de los debates más emblemáticos entre la sociología y la literatura con su novela *Todas las sangres* (Arguedas, *et al.*, 1985).

Ya en este periodo de la teorización de Quijano podemos ver uno de los temas-problemas que estarán presentes a lo largo de su trayectoria intelectual, referido a lo que hoy podemos llamar *eurocentrismo*, pero que en ese momento aparecía como una preocupación por tratar de alejar a la ciencia social latinoamericana de los estrechos márgenes y del falso universalismo de los enfoques occidentales, así, incluso, sugerirá que la validación de una disciplina como la sociología estará en que encuentre su propia especificidad acorde a los problemas de nuestra región:

Para nadie resulta ahora oculto, el hecho de que las ciencias sociales elaboradas en las sociedades industrializadas, y de manera especial en Estados Unidos, contienen proporciones dominantes de etnocentrismo y, lo que no es otro modo de denominar lo mismo, de provincialismo. No pueden ser

admitidas en su pretensión de universalidad, sin una firme y cuidadosa criba. (Quijano, 1965: 13)

Una de las perspectivas de las que se alejó y criticó Quijano en el plano del debate latinoamericano fue la tendencia a la modernización. Tanto los enfoques de la antropología cultural como los de la economía que se preguntaba por el desarrollo o la sociología modernizadora ponían en diferentes perspectivas una lectura en la cual la solución para las sociedades latinoamericanas para resolver la problemática de la pobreza significaba alcanzar determinado grado de modernización, incluso era el paso lógico que todas las sociedades deberían seguir: del atraso, o de la tradición, a la modernización (industrial-capitalista). Esta manera de concebir la sociedad latinoamericana en términos de lo tradicional-moderno fue tema de crítica de un autor como Rodolfo Stavenhagen en sus afamadas *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*, y sobre todo, la idea del dualismo y del difusionismo:

La tesis del “dualismo social” está claramente conectada con las propuestas políticas del *difusionismo*, es así que se puede hablar en bloque del “dualismo difusionista”, como lo pretendía hacer hace medio siglo Rodolfo Stavenhagen en su segunda tesis equivocada. En aquella época el énfasis en el desarrollo se defiende como una deriva que amplificará la lógica del industrialismo, la vida urbana y los modelos transicionales hacia el desarrollo, cuando se logre cumplir su difusión y despliegue pleno hasta comprender las zonas de atraso, a las que les permitirá superar tal condición. (Gandarilla, 2015: s/p)

A diferencia de Stavenhagen o de González Casanova que derivaron la discusión sobre la pobreza hacia una óptica en la cual los efectos del colonialismo y el imperialismo exigían hablar de una manera en la cual el curso de las problemáticas de la dominación social giraban hacia los efectos del colonialismo interno, Quijano enfocó el problema desde una situación en la cual efectivamente hay una tendencia a la modernización de las sociedades latinoamericanas, y específicamente de Perú, pero observó que de esa tendencia se desprenden dos problemáticas por resolver: primero, ver el sentido de la transición y, segundo, observar los efectos de la marginalización social.

Justo en el punto sobre la crítica al eurocentrismo se encuentra ubicada la dimensión de la transición.

Para Quijano en estos momentos es obvio que se está produciendo un cambio, una transición en las sociedades latinoamericanas derivado de la industrialización y de la modernización incipiente, pero nos advierte que hay que cambiar el enfoque dominante:

Usualmente, en la teoría sociológica contemporánea, los procesos de cambio se perciben como un pasaje, una transición desde un tipo de sociedad a otra, de tal modo que una situación de cambio puede ser considerada como una determinada etapa en el camino de la transición de un polo social o cultural a otro, conocidos. (Quijano, 1980: 51)

Esta crítica a ese modelo de desarrollo en el cual todas las naciones tendrían que derivar hacia una sociedad más desarrollada o más moderna, de acuerdo con los estándares occidentales y capitalistas, fue efectuada por Quijano, pero me parece que aquí también hay una crítica a los enfoques de la izquierda revolucionaria de su momento, que señalaban la discusión sobre la transición como un aspecto igualmente evolutivo pero pensado en términos de un camino predeterminado al socialismo (Rochabrún, 2015). Pienso que incluso la discusión sobre las distintas vías al socialismo en el fondo llevaba a pensar en alcanzar de manera necesaria un futuro predeterminado. Las vías eran sólo caminos distintos que llevarían a un mismo modelo de sociedad. Para Quijano, la transición que apuntaba la modernización de las sociedades latinoamericanas de mediados del siglo XX no podía predecirse en un sentido de orientarse por uno u otro polo que las constituyese: lo tradicional (lo indígena, en la mayoría de estas sociedades) o lo moderno (en términos de occidentalización cultural). Sino que se trataba de una apuesta que estaba por definirse todavía. En esta posibilidad abierta



■ Aníbal Quijano, 2018 | Foto: Luis Rodríguez Pastor, tomado de La Mula (Perú)

es que Quijano jugaba con los prefijos *en* y *de* como una indeterminación necesaria y que resultaría del conflicto entre los distintos grupos sociales. Así, para Quijano la mejor forma de considerar a las sociedades latinoamericanas, específicamente la peruana, era como “sociedades *de* transición” (Quijano, 1980: 52).

El proceso de cholificación: una deriva de la sociedad de transición

Sin duda alguna es interesante notar que el proceso de cholificación de la sociedad peruana es el tema principal de la primera mitad de la década de los años sesenta, que para Quijano constituye un asunto por poner en perspectiva histórica y en su dimensión política. Quizá una de las cosas que hay que señalar primero es que indudablemente Quijano no era el único que en esos momentos y en fechas posteriores discutiría sobre el tema. Fernando Fuenzalida Vollmar aporta una síntesis apretada de esta preocupación en los años sesenta, pero que nos puede ayudar a dibujar a grandes rasgos la discusión fundamental:

Se ha querido advertir de este proceso sólo la formación, crecimiento y consolidación de un pretendido estrato “cholo” entre el “indígena” y el “misti”, y se ha hablado, en consecuencia, de la existencia de un proceso de “cholificación” de la sociedad peruana. Los primeros que hicieron uso de estos términos fueron Escobar y Schaedel en 1959, seguidos más tarde por Fried, Quijano, Bourricaud y Pitt-Rivers. El “cholo”, según estos autores, no es otro que el “indígena”, desarraigado de su sociedad por el trabajo migratorio estacional, la servidumbre en las ciudades o el servicio militar obligatorio. Se afincan en las ciudades o retorna a su pueblo con un estatus aumentado. Pero dondequiera que se encuentre se diferencia del “indígena” por su rol ocupacional: es un minero, obrero de la fábrica, chofer, pequeño comerciante, artesano, albañil, mozo, sirviente o peón agrícola. También por el tipo de cultura en el que participa: es bilingüe con predominio del quechua, viste traje semioccidental, ha estudiado primaria elemental y hace empleo incipiente de artefactos modernos. Su movilidad geográfica es intensa. Es agresivo frente al “mestizo” y al “criollo”, individualista e inestable. En cuanto al proceso de “cholificación”, éste es descrito como aquel por el cual determinadas capas de la población “indígena” campesina, van abandonando algunos elementos de la cultura “indígena”, adoptando algunos de los que tipifican la “criolla” y elaborando con ellos una

cultura nueva que se diferencia al mismo tiempo del “misti” y del “indígena”, sin perder por eso su vinculación original con ellas. (Fuenzalida, 1975: 79-80)

Lo que Fuenzalida pone de manifiesto en esta síntesis del proceso de cholificación no es únicamente el carácter cultural que mencionábamos en el apartado anterior, es decir, no sólo gran parte del debate sobre la cholificación estaba enfocado en un entendimiento de pérdida de ciertos valores culturales por la adopción de otros, sino que, además, también critica la dimensión weberiana que comparten varios de los enfoques sobre este proceso, que observan la estratificación social únicamente en términos de castas: indio, criollo, mestizo, y la nueva cultura del cholo. Me parece que este punto de vista nos permitirá ligar brevemente esta discusión sobre el cholo con aquélla en la cual estuvo implicado Arguedas y su novela *Todas las sangres*.

Para estos momentos en el Perú se estaba discutiendo la perspectiva del cambio social, lo cual no sólo implicaba establecer el sujeto del cambio, sino también la manera en la que estaba estructurada la sociedad peruana. Tanto la antropología cultural como la sociología weberiana y funcionalista veían la fortaleza y el mantenimiento de una estructura social en términos de los estamentos o castas que componían a la misma sociedad. Así, el conflicto se dirimía como el paso de un grupo cultural a otro, dejando las cuestiones económicas y políticas en un segundo plano. La otra posición la fomentaba gente como Henri Favre, quien expuso en junio de 1965 su polémica tesis de que no había indios en el Perú, sino campesinos, en la discusión del libro de Arguedas *Todas las sangres* (Rochabrún, 2000: 40). Esta tesis fue desarrollada de manera exhaustiva meses después cuando presentó su trabajo sobre las haciendas de Huancavelica en 1967. En dicho ensayo, Henri Favre señaló:

La reconstrucción y la exaltación de la cultura precolombiana, en una época donde después de largo tiempo no sobrevive sino en el folklore, permite a los grupos poseedores de tierras mantener la mano de obra campesina en un universo artificial, cada vez más desajustado del conjunto del país, y al mismo tiempo representar a esta mano de obra como la intermediaria indispensable entre ella y la sociedad global. (Favre, 1967: 253)

A mi parecer, Quijano se alejó en este momento tanto de la posición de la antropología culturalista que

sustentaba una visión más relacionada con el esquema de castas, como de aquellos enfoques que priorizaban la cuestión de la clase y el fin de lo indígena. Para Quijano, este asunto, expresado en la mesa redonda sobre la novela de Arguedas *Todas las sangres* (Rochabrún, 2000), sustentaba la relación entre la casta y la clase como “un fenómeno que revela, profundamente, la naturaleza de la ‘sociedad de transición’” (Quijano, 1980: 69).

Este cambio en la estructuración social implicaba al parecer de Quijano, no únicamente un proceso difícil de concebir:

Esto quiere decir en consecuencia, que lo que más adecuadamente parecería ser aplicable a esto es una noción inexistente –no existe el término, no lo hemos inventado en las ciencias sociales– pero podríamos hablar de un poco de la situación de “casta-clase” al mismo tiempo. (Rochabrún, 2000: 56)

Esta situación implicaba también toda una problemática en el ámbito cultural y social que se dirimía en términos de identidad.

En el caso más fuerte, como las posturas de Favre y lo que en ese momento se llamó la *antropología de urgencia*, había un claro proceso de aculturación que implicaba la pérdida total de los valores. Desde otro punto de vista, como en el caso de Arguedas, se podría decir que la identidad seguía cargada del lado indígena. Lamentablemente la postura de Arguedas fue mal entendida, de ahí el rechazo que causó dentro de los sociólogos, incluido Quijano, su novela *Todas las sangres*. El rechazo consistía en que un personaje como Rendón Wilka pudiera mantenerse en ese proceso de cambio anclado a la cultura nativa. Esto muchos lo interpretaron como un simple regreso a la cultura indígena sin más, vale la pena citar la apreciación a la distancia de Guillermo Rochabrún, que implica aquello que Quijano trataba de teorizar sobre la “sociedad de transición”:

Ahora bien, que el mismo Quijano no tuviese totalmente bajo control la idea de “transición” lo muestra su intervención al final de la mesa redonda sobre *Todas las sangres* de José María Arguedas, pues al igual que José Miguel Oviedo, no admitía que el personaje novelado Rendón Wilka, luego de haberse “cholificado” en la ciudad, pudiera regresar a formas arcaicas de relación y pensamiento; y sin embargo en su ensayo Quijano había subrayado las incertidumbres

y dilemas entre las que se debatían los cholos “realmente existentes”. (Rochabrún, 2015: 5)

Lo que queda fuera del comentario de Rochabrún es la comprobación de que Arguedas no predicaba un regreso sin más a los valores y tradiciones de la cultura indígena. Quizá la novela y la misma defensa que hizo de ésta Arguedas no dan cuenta de lo que quiso poner de manifiesto cabalmente, pienso que para darnos una idea de ello quizá habría que recurrir no a su trabajo literario sino a sus investigaciones antropológicas. En estos trabajos de la década de los años sesenta, para Arguedas estaba claro que Perú y en general América Latina estaban atravesando un proceso de cambio a causa de la industrialización y la urbanización, pero más que ver en ello un simple proceso de aculturación, Arguedas confiaba en la fortaleza de la cultura indígena; dicha fortaleza, más que un abandono total de sus valores, implicaba un cambio y una adopción de los valores de la cultura occidental pero mediados y codificados por lo indígena, una actitud calibanesca, podríamos decir. En un texto originalmente publicado en 1952, “La sierra en el proceso de la cultura peruana”, Arguedas señalaba:

El lento, pero al mismo tiempo constante proceso de asimilación de ciertos elementos de la cultura occidental es la prueba más objetiva de la vitalidad de la cultura nativa. Ésta, es la prueba más objetiva de la vitalidad de la cultura nativa. Ésta, sin embargo, ha desaparecido en la costa, porque, como en el caso de la estrategia militar, *el terreno* el mundo físico, se convierte en un poderoso aliado de todo lo invadido. Los Andes defendieron y continúan defendiendo, como una gigantesca coraza, no sólo la cultura autóctona del Perú sino toda la tradición, debiendo incluirse ahora la tradición colonial. (Arguedas, 2006: 20)

Esta vitalidad de la cultura indígena en el grado de apropiación de lo otro la mantuvo en un texto de 1966, titulado “La cultura patrimonio difícil de colonizar”. Ya desde el título Arguedas advierte que una cultura no puede colonizarse en su totalidad, por lo tanto, no puede aculturarse, puede cambiar, sin duda, pero no desaparecer. Para él es indudable que el avance del imperialismo y el despliegue civilizatorio occidental pueden llevar a una transformación o desaparición de las culturas indígenas. Sin embargo, Arguedas llama la atención sobre no ver de manera fatalista y determinista ese despliegue, pues observa que tanto los medios culturales como los medios técnicos de la cultura occidental pueden ser

aprovechados para una mayor expansión y difusión de la cultura indígena (Arguedas, 2006).

Aunque, a mi parecer, Quijano no logra ver la profundidad de la relación que hay entre la novelística de Arguedas y sus textos antropológicos, los cuales conocía, pues llega a citarlos en el libro *Dominación y cultura*, no estaba equivocado en pensar que una visión culturalista y romantizada de lo indígena entendiese un aspecto puramente cultural en donde el conflicto y el cambio social apuntaban la lucha por la transformación de la dominación cultural y social de los indígenas.



■ Aníbal Quijano, 2015 | Universidad de Costa Rica le otorga el Doctorado Honoris Causa. Foto: Galería Universidad de Costa Rica

Auge y ocaso del cholo como sujeto político de cambio

Me parece que la manera de concebir el poder de Quijano, como una relación de lucha entre dominantes y dominados, y desde allí pensar los intercambios de la sociedad, se encuentra contenida en el centro de toda la discusión sobre el cholo. Quizá por ello, la crítica que realizó Fuenzalida a aquellas perspectivas que veían el proceso de cholificación como “un estrato en sí cualitativamente diferente es, pues, una vez más, una cuestión de efecto óptico. Proviene, en el sociólogo, de colocarse en la perspectiva del ‘misti’ o del ‘criollo’ y asumir su voluntad distanciadora” (Fuenzalida, 1975: 83). Aunque esta apreciación puede ser justa, y pienso que está directamente pensada para Quijano, quien sostenía esa grupalización del cholo, se queda en la superficialidad del asunto. Esto porque omite la parte política de toda la reflexión que por lo menos en Quijano era sumamente relevante.

Cuando Quijano señalaba que la cholificación implicaba un momento de grupalización de los indígenas devenidos en cholos, no se olvidaba de poner el acento en que esto permitía a la vez un grado de concientización primordial. Así, para Quijano este efecto de grupalización, en realidad, servía como un mecanismo de transmisión de elementos de la cultura criolla. Sin embargo, como bien apuntó en su momento José Ignacio López Soria, hay aquí una fuerte crítica a las posturas integracionistas, las cuales podemos decir, veían al cholo como un nuevo mestizaje. Quijano no desechaba esa opción del mestizaje pero la veía como un proceso que estaba por definirse, así que cuando proponía al cholo como mecanismo de transmisión que pudiera amalgamar la cultura indígena con la criolla, se trataba de una perspectiva indefinida.

De lo que Quijano estaba seguro era de que la transmisión de los elementos de la cultura criolla que el cholo realizaba implicaba un “canal de movilidad social de la masa indígena”. Es decir:

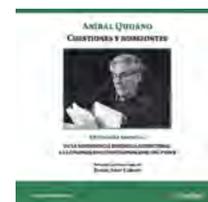
Los cholos, por su situación social insegura e inconsistente, por las características culturales propias, como portador de valores de cambio en la sociedad, son un grupo social fácilmente influenciado por las ideologías que propician el cambio de la sociedad peruana, propugnando la destrucción del sistema vigente de dominación social, la eliminación de las fuentes de poder de la clase terrateniente, la destrucción del poder político burgués en emergencia, la liberación nacional del control económico y político del mercado mundial capitalista. Por esta razón, amplias capas del grupo cholo participan de la manera más activa en la difusión de las ideas que agitan los numerosos grupos de la izquierda revolucionaria peruana, así como de las ideas de cambio contenidas en la ideología y en los programas de los partidos de la clase media, que defienden un nuevo sistema emergente de dominación social y propugnan la liquidación del sistema tradicional. (Quijano, 1980: 114-115)

Una cuestión importante es señalar que Quijano, cuando afirmaba que los cholos participaban activamente en la propagación de las ideas de la izquierda revolucionaria, tenía en mente no a cualquier grupo, sino principalmente al dirigido por Hugo Blanco. En otro de sus textos titulado “Los movimientos campesinos contemporáneos en Latinoamérica”, señalaba:

En el caso del Perú, la tendencia política más avanzada del agrarismo revolucionario se originó y desarrolló en los valles de La Convención y de Lares, por la acción de Hugo Blanco y los grupos políticos vinculados a él. Durante un momento, las organizaciones campesinas desarrolladas allí, no solamente tomaron las tierras de las haciendas y eliminaron la presencia de los terratenientes, sino también erigieron una estructura total de poder bajo su hegemonía, sustituyendo el poder tradicional, económico, social y político, incluyendo la administración de justicia. (Quijano, 1979: 79)

La importancia del liderazgo cholo, no sólo en el movimiento de Hugo Blanco sino en los distintos movimientos campesinos, quedó plasmada en ese mismo texto de la siguiente manera:

La tendencia agrarista moderna o radical recluta [a] sus participantes entre el campesinado de las haciendas tradicionales de la sierra y de las comunidades indígenas, y los minifundarios que, en parte, se confunden con la población de las comunidades indígenas. El liderazgo, parece reclutarse entre las capas socioeconómicas intermedias, entre los colonos sin tierra de las haciendas y los medianos y grandes propietarios, particularmente entre las poblaciones cuyas actividades no terminan en la agricultura, como pequeños comerciantes y artesanos. Desde el punto de vista cultural, la capa predominante de liderazgo es en general la capa chola del país, con gran influencia urbana por lo tanto. En las zonas de más densa población indígena, el nivel de cholización del liderazgo es algo menor, pero en alto en los niveles mayores de liderazgo organizado.



El liderazgo agrarista revolucionario, no se diferencia socio-económicamente del liderazgo agrarista radical, aunque desde el punto de vista cultural, son mucho más claramente cholos y con más alto grado de urbanización. (Quijano, 1979: 92)

Como podemos observar, la apuesta por la cuestión del cholo y su interés en reflexionar sobre este asunto tenían una deriva política. Sin embargo, en el momento de editar el libro *Dominación y cultura*, esa apuesta un tanto optimista de Quijano había quedado ya cancelada por dos cuestiones; primero, por la derrota de la izquierda agrarista revolucionaria que llevó a la cárcel a Hugo Blanco y, sobre todo, por el golpe del general Juan Velasco Alvarado a partir de 1968. Quizá valga recordar que a pesar de que fue un gobierno militar, logró cierta unidad de la izquierda en su momento y la amnistía de los presos políticos, entre ellos Hugo Blanco, y la reforma política. Tanto Hugo Blanco como Quijano fueron actores que no se sumaron al nuevo gobierno (Blanco, 1974, 2010), incluso el sociólogo tuvo que salir exiliado del Perú. En esta perspectiva, Quijano veía que ese liderazgo de la izquierda radical y revolucionaria plegada a Velasco daba al traste con el factor de cambio que había jugado el cholo entre los años cincuenta y sesenta. Por ello, en la introducción al libro de *Dominación y cultura*, fechada en 1979, Quijano trataba de desligar todo tono culturalista de la problemática del cholo: “Si sólo bastará ser cholo, también los cholos reaccionarios, los que apoyan o militan en los partidos de la burguesía, tendrían asegurada la adhesión de los trabajadores. Y es la comprobación de que así no es [...]” (Quijano, 1980: 15).

Para terminar, me gustaría únicamente apuntar que Quijano formó parte de la sociología militante de mediados de los años cincuenta y sesenta del siglo XX, siendo sus reflexiones sobre el cholo el lugar para abordar las dinámicas de la dominación y del poder en la sociedad peruana. Pero me parece también que aquí ya aparecen ideas importantes que se verán reflejadas como rasgos de continuidad y ruptura en su trayectoria posterior, como el sentido de la historicidad en los procesos sociales, la reflexión sobre el poder y la domi-

nación, la crítica al eurocentrismo, y otros que no son tratados en el presente texto.

A modo de conclusión

La reconstrucción del trayecto biográfico-intelectual de Aníbal Quijano es todavía una tarea por hacerse, se han dado algunos avances en esta línea, pero sin duda es un ámbito que es necesario explorar en profundidad. Desde mi punto de vista, esta apuesta por la sociología crítica que realizó Quijano no sólo puede verse como una etapa en su pensamiento que fue superando hasta llegar a la teoría de la colonialidad del poder. Pienso que ya hay aquí una impronta, una especie de huella, que permanecerá en la última etapa de reflexión del sociólogo peruano sobre la colonialidad. La crítica a las teorías de la modernización implicaba una reflexión sobre lo que hoy debatimos como el problema del eurocentrismo, puesto que todas las teorías de la modernización en América Latina de mediados del siglo XX implicaban una visión en la cual el asunto de la pobreza de la región se debía a que no habíamos podido asimilarnos de una mejor manera a los parámetros de las sociedades occidentales, la originalidad de Quijano ante esa postura está en su desarrollo sobre las sociedades de transición que apenas he esbozado en este trabajo. De igual manera, el tema sobre la identidad estará presente a lo largo de la trayectoria de Quijano en sus debates sobre las relaciones entre cultura y poder. Éstos no son los únicos puentes que se pueden trazar en un texto tan importante como “El cholo y el conflicto cultural en el Perú”, de 1964, ya algunos han trazado otros posibles acercamientos que aquí evité repetir, pero que ameritan un análisis detallado. Danilo Assis Clímaco (2014) ha puesto el énfasis en la importancia que adquiere la discusión sobre la totalidad social en la obra de Quijano, punto central en su visión sociológica. De la misma manera como Segundo Montoya Huamani (2018) ha señalado otras “improntas”, posteriores a la etapa aquí abordada y que tienen que ver con las lecturas y los vuelcos de Quijano sobre Mariátegui a partir de la década de los años ochenta. Hay pues mucho por hacer ante una obra tan profusa, amplia y heterogénea.

11. FUENZALIDA, Fernando, 1975, “Poder, etnia y estratificación social en el Perú rural”, en: José Matos *et al.*, *Perú: hoy*, México, Siglo XXI.
12. GANDARILLA, José, 2015, “De la Alianza para el Progreso a la Alianza para el Pacífico, persistencia de lo equívoco y necesidad de la crítica: actualidad del aporte de Rodolfo Stavenhagen”, trabajo presentado en el Seminario Internacional Las Siete Tesis equivocadas sobre América Latina, tomado de: <<https://seminario7tesis.colmex.mx/images/pdf/mesa-dos/gandarilla.pdf>>.
13. GONZÁLEZ, Pablo, 1970, *Las categorías del desarrollo económico y la investigación en ciencias sociales*, México, IIS-UNAM.
14. LAUER, Mirko, 1989, *El sitio de la literatura: escritores y política en el Perú del siglo XX*, Lima, Mosca Azul.
15. MEJÍA, Julio, 2005, “El desarrollo de la sociología en el Perú: notas introductorias”, en: *Sociologías*, Año 7, No. 14, Porto Alegre, julio-diciembre, pp. 302-337.
16. MONTOYA, Segundo, 2018, *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*, Lima, Heraldos.
17. PAJUELO, Ramón, 2016, *Un río invisible: ensayos sobre política, conflictos, memoria y movilización indígena en Perú y los Andes*, Lima, Ríos Profundos.
18. QUIJANO, Aníbal, 1962, “C. Wright Mills, conciencia crítica de una sociedad de masas”, en: *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXXI, pp. 305-313.
19. _____, 1965, *Imágenes y tareas del sociólogo en la sociedad peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
20. _____, 1979, “Los movimientos campesinos contemporáneos Latinoamérica”, en: Aníbal Quijano, *Problema agrario y movimiento campesino*, Lima, Mosca Azul.
21. _____, 1980, *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima, Mosca Azul.
22. _____, 1993, “El tiempo de la agonía”, en: Rolando Forgues, *Perú entre el desafío de la violencia y el sueño de lo posible*, Lima, Amauta.
23. _____, 1997, “Raúl Porras, el otro magisterio”, en: *La República*, 12 de mayo, Lima.
24. _____, 2011, “El nudo arguediano”, en: *Centenario de José María Arguedas: sociedad, nación y literatura*, Lima, Universidad Ricardo Palma.
25. _____, 2013, “Padre de la teoría de la colonialidad del poder: entrevista de Eduardo Arroyo Laguna”, en: *Propuesta, Periódico de la Universidad Ricardo Palma*, Año XII, No. 92, s/p., tomado de: <www.urp.edu.pe/urp/pdf/anibal_quijano.pdf>.
26. _____, 2015, “La vasta empresa narrativa de *Todas las sangres*”, en: Carmen Pinilla (ed.), *Todas las sangres cincuenta años después*, Perú, Ministerio de Cultura.
27. REBAZA, Luis, 2017, *De ultramodernidades y sus contemporáneos*, Lima, Fondo de Cultura Económica/Casa de la Literatura Peruana.
28. ROCHABRÚN, Guillermo, 2015, “La reinención de Aníbal Quijano”, en: *Hueso Húmero*, No. 64, Lima, pp. 3-16.
29. SANTISTEVAN, Alejandro, 2016, “Imperialismo, diplomacia y enfrentamiento: Perú y Estados Unidos entre 1968-1970”, en: *Goliardos. Revista Estudiantil de Investigaciones Históricas*, No. 20, pp. 64-79.
30. VALLADARES, Manuel, 2018, “Aníbal Quijano: origen de su lucha contra el poder”, en: *Ojo Zurdo, Revista de Política y cultura*, Año 3, No. 6, septiembre, pp. 50-52.