

Improntas del marxismo de Mariátegui en la perspectiva de la «colonialidad del poder» de Aníbal Quijano

Segundo T. Montoya Huamaní

Con Mariátegui estaba constituyéndose, a mi juicio, por primera vez de manera explícita, un campo cultural original que no se agota en el modo eurocentrista de admisión y producción del movimiento marxista de conocimiento, (...). Este campo original implica que el logos y el mito no son, no pueden ser externos entre sí, sino contradictorios en un mismo movimiento intelectual en que la imaginación actúa con y a través del análisis lógico.

Aníbal Quijano

Intentaremos mostrar y traer al debate académico el análisis de las «improntas» en la lectura del sociólogo peruano Aníbal Quijano sobre el pensamiento y obra de José Carlos Mariátegui. Pues creemos que la perspectiva de la «colonialidad del poder» desarrollada por Quijano continúa en ciertos aspectos y se aparta en otros del marxismo de Mariátegui. Marxismo «re-descubierto» por Quijano en 1987 con la publicación de «La tensión del pensamiento Latinoamericano» y otros textos posteriores. En efecto, partimos de la hipótesis de que a través del «re-descubrimiento» y, por ende, «re-apropiación» crítica del marxismo mariateguiano opera un proceso intelectual de continuidad-discontinuidad o dicho en términos demasiado optimistas: «Quijano logra ir con Mariátegui, más allá de Mariátegui». De este modo su perspectiva abre un nuevo horizonte de significados, vocabularios y debates que enriquecen la tradición del pensamiento crítico latinoamericano, dando origen a una nueva perspectiva epistemológica que no solo reconoce la colonialidad como eje co-constitutivo de la modernidad, sino que además se enfrenta al eurocentrismo. En tal virtud, haremos un recorrido cronológico-analítico de las lecturas y re-lecturas de Quijano en base a cuatro textos esenciales —ubicados temporalmente entre 1979 y 1993— y tres ejes temáticos que se infieren de los mismos textos, a saber: 1) la crítica a la racionalidad eurocéntrica a través de la tensión entre «mito y logos»¹; 2) la tematización del concepto de «raza»² como base epistémica del poder colonial en lugar del deteriorado y limitado concepto de «clase social» de origen marxista ortodoxo europeo; y 3) la «heterogeneidad histórico-estructural»³ de los múltiples «modos de producción» que operan articulados en la economía peruana.

¹Cf. «La tensión del pensamiento latinoamericano», en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder / Aníbal Quijano; Op. Cit.*, pp. 700-703. También, Prólogo a la Antología de los *Textos Básicos* de José Carlos Mariátegui, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. IX.

² Cf. el texto «"Raza", Etnia y Nación en Mariátegui: Cuestiones Abiertas», ensayo publicado inicialmente por Quijano en José Carlos Mariátegui y Europa: El otro aspecto del descubrimiento. Lima: Ed. Amauta, pp. 167-188, 1992. Y posteriormente en *Op. Cit.*, pp. 757- 775.

³ Cf. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». *Op. Cit.*, pp. 777- 832.

Resulta comprensible que ambos pensadores puedan ubicarse en el espacio teórico o tradición denominada «pensamiento crítico», que supone el rechazo y abandono del mito de la «neutralidad valorativa», al reflexionar simultáneamente en términos intelectuales, morales, estéticos y políticos, en busca de una «racionalidad alternativa a la modernidad eurocéntrica» (Germaná, 2014b:74-75). Sin embargo, por varios motivos —que trataremos de identificar, más allá de los obviamente teóricos, temporales y biográficos—, Quijano propone y desarrolla su perspectiva crítica de la colonialidad del poder⁴; uno de los discursos teóricos más influyentes en América Latina y el mundo actual, cuyo «locus de enunciación»⁵ revela con asombro el tráfico geopolítico de epistemes del Sur al Norte, es decir, cruzamos en sentido contrario la gran frontera que divide al mundo. Pero, antes de continuar, recordemos brevemente la evolución intelectual de Quijano en palabras de Santiago Castro Gómez:

Ya en sus estudios en los años setenta sobre la emergencia de la identidad chola en el Perú, así como en sus trabajos de los ochenta sobre la relación entre identidad cultural y modernidad, Quijano había planteado que las tensiones culturales del continente debían ser estudiadas tomando como horizonte las relaciones coloniales de dominación establecidas entre Europa y América. Sin embargo, durante los años noventa Quijano amplía su perspectiva y afirma que el poder colonial no se reduce a la dominación económica, política y militar del mundo por parte de Europa, sino que envuelve también, y principalmente, los fundamentos epistémicos que sustentaron la hegemonía de los modelos europeos de producción de conocimientos (2005: 61-62).

A pesar de ser esquemática la descripción de Castro Gómez sobre la evolución intelectual de Quijano, nos permite identificar tres momentos de inflexión en su pensamiento: 1) etapa de exploración de la identidad chola⁶, 2) etapa de exploración de la tensión cultural⁷ (Europa-América Latina) y las relaciones de dominación y 3) etapa de la emergencia de la perspectiva de la «colonialidad del poder»⁸. No obstante, nosotros analizamos la evolución de su pensamiento en relación a las «improntas» que dejó el marxismo de Mariátegui, pues insistimos en la hipótesis de que Quijano no solo «re-descubre» a Mariátegui entre 1986 y 87⁹, sino que *va con* Mariátegui, *más allá* de Mariátegui. Además, sobre la recepción de

⁴ «Consiste en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario (...) La represión recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos y modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada (...)». Véase: Quijano, Aníbal, «Colonialidad y modernidad-racionalidad», en: Heraclio Bonilla (ed.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo/ Flacso/ Libri Mundi, 1992, p.438.

⁵ Cf. Walter Mignolo: «Desobediencia epistémica, pensamiento independiente y liberación descolonial», en YUYASKUSUN, N° 3, Lima, URP, 2010, p. 18.

⁶ Cf. «El cholo y el conflicto cultural en el Perú», texto escrito en 1964 y publicado en formato libro en 1980 junto al texto «Dominación y cultura»; Lima: Mosca Azul. posteriormente en varias versiones y fechas.

⁷ Cf. «Dominación y cultura», originalmente publicado en 1971 y después en formato libro por Mosca Azul en 1980; también, consulte «La tensión del pensamiento latinoamericano», inicialmente publicado en 1986 y posteriormente en varias versiones y fechas.

⁸ Recordemos que el concepto de «colonialidad del poder» aparece por primera vez según palabras de Quijano en su texto «Colonialidad y Modernidad/racionalidad», publicada en la revista Perú Indígena, vol.13, No 29 de 1991.

⁹Cf. «La tensión del pensamiento latinoamericano» (1986). *Op. Cit.*, pp. 697-703.

sus ideas cabe mencionar a los teóricos de la realidad social contemporánea que leen y dialogan *con* y *sobre* Quijano como Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Antonio Negri y Boaventura de Sousa Santos; no obstante, dentro del universo académico, Walter Mignolo ha sido su más entusiasta lector e influyente divulgador (Segato, 2014b: 35-37).

Pues bien, algunos escritos de Quijano –como se indicó– sobre el pensamiento de Mariátegui, serán analizados de manera cronológica-analítica. Así podemos evidenciar el despliegue crítico-propositivo de sus lecturas, comentarios y apreciaciones y, al mismo tiempo, hacer visibles los posibles los presupuestos e influjos del marxismo mariateguiano en la propuesta teórica sociológica de Quijano; y, por qué no, también discutir los aciertos, limitaciones o silencios de su ejercicio hermenéutico sobre el *corpus textual* del Amauta. Los textos seleccionados son cuatro –pero incluiremos otros como complementarios–, a saber: 1) el «Prólogo» a la edición de los 7 ensayos de Mariátegui, publicado por Quijano en la Biblioteca Ayacucho en 1979, el cual fue editado dos años después con el título de *Reencuentro y debate*; 2) «La tensión del pensamiento latinoamericano»¹⁰; 3) el «Prólogo» y la notas introductorias a la antología de los *Textos básicos*¹¹ de Mariátegui y, por último, 4) «"Raza", "Etnia" y "Nación" en Mariátegui: Cuestiones Abiertas»¹². A continuación presentamos un cuadro de resumen de las propuestas de cada texto.

Título	Año	Propuesta
«Prólogo» a la edición de los 7 ensayos de Mariátegui. Después, con el título <i>Reencuentro y debate</i> .	1979 y 1981	Se limita a censurar e invalidar las otras lecturas. «Dice lo que no es» sobre el marxismo del Amauta (definición negativa).
«La tensión del pensamiento latinoamericano»	1986 Y 1987	Quijano «re-descubre» a Mariátegui: surge una «perspectiva epistemológica» opuesta a la racionalidad instrumental-moderna y eurocéntrica a partir de la tensión entre <i>mito</i> y <i>logos</i> en las «meditaciones dialécticas» de Mariátegui.

¹⁰Cf. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder / Aníbal Quijano; Op. Cit.*, pp. 697-703.

¹¹Cf. *Textos Básicos*. Selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano. Colección Tierra Firme, Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. VII-XVI, 3-40.

¹²*Op. Cit.*, pp. 757-775.

<p>«Prólogo» y notas introductorias a la antología de los <i>Textos básicos</i> de José Carlos Mariátegui; «La modernidad, el capital y América Latina aparecen el mismo día» (entrevista, <i>ILLA revista del centro de educación y cultura</i>, N°10). Paralelamente desarrolla su concepto de «colonialidad del poder», en «Colonialidad y modernidad/racionalidad», <i>Perú indígena</i>, Vol. 13, N°29.</p>	<p>1991</p>	<p>Reproduce la idea una «perspectiva epistemológica» opuesta a la racionalidad instrumental-moderna y eurocéntrica; y aparece la noción de «heterogeneidad estructural» asociada a las lógicas de «desarrollo» o los diversos «modos de producción» que se articulan y se oponen dentro de una «totalidad social».</p>
<p>«"Raza", "Etnia" y "Nación" en Mariátegui: Cuestiones Abiertas»</p>	<p>1992</p>	<p>Mariátegui descubrió que las relaciones de poder entre «blancos», «indios», «negros» y «mestizos» no consistían solamente en relaciones de explotación, ni se originaban en ellas, sino que implicaban también fenómenos de otro carácter y de otro origen, como la idea de «raza».</p>

El primer texto *Reencuentro y debate* (1981) está compuesto de veinticinco capítulos de corta extensión. Nos ocuparemos principalmente del capítulo «Las cuatro caras de un mito» y, tangencialmente, de los capítulos «Los problemas en el marxismo de Mariátegui» y «Las fuentes del marxismo y la filosofía de la historia mariateguianos» porque es en estas comunicaciones donde Quijano nos advierte que la copiosa e inorgánica producción de ideas de Mariátegui a lo largo de evolución intelectual, «han dado lugar a varios y contrapuestos intentos de recuperación mistificadora de matices y áreas particulares de la obra mariateguiana, para distintos intereses político-sociales.» (Ibíd., 54). Es decir, las múltiples lecturas, relecturas y apreciaciones sobre su pensamiento dieron origen a un «mito» que para Quijano tiene «cuatro caras». Para efectos de una comprensión didáctica presentamos citas y un cuadro semántico que resume el contenido de «Las cuatro caras del mito», para luego hacer comentarios sobre la lectura de Quijano:

1. El que han procurado armar los representantes de las corrientes reformistas socializantes de las capas medias intelectuales, adversas al marxismo (...), fungiendo de la ala izquierda humanista (...). Dentro de esta vertiente unos como Augusto Salazar Bondy, (...) Otros, como Hernando Aguirre Gamio, (...) (Ibíd., 55).
2. Junto a aquellos, los representantes de las corrientes hoy democrático-burguesas como el APRA y nacionalistas como el «velasquismo» (Ibídem).

3. De otro lado, los seguidores y voceros del movimiento comunista fiel a la dirección moscovita, dentro y fuera del Perú han comenzado, desde hace algunos años, a desplegar un enérgico esfuerzo de divulgación de su particular memoria de la vida y obra de Mariátegui, (...) (Ibíd., 57).

4. Y para no faltar en esta lista, una parte de los trotskistas han comenzado su propia polémica con Mariátegui, acusándolo de ser responsable de la ampliación y consolidación del APRA en la dirección de las masas peruanas, (...) (Ibíd., 59)

Caras (posturas)	Lecturas (ideas)	Representantes	Origen social
Reformistas socializantes o humanista de izquierda	«Marxismo abierto de Mariátegui» Por influencia de Bergson, Sorel, Croce, etc.	Augusto Salazar Bondy	Clases medias (adversas al marxismo)
	«Mariátegui metafísico, irracionalista e idealista» Basado en la idea del mito y la voluntad agónica.	Hernando Aguirre Gamio	
Democrático-burgueses (APRA) y nacionalistas («velasquismo»)	«Gran intelectual,, pero alejado de la realidad»	Cox, Seoane	Clases medias («simpatizantes con el marxismo»)
	«bolchevique D'annunziano»	Heysen	
	«No dejó de ser aprista hasta su muerte»	Chang Rodríguez	

<p>Movimiento comunista PCP (moscovita-estalinista)</p>	<p>«Se minimiza los elementos de filiación no marxistas de Mariátegui»...</p> <p>«Se rescata la polémica Haya-Mariátegui»...</p> <p>«Se afirma que Mariátegui fundó el partido comunista»</p>		<p>Clases bajas y medias</p>
<p>Trotskistas</p>	<p>«Mariátegui amplió y consolidó al APRA en la dirección de las masas peruanas»</p>		<p>Clases bajas y medias</p>

Si como dice Quijano, estas «cuatro caras» (lecturas, posturas, imposturas, actitudes, perfiles, etcétera.) del mito en tanto ideología¹³, pues así lo da a entender Quijano al hablar de «mistificación», son intentos fallidos de «recuperación mistificadora» del pensamiento y obra de Mariátegui, y siendo el mito una idolología o la «falsa conciencia» que ocupa el lugar de la historia «objetiva». Entonces —nuestra mente inquisidora, curiosa y ávida de respuestas— se puede y debe preguntar: ¿Cuál es la cara «correcta»? ¿Cuál es la «verdadera conciencia»? ¿Cuál es la recuperación «fiel» y «objetiva» o «verosímil» del pensamiento del Amauta, doctor Quijano? Insisto sobre este punto, si la lectura de Quijano consiste en aseverar que no hay una lectura «correcta» o «válida» sobre el pensamiento de Mariátegui, pues todas persiguen o encubren intereses, por ende, son «fetichistas» o «mistificadoras».

Entonces, su lectura —se supone— es «fidedigna», «des-interesada», «correcta» y «válida». Sin embargo, si ese fuera el caso, su interpretación, que no es explícita todavía como veremos más adelante y, que tan solo se limita a censurar e invalidar las otras, al menos en esta comunicación del año 1979 y 1981, evidencia claras pretensiones e intereses de verdad y legitimación de su discurso; que al fin y al

¹³Cf. *El concepto de ideología en Marx*, libro donde el profesor Raimundo Prado Redondez sostiene: «Probablemente, en Marx y Engels, por primera vez aparece la palabra "ideología" en *La sagrada familia* (1845), con referencia al desprecio que Napoleón tenía por los "ideólogos". Poco después, en *La ideología alemana*, como diría Kolakowski, "la radicalidad de la concepción de Marx sobre la ideología se configura en confrontación con el neohegelianismo que pretendía subvertir el orden social mediante la crítica de las ideas" y esta posición tiene su representante típico en Max Stirner quien se proponía "vencer al mundo mediante un ataque en el terreno de las ideas". En *La ideología alemana* la palabra "ideología" aparece con mucha frecuencia (alrededor de 50 veces anota A. Naess). (...) En síntesis, en esta obra se da la primera definición general de "ideología" como reflejo invertido de las relaciones sociales, se señalan sus características y causas esenciales. (...)» Lima, Ed. Mantaro, 2008, pp. 62-72.

cabo son o parecen solo eso, pretensiones e ínfulas de tener la «lectura privilegiada» sobre el marxismo de Mariátegui. Basadas probablemente en su inconfesa y tácita filiación marxista mariateguiana. Pues como bien advierten Segato¹⁴ y Germaná¹⁵: «Quijano asume el legado mariateguiano» en varias de sus ideas. Por otra parte, volviendo al tema de los «rostros» del mito, Quijano interpela a Salazar:

(...) como Augusto Salazar Bondy, oponiéndose, (...) al «marxismo dogmático» (...), ha tratado de encontrar en Mariátegui lo que sería un «marxismo abierto», resaltando, como demostración presunta, la presencia del bergsonismo en su postura antipositivista; la idea del mito, de origen soreliano, en su concepción del mundo; y la huella del humanismo idealista del neohegelianismo de Croce o de Gobetti en la ideología mariateguiana (1981:54).

Si Quijano se opone a la caracterización de un «marxismo abierto» en Mariátegui, propuesta por el filósofo Augusto Salazar Bondy en su libro *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* de 1965¹⁶, aduciendo que no hay «pruebas suficientes» o son «meras suposiciones». No obstante, el mismo Quijano admite —en otro capítulo de su mismo texto *Reencuentro y Debate*— que son ciertas dichas «suposiciones»¹⁷, pero no menciona a Salazar por ninguna parte. Entonces, de ese modo podemos ver que, de cierta forma, se contradice:

En cambio la influencia de Sorel, y a través de él, principalmente, del Bergson de *La Evolución Creadora*, es mucho más directa en Mariátegui y éste no ocultó su inmensa admiración por el ideólogo del «sindicalismo revolucionario». De él toma la idea de mito social como fundamento de la fe y de la acción revolucionaria de las multitudes (...) (Quijano, 1981: 73).

Algo similar dirá de Croce y Labriola, basándose en lo que sostiene Robert Paris.

Es cierto, sin embargo, que Croce medió —como lo demuestra Paris— el conocimiento de Mariátegui acerca de Labriola y que la huella de su lectura, particularmente del *Materialismo Storico ed Economia marxistica* de Croce, es registrable en el modo mariateguiano de ensamblar la «metodología marxista de interpretación histórica» en una filosofía de la historia (1981:73).

Lo cual significa que las «suposiciones» de Salazar sobre la actitud de «apertura», que tuvo Mariátegui frente a las ideas «ajenas» al marxismo, y no por ello despreciables, como las de Bergson a través de Sorel¹⁸ y, Croce; y con ellas,

¹⁴Cf. «Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder». En *Descolonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*. Editorial Universitaria Ricardo Palma, 2014b, p.35-71.

¹⁵Cf. «Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la restructuración de las ciencias sociales en América Latina». *Op. Cit.*, pp. 73-99.

¹⁶Cf. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Fondo Editorial del Congreso de la República (reedición de la anterior de 1965), 2013; también, «Un “salvador” de Mariátegui», Lima, Textual, N° 5y 6, diciembre 1972.

¹⁷ Cf. «Las fuentes del marxismo y de la filosofía de la historia mariateguianos», en *Reencuentro y Debate*, Lima, Mosca Azul, 1991, pp.72-80.

¹⁸ Cf. «Vidas paralelas: Zulen y Mariátegui. Análisis de las posibles Aproximaciones discursivas y vivenciales», en: *En torno a Pedro Zulen. Selección y estudios complementarios*, Lima, Fondo Editorial de San Marcos, 2014, pp. 109-112.

específicamente la noción de «marxismo abierto» en el pensamiento de Mariátegui son a *grosso modo* convincentes, y no por eso dejan de ser ambiguas¹⁹. Sin embargo, Quijano no lo acepta, —de ninguna manera—; pero al no aceptarlo, termina de cierta forma contradiciéndose. Pues si acoge y confirma la «demostración presunta» de Salazar, entonces debería también aprobar la noción de un «marxismo abierto». Quizá entre Quijano y Salazar hubo disputas personales, ideológicas que los enfrentaron²⁰, más allá de la discusión sobre si la noción de un «marxismo abierto» es válida o no. Sobre el tema, resulta necesario dejar que Mariátegui «hable» por sí mismo y esclarezca esta disputa a favor o quizá en contra de Salazar. En *Defensa del marxismo*, se lee lo siguiente:

A través de Sorel el marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios, que se satisfacían, en el campo filosófico, con el historicismo más chato y el evolucionismo más pávido (1985: 21).

Del fragmento citado diremos que es meridianamente clara la idea de «asimilación» y con ella de «apertura» del marxismo de Mariátegui, pues para incorporar *algo* (corrientes y doctrinas «ajenas» al marxismo) hay que *abrirse* al encuentro de ese *algo*. De este modo, un pensamiento o doctrina cualquiera que sea se nutre, enriquece y vigoriza; dando lugar a un pensamiento «biológicamente» vivo, que

¹⁹ Recordemos las críticas esgrimidas por Dessau, Prado, Depaz y Quijano hacia Salazar por el «revisiónismo» y la «pérdida del carácter revolucionario» que la noción de un «marxismo abierto» implicaba, además de la «ambigüedad» y la «supuesta de demostración» de la influencia de Bergson y Sorel en Mariátegui.

²⁰ Creemos que Quijano formuló una serie de críticas implícitas al filósofo Augusto Salazar Bondy —entre otras razones— por su concepción elitista-estatista de la cultura de la dominación y su «respaldo» al gobierno de Velasco de 1969 a 1974, en calidad de Miembro de la Comisión de la Reforma Educativa. Las críticas, en sus «notas sobre el problema de la participación cultural», muestran una «polémica» desconocida; las notas (ensayo) se publicaron originalmente en la *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, N°1, Santiago de Chile, 1971. Posteriormente en 1980 será publicado por Mosca Azul Editores —edición que consultamos para este pie de página— en formato de libro con el título *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Como primera observación, Quijano dirá tácitamente que Salazar y los teóricos de la dependencia se contradicen, pues: «Los técnicos desarrollistas, en los países subdesarrollados, diseñan planes destinados a ser ejecutados por el Estado, sin preocuparse tampoco de si los elementos sociales concretos de un determinado Estado conducirán a la realización de los planes otorgándoles implícitamente una condición neutra, meramente técnica, como si no formara parte principal él mismo de una estructura de subdesarrollo, y como si éste no correspondiera, por eso mismo a una política de subdesarrollo, p.17. Como segunda observación, Quijano le critica el proceder de sus análisis, pues Salazar asume el contexto histórico-social como algo dado y abstracto, y la cultura como a priori: «Al formular sus cuestiones en un espacio social abstracto, históricamente indeterminado, quienes así proceden no pueden evitar identificar a priori a esta cultura (o a esta sociedad y a este Estado) con la cultura (o la sociedad o el Estado). El contexto histórico-social concreto se asume, pues, como dado, no como algo a cuestionar en el punto mismo de partida.» p. 18. Como tercera observación, Quijano le critica el enfoque «elitista-intelectualista de la cultura, bajo cuyos supuestos se elaboraron» los conceptos de «público» y «no-público» y sus correlativos de «cultura oficial» y «cultura no-oficial»; además, lo critica por no comprender que el Estado es el «agente social menos idóneo para el desarrollo, cambio y elaboración libre de una cultura». Es decir, «una tecno-burocracia, especialmente cuando tiende a ser autoritaria y conservadora.» pp. 18, 44.

conserva su vitalidad a través de esta operación «fagocitadora»²¹ como diría Kusch, a riesgo de «morir» estancado y olvidado. En consecuencia, la posición de Quijano es opuesta a la de Salazar, a pesar de los «contrasentidos» en los que cae inadvertidamente el sociólogo. Es decir, estaría a favor —suponemos provisionalmente— de un «marxismo cerrado» y dogmático, que no asimila ideas ajenas a la doctrina porque si lo hace, entonces, produce un execrable «revisiónismo». Pero, resulta que la suposición no es válida ya que esa lectura corresponde a los partidarios del movimiento comunista oficial (PCP) y Quijano nunca lo fue en su trayectoria intelectual y política; aunque mostró su filiación ideológica favor del marxismo de corte mariáteguiano en la década de los 60, 70 y 80, como puede corroborarse al leer la revista *Sociedad y Política*. En consecuencia, nos preguntamos, ¿qué postura asume Quijano, acaso «un marxismo del justo medio» entre los dos supuestamente extremos? Pues, si no comparte la lectura del «humanista de izquierda» Augusto Salazar Bondy, de los nacionalistas, velasquistas, apristas, trotskistas y estalinista, entonces, ¿cuál es su lectura? La respuesta es desconocida, dado que para entonces todavía no formulaba un concepto que caracterice o defina al marxismo de Mariátegui —me refiero únicamente al «Prólogo» de los *7 ensayos* de Mariátegui, que publicó la Biblioteca Ayacucho en 1979 y que se editó dos años después con el título *Rencuentro y debate*—. Además, no olvidemos que intenta tomar «distancia», sin lograrlo, de las «cuatro caras» del mito, dando origen, creemos nosotros, a una quinta «cara», que «se oculta», que «no se deja ver»; pero que «es la suya» y consiste en decir, por último, lo que no es el marxismo de Mariátegui o que las «cuatro caras del mito» son falsas (una típica *definición negativa* y, por ende, insuficiente). Por otro lado, en el segundo texto seleccionado «La tensión del pensamiento latinoamericano»²² —que a diferencia de la lectura anterior no solo es crítica o se queda en la *definición negativa*, sino que es audazmente propositiva—. Creemos que Quijano «re-descubre» a Mariátegui —quizá como Dussel lo hace con Marx— pues, como mostraremos, sostiene, entre otras cosas, que el interés por estudiar a Mariátegui, a pesar de los años, radica no solo en la vastedad, el carácter multifacético, la densidad y complejidad de su obra; sino en algo más importante todavía: en la «enorme aptitud para admitir lecturas nuevas, todo el tiempo, cada vez que hay un recodo importante en la historia de América Latina.» (2014a: 697).

Luego, dirá que Mariátegui es el marxista más ilustre de la historia de América Latina porque realiza los descubrimientos científicos sociales mayores de su tiempo, aunque en esta comunicación no dice cuáles son. Más adelante se detiene a reflexionar sobre la «ambigüedad mariáteguiana»²³ descubierta por Robert Paris a través de un estudio riguroso del proceso de formación ideológica de Mariátegui. El problema es que en el pensamiento del Amauta, no todo es marxista, pues hay «influencias» o presupuestos sorelianos, freudianos, bergsonianos, nietzscheanos,

²¹ Cf. *Op. cit.*, 2004, p. 70. Recuperado de: <https://debatesurgentes.files.wordpress.com/2014/08/josc3a9-carlos-maric3a1tegui-y-roldolfo-kusch-notas-para-un-estudio-comparativo.pdf>.

²² Fue leído en el Coloquio «¿Marx para qué?», convocado por la Sociedad Portorriqueña de Filosofía, Río Piedras, abril de 1986 y publicado en Hueso número (Lima) N° 22: 106-113, jul., 1987

²³ Cf. «Mariátegui: Un «sorelismo» ambiguo» de Robert Paris, en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* de Aricó, J. (1978). Ediciones Pasado y Presente. México: Siglo XXI, pp. 155-161. También, «La formación ideológica de Mariátegui», en *Mariátegui en Italia*, Lima, Editora Amauta, 1981, pp.79-114.

etcétera. Pero, «¿qué implicancia tiene esto en el debate marxista en América Latina?» Es justamente lo que intentará, a continuación, proponer Quijano. Él afirma que Mariátegui articula dos aspectos esenciales del marxismo:

Mariátegui ensambla con idéntica adhesión y fuerza, lo esencial de algo llamable una apuesta marxista para el conocimiento de la realidad. Pero, al mismo tiempo, una filosofía de la historia cuyo contenido y cuya orientación eran, explícitamente, religiosas y metafísicas. De algún modo también esos eran los fundamentos que hacían de este hombre una personalidad con una excepcional capacidad de autonomía intelectual en América Latina y, en particular, dentro del marxismo (2014a: 698).

Quijano se refiere: 1) a su método científico de interpretación de la realidad y 2) a su filosofía de la historia de contenido y orientación metafísica. Concepciones propias de un hombre audaz y autónomo dentro del horizonte marxista; además sobre el hecho de que siendo marxista, tenga al mismo tiempo inclinaciones metafísicas. Se ha «sostenido que es un problema de índole psicológico», sin embargo para Quijano, estas explicaciones son banales y no tocan la cuestión de fondo. Más bien, sostiene que con Mariátegui se estaba forjando una dimensión cultural que no se reduce al modo eurocéntrico de producir epistemes e implica que el *logos* y *mito* se enfrenten, articulen y operen dentro de un mismo proceso reflexivo globalizante. Veamos lo que dice:

Con Mariátegui estaba constituyéndose, a mi juicio, por primera vez de manera explícita, un campo cultural original que no se agota en el modo eurocentrista de admisión y producción del movimiento marxista de conocimiento, (...). Este campo original implica que el *logos* y el *mito* no son, no pueden ser externos entre sí, sino contradictorios en un mismo movimiento intelectual en que la imaginación actúa con y a través del análisis lógico (...) (2014a: 700).

Aquí podemos notar como Quijano reflexiona sobre la posibilidad de un «campo cultural» o «perspectiva epistemológica» opuesta a la racionalidad instrumental-moderna y eurocéntrica —«perspectiva» que formará parte nuclear de su teoría crítica de la «colonialidad del poder»— a partir de la tensión entre *mito* y *logos* en las «meditaciones dialécticas»²⁴ de Mariátegui. Párrafos después, Quijano admite que sus propuestas solo son sospechas e hipótesis de trabajo, que a su juicio hay que explorar y tematizar con profundidad, pero a pesar de eso, creemos nosotros que, Quijano «vuelve» a Mariátegui y «re-descubre» inicialmente, a través de él, la crítica al eurocentrismo. Asimismo, sostiene que la tensión entre las perspectivas cognoscitivas del *mito* y *logos* no se limitan al marxismo de Mariátegui, sino que se extienden a todo el pensamiento latinoamericano marcado por sus tradiciones eurocéntricas de origen histórico colonial. No olvidemos que entre 1986, 1991²⁵ y

²⁴ Porque para Quijano la relación de tensión entre «*logos* y *mito* no son, no pueden ser extremos entre sí, sino contradictorios en un mismo movimiento intelectual en el que la imaginación actúa con y a través del análisis lógico para constituir el conocimiento como representación global o globalizante en movimiento (...)». Cf. «La tensión del pensamiento latinoamericano», *Op. cit.*, p. 700.

²⁵ Veamos en orden cronológico los textos publicados por Quijano de 1986 al 1991: «La tensión del pensamiento latinoamericano» de 1986, (Coloquio Marx ¿Para Qué?, Sociedad Puertorriqueña de Filosofía), La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico, Ríos Piedras, Año XXXIV, N° 131, 132,133, enero-septiembre; *Modernidad, identidad y*

adelante, Quijano publicó escritos donde reflexiona sobre los conceptos de «eurocentrismo», «heterogeneidad estructural» y «colonialidad del poder»—. Es decir, el eurocentrismo no es una mera «pose intelectual» o «moda filosófica pasajera», sino una «perspectiva cognoscitiva» que hunde raíces en las relaciones de poder coloniales desde la conquista o quizá con el descubrimiento de América. Que ésta es la especial tensión del pensamiento latinoamericano constreñido normalmente por sus tradiciones eurocentristas procedentes de la formación histórica de origen colonial que no se agota hasta hoy (2014a: 700). En ese sentido el «realismo mágico arguediano» de la literatura, representa un movimiento de subversión cultural no solo en la estructura narrativa, sino como proyecto cultural a largo plazo contra el modelo eurocéntrico de producción de conocimientos (2014a:701).

Ahora bien, si los intelectuales pretenden estudiar la especificidad onto-histórica de Latinoamérica, no es posible proceder solamente con el andamiaje epistemológico y metodológico de origen eurocentrista. Al respecto, Quijano cree que nos urge «una opción de lectura diferente (de Marx) a partir de esta experiencia latinoamericana». Opción de relectura que realiza Dussel por su cuenta entre 1967 y 1977, es decir, a partir del exilio mexicano comienza una «relectura sistemática de Marx», que lo llevará a descubrir el marxismo como «marco teórico complementario». Sin embargo, Raúl Fornet-Betancourt define la posición «marxista» de Dussel como una «estación provisoria» en su evolución crítica que supera sus propios puntos de vista anteriores y que por eso caracteriza como «el camino de Dussel de Lévinas a Marx». Además, es necesario recuperar la capacidad de penetrar la historia de Marx; pero, ese proceder implica «liberar al propio Marx de su eurocentrismo» porque no cabe duda de que estuviera operando en Marx algo que no terminó de corregir, un movimiento eurocentrista de reflexión, que la mayoría de sus seguidores continuaron (2014a:702). Al respecto José Aricó sostiene que hay dos afirmaciones sobre las que se apoya la creencia en el «eurocentrismo» de Marx como poderosa explicación de la indiferencia marxiana por América Latina, a saber: 1) reconocimiento de una generalizada ignorancia de la realidad latinoamericana por parte de los europeos, y 2) las reflexiones de Marx sobre las sociedades no capitalistas, dependientes y colonizadas fueron siempre circunstanciales y contradictorias. Sin embargo, Aricó refuta los argumentos en los que se apoyan estas creencias, pues por un lado «desde mediados del siglo XVIII, la reflexión sobre el carácter de la Indias (habitantes, climas, razones de su “atraso”) está instalada en el centro mismo del constitución de una «ciencia general del hombre»

utopía en América Latina, en 1988, Lima: Sociedad y política Ediciones; «La nueva heterogeneidad estructural de América Latina» en 1989, Sonntag, H. R. (ed.): *¿Nuevos temas nuevos contenido? Las ciencias sociales en América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad y UNESCO; «Paradoxes of Modernity in Latin America», *International Journal of politics, Culture, and Society*, en 1989, Vol. 3, N°2, Winter, pp. 147-177; «Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina», *Revista de sociología*. Lima: Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias sociales, Universidad de San Marcos, Vol. 6, N°7; «La razón del Estado», Urbano, H. y Lauer, M. (eds.: *Modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas»; «Estética de la utopía» en 1990. Hueso Húmero, Lima, diciembre, N° 27; «La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día», entrevista por Nora Velarde. ILLA. N° 10, Lima, pp.42-52; y «Colonialidad y modernidad/racionalidad», *Perú Indígena* en 1991-92, Vol. 13, N° 29. Lima (republicado en Bonilla, H., comp.: *Los conquistados. 1942 y la población indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo/Libri Mundi/FLACSO-Ecuador.

como ideología eurocéntrica de la civilización vinculada al proceso de colonización. Y por otro, «un conocimiento más detenido del conjunto de la obra marxiana» echa por tierra estas creencias «pues contradice lo pensado y escrito por Marx», por lo que si admitimos una separación entre capitalismo «desarrollado» y capitalismo «colonial», esto nos conducirá a silenciar e invalidar partes fundamentales del «sistema teórico de Marx y de su perspectiva metodológica» (2010: 91-100). En consecuencia, para Aricó, el «eurocentrismo» en Marx es «paradójico», aunque sus argumentos señalan que más bien es una «falacia» o «creencia habitual». Aunque para Santiago Castro Gómez, se trata por el contrario del «punto ciego de Marx» que consiste en:

(...) aferrarse a una visión teleológica y eurocéntrica de la historia para la cual el colonialismo es un fenómeno puramente *aditivo* —y no *constitutivo*— de la modernidad. Lo que constituye verdaderamente a la modernidad es el capitalismo, que se expande desde Europa hacia el resto del mundo, de modo que para Marx el colonialismo aparecía, más bien, como un «efecto» vinculado a la consolidación del mercado mundial. En Marx no existió la idea clara de que el colonialismo pudiera tener algún tipo de incidencia fundamental a nivel, por ejemplo, de las prácticas ideológicas de la sociedad (en especial de la práctica científica) ni, mucho menos, que pudiera jugar un papel primario en la emergencia del capitalismo y de la subjetividad moderna. Por eso la explicación del colonialismo se agotó para Marx con la utilización de categorías filosóficas («falsa conciencia»), económicas («modo de producción») y sociológicas («lucha de clases») (2005b: 19).

No obstante, Quijano define el eurocentrismo en otros términos: «(...) perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo.» (2014a: 798). Pero no olvidemos que todo eurocentrismo presupone, evidentemente, un etnocentrismo, aunque no cualquiera —el chino, azteca, hindú, cristiano o musulmán eran etnocentrismos regionales—, en cambio «en la modernidad el etnocentrismo europeo fue el primer etnocentrismo “mundial” (el eurocentrismo ha sido el único etnocentrismo mundial que conoce la historia: universalidad y europeísmo se tornan idénticos; esta falacia reduccionista es de la que debe *liberarse la filosofía*).» (Dussel, 2006:66). Además, cabe enfatizar el hecho de que antes de la modernidad, «Europa no era todavía propiamente Europa» en tanto centro del «Sistema Mundo», para usar la expresión de Wallerstein, sino simplemente el mundo cristiano-occidental periférico (Mignolo, 2001:23). Por lo tanto, no se trata de si Marx y los europeos reflexionaron sobre América Latina o Simón Bolívar, sino de —«la falacia reduccionista»— elevar a la categoría de universal, verdadera y privilegiada la perspectiva cognoscitiva de los europeos como consecuencia del patrón mundial de poder colonial-moderno.

Por último, Quijano propone no quedarse en la lectura unilateral y sesgada de Mariátegui que enfatiza el cientificismo y racionalidad instrumentales europeos (*logos*) en desmedro de la dimensión metafísica (mito). Pues no podemos penetrar a fondo la realidad latinoamericana, sin la fuerza de un movimiento de pensamiento latinoamericano que —ya existe y— permita articular las dos dimensiones (*logos*-

mito) que el eurocentrismo formalizó y categorizó como opuestos polares (2014a:703). Pero, ¿cuál es esa corriente de ideas en América Latina? No lo dice.

Ahora analicemos el texto número tres: el «Prólogo» a la antología de los *Textos básicos* de Mariátegui (1991). Al comenzar, aclara Quijano que el presente estudio no se propone aumentar lo dicho y escrito por él en el verano de 1978 y —se refiere a la primera comunicación que analizamos, titulada «Prólogo» a los *7 ensayos* y, posteriormente, con la rúbrica *Reencuentro y debate*— publicado en el Perú por Mosca Azul en 1981. Se interesa, como veremos, por hacer más visible el desenvolvimiento crítico de la reflexión de Mariátegui. En tal virtud, señala que el variado repertorio temático de las obras del Amauta está atravesado por dos ejes principales, ya conocidos: el artístico-literario²⁶ y el político-sociológico. Luego, nos recuerda que la «narrativa mariateguiana ha demostrado esa aptitud de producir nuevas lecturas» en cada recodo o convulsión de la historia. Pero, como él mismo asevera son ideas que ya manifestó. Es decir, que con Mariátegui emerge:

(...) un modo de conocer, que se constituye por la unidad tensional entre dos paradigmas que la cultura dominante —la manera eurocéntrica de la modernidad— desune y opone como inconciliables: el logos y el mito. Esa tensión está activa en la intersubjetividad latinoamericana desde el comienzo; es parte de su especificidad histórica, el rastro cultural original en América Latina que impregna, cada vez más, el arte, la narración, la poesía, el imaginario cotidiano de los dominados (Quijano, 1991: IX).

En esto reside la vitalidad y autonomía intelectual de Mariátegui y su diferencia con otros marxismos ya que en él encontramos «una matriz alternativa de las opciones eurocentristas de investigación y de revolución de la sociedad» (Ibídem). Asimismo, Quijano señala que la perspectiva cognoscitiva de Mariátegui no puede, de ningún modo, ser interpretada bajo estos cuatro sentidos —aunque no explica por qué, pues lo da por entendido—, a saber: 1) la «heterodoxia», 2) la pluralidad de sus fuentes filosóficas²⁷ que la enriquecen, 3) la adhesión al mito soreliano, 4) por la relación entre sus creencias religiosas y sus ideas sociológicas. Luego, vincula el «proceso de reflexión mariateguiana» con Walter Benjamin no solo por la singular «tensión de una racionalidad» que se aparta del reduccionismo —de la racionalidad instrumental eurocéntrica—, sino también porque en los dos la revolución es pensada como redención (1991: X). Además, no era solamente un rasgo específico de una subjetividad personal, declarar su fe y apoyarse en Bergson-Sorel, sino en efecto: (...) la subjetividad mariateguiana hace parte de una veta más amplia, de un universo intersubjetivo que se constituye en el proceso de la cultura latinoamericana de ese periodo como alternativa a la que imponía lo criollo-oligárquico (1991: X). En suma, se trata de una «racionalidad distinta» que ya

²⁶ Es un lugar común sostener que la mayor producción escritural de Mariátegui, casi en un 70 %, es de temas artísticos-literarios asociados a su etapa pre-marxista («Edad de piedra») y marxista.

²⁷En este aspecto se basa la interpretación del historiador Augusto Ruiz Zevallos sobre el marxismo de Mariátegui en clave posmoderna. Para él, es la actitud teórica de Mariátegui que surgió de su gran amplitud de lecturas filosóficas, especialmente de los pragmatistas como William James, por lo que Mariátegui comienza una reflexión que se «emparenta» o «sintoniza» con las ideas posmodernas. Obviamente, Quijano y, muchos otros estudiosos del pensamiento de Mariátegui no estarían de acuerdo. Aunque, López Soria y Valdivia Cano sí proponen lecturas que van por esa línea de investigación. Véase: *Op. cit.*, 2007, p.1-10.

algunos logran identificar como «indoamericana». Por otro lado, retomando el tema de la singularidad o excepcionalidad del pensamiento y obra de Mariátegui en la actualidad, Quijano sostiene:

(...) es el empleo de categorías elaboradas en la versión eurocéntrica de la racionalidad moderna, pero redefinidas por su inserción dentro de una perspectiva de conocimiento radicalmente distinta de la que dominaba, entonces, entre los marxistas europeos y, sobre todo en el estalinismo internacional. Es decir, no solo, ni tanto, porque tales categorías se aplican —como dice la jerga de la vulgata marxista— a una realidad distinta, ya que esa redefinición se ejerce lo mismo para la propia realidad europea (1991: XI).

Queda claro entonces: la excepcionalidad y la vigencia del pensamiento de Mariátegui radica en re-significar las categorías marxistas europeas por el hecho de inscribirse en una «perspectiva epistemológica otra» que busca no *la* «aplicación» —como equivocadamente defienden estalinistas, maoísta, trotskistas, etcétera— del marxismo a Latinoamérica (copiar un modelo teórico pre-concebido para Europa y hacerlo encajar a una realidad compleja, heterogénea y periférica como Perú y América Latina), sino —que apelando a un vocabulario y enfoque distinto— intentar «traducir», «fagocitar», «inculturizar», «naturalizar», «des-centrar» o «aperturar epistemológica y críticamente»²⁸ el marxismo a la realidad latinoamericana. Además, los intelectuales apelaron a la diferencia entre Europa y América Latina como argumento para enfrentarse al eurocentrismo, por ejemplo Haya con su tesis del *Espacio, Tiempo Histórico*: «Pero es con Mariátegui que puede ser registrado el paso de una actitud a toda una perspectiva cognitiva, aunque no es claro si esto fue el producto de una elaboración consciente. No fue, en todo caso, sistemática» (1991:XI). Resulta que Haya se quedó solo en la mera actitud comparativa-diferenciadora y, un tanto, anti-europeísta. Pero, no fraguó una perspectiva epistemológica —en tanto «modo de conocer y producir conocimiento»— que lo «separa» del racionalismo instrumental eurocéntrico, como sí lo hizo Mariátegui, aunque no fuera probablemente consciente, mucho menos riguroso ni metódico:

(...) la presencia de todas las dimensiones de la totalidad social, todo el tiempo. El conocimiento racional del mundo no excluye la relación poética —mágica en ese sentido— con él. Por el contrario, es parte de tal conocimiento, ya que el mundo sería ininteligible de otro modo, o lo sería solo de modo muy parcial y reduccionista. (...) Esa manera de conocer, más que las proposiciones puntuales, es lo que hace que textos como «Esquema de la evolución económica», «punto de vista antiimperialista» o «El profesor Canela» y «Defensa del disparate puro», no solamente pertenezcan a la misma mano y a la misma manera de relacionarse con el mundo, sino que hayan mantenido después de sesenta años, cada cual a su modo, su reconocida vitalidad (Ibídem).

²⁸Noción y vocabulario que proponemos en nuestra tesis —para obtener el grado de licenciatura en la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, el mes de setiembre del 2016— como lectura alternativa y articuladora que se sitúa en un horizonte de significado opuesto al eurocentrismo y a las interpretaciones propias de ese «materialismo simplicista y elemental de ortodoxos catequistas» sobre el pensamiento marxista de Mariátegui.

Otra vez, Quijano subraya la idea de que la permanencia de Mariátegui, entre nosotros, consiste en la «perspectiva epistemológica» que articula *logos* (análisis racional y científico) y *mito* (sensibilidad artística y metafísica) dando origen a una «manera de conocer», y no tanto las aseveraciones estrictas que podemos encontrar en algunos de sus libros. También, reflexión sobre cómo la «perspectiva cognoscitiva», que surge con Marx, pierde su fuerza por el influjo de la teoría organicista de la sociedad en la idea de «formación social». En cambio, Marx imprime inequívocamente en sus análisis un carácter histórico a la «formación social». Leamos lo que dice:

No es únicamente la imposición de la secuencia histórica europea como universalmente válida, lo que fue royendo y mutilando el potencial del modo de conocimiento que da sus primeros pasos en Marx. Se trata, asimismo, de las implicancias del evolucionismo positivista sobre la idea de totalidad social. Mientras que en Marx, no obstante los límites aludidos, hay una insistencia en el carácter histórico de esa totalidad, en el discurso marxista posterior a su muerte el positivismo impone la imagen organicista de la totalidad, como más tarde el estructuralismo impondrá la imagen sistémica de la totalidad (1991:XII).

A continuación Quijano se opone a la idea de que una «formación social» sea homogénea y que su configuración obedezca a una lógica unidireccional, universal e invariante²⁹. Por el contrario, una «formación social» concreta como el Perú o Latinoamérica es «heterogénea» y se rige bajo sus propias lógicas continuas y discontinuas de «desarrollo»³⁰ que no es unilineal, mucho menos universal y a priori. Aquí aparece la reveladora noción de «heterogeneidad estructural»³¹ asociada a las lógicas de «desarrollo» o los diversos «modos de producción»³² que

²⁹ Esta lógica del curso del desarrollo civilizatorio forma parte del «mito fundacional de la versión eurocéntrica de la modernidad». Es decir, de ese mito se origina la perspectiva evolucionista de movimiento y cambio unilineal de la historia humana. Cf. *Op. cit.*, p. 800.

³⁰ Es pertinente mostrar como Dussel analiza el concepto de «desarrollo (*Entwicklung*)» en la ontología hegeliana, pues para él juega un papel central: «Es el que determina el movimiento mismo del «concepto (*Begriff*)» hasta culminar en la «Ideal» (desde el Ser indeterminado hasta el Saber Absoluto de la *Lógica*)». El «desarrollo (*Entwicklung*)» es dialécticamente lineal; es una categoría primeramente ontológica (hoy sociológica, pero deseamos retomar su origen filosófico propiamente dicho), más en el caso de la Historia Mundial. Dicho «desarrollo», además, tiene una dirección en el espacio: «La historia universal va de Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el Fin de la Historia Universal. Asia es el comienzo.» Por lo tanto, para Hegel, América Latina y África quedan fuera de la historia mundial, y Asia en un estado de «inmadurez». Cf. *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «Mito de la modernidad»*. Bolivia: Biblioteca Indígena. Colección: Pensamiento crítico, 2008, pp. 16-17.

³¹ Como bien lo sostiene Quijano: «La experiencia histórica demuestra sin embargo que el capitalismo mundial está lejos de ser una totalidad homogénea y continua. Al contrario, como lo demuestra América, el patrón de poder mundial que se conoce como capitalismo es, en lo fundamental, una estructura de elementos heterogéneos, tanto en términos de las formas de control del trabajo-recursos-productos (o relaciones de producción) o en términos de los pueblos e historias articulados en él. En consecuencia, tales elementos se relacionan entre sí y con el conjunto de manera también heterogénea y discontinua, incluso conflictiva.» Cf. *OP. Cit.*, p. 803.

³² Creemos que Quijano al hablar de «heterogeneidad estructural» —de los modos de producción— se estaría basando en uno de los párrafos más significativos e intuitivos de los 7 ensayos sobre el «carácter de nuestra economía actual», a saber: «Apuntaré una constatación final: la de que en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un

se articulan y se oponen dentro de una «totalidad social» específica en torno al capitalismo como «patrón de poder mundial»³³. Confrontemos lo que dice:

La idea de totalidad histórica excluye la posibilidad de que una lógica única presida la constitución y el proceso histórico de una totalidad social concreta, puesto que ésta es históricamente heterogénea y no puede sino estar integrada por varias y diversas lógicas. Ellas se articulan, ciertamente, producen una estructura y se ordenan en torno de una lógica de conjunto y en ese sentido forman también una continuidad; pero al mismo tiempo, en el mismo movimiento, no pueden dejar de ser diversas y discontinuas. Se trata de la articulación de diversos, inclusive antagónicos, discontinuos, en una estructura conjunta, la cual, por lo mismo, no puede tener ni finalidad, ni sentido, ni secuencias, anteriores a su propia historia. La historia es resultado de la interacción entre todos estos heterogéneos elementos, (...) (Quijano, 1991: XII).

Por último, el texto número cuatro «"Raza", "Etnia" y "Nación" en Mariátegui: Cuestiones Abiertas»³⁴. El autor comienza con un esbozo preliminar y esquemático de su perspectiva crítica de la «colonialidad del poder», cuya formulación precisa y categórica aparece en su célebre comunicación «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina» (2000), pero el concepto de «colonialidad del poder» aparece por primera vez en el texto «Colonialidad y modernidad-racionalidad»³⁵ (1991: 92), según la versión del propio Quijano en su artículo «¡Qué tal raza!»³⁶. Pues bien, la colonialidad define una estructura de poder mundial cuyos ejes fueron dos: 1) económico (la articulación de diversas relaciones de producción y 2) cultural (emergencia de nuevas identidades históricas (indios, negros, blancos, mestizos). Es decir, no se trata solamente del «establecimiento de relaciones sociales materiales nuevas», sino también de la «formación de nuevas relaciones sociales intersubjetivas» (2014a: 757). De ahí que, racismo y etnicismo que inicialmente se producen en América hace 500 años y reproducen después al resto del mundo colonizado, se conviertan en el fundamento de las relaciones de poder entre Europa y América. «Extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial. En otros términos, la colonialidad no ha dejado de ser el carácter central del poder social actual» (2014a:758).

suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada. Cf. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Mariátegui Total. Tomos 2. Lima: Editora Amauta, 1994, p. 56.

³³ Quijano sostiene que «el actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global de la historia conocida». En varios sentidos específicos: 1) están articuladas todas las formas históricas de control de las relaciones sociales; 2) cada ámbito de la existencia social está bajo la hegemonía de una institución; 3) entre cada una de las instituciones existe una relación de interdependencia; 4) en fin, este patrón de poder mundial es el primero que cubre a la totalidad de la población del planeta. *Op. Cit.*, pp.792-793.

³⁴ Ensayo publicado inicialmente por Quijano en *José Carlos Mariátegui y Europa: El otro aspecto del descubrimiento*. *Op, cit.*, p. 757-775.

³⁵ Cf. Heraclio Bonilla (ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*.pp.437-447.Bogota: Tercer Mundo Editores. (Originalmente publicado en 1991 en *Perú Indígena*, 13).

³⁶ Cf. (1998) 2000. *Revista venezolana de economía y ciencia sociales*. (1):141-152. (originalmente publicado en 1998 en *Familia y cambio social*. CECOSAM, ed. Lima, Perú).

Queda claro, entonces, que las nuevas identidades históricas emergen con el «descubrimiento» de América y con ella se establece una categoría mental nueva, la idea de «raza». Al respecto es pertinente recordar, las reveladoras intuiciones sobre las que Mariátegui se mostraba escéptico al precisar en qué medida —pero no lo negaba, pues es un hecho sin precedentes— el capitalismo es resultado del descubrimiento de América hecho por Colón. Además advierte que no hay modernidad sin el descubrimiento de América, pues la racionalidad-moderna-ilustrada-liberal-burguesa y europea no solo se alimenta —acumulación originaria de capital, encomiendas, reducciones, servidumbre, etcétera.— de la colonización, sino que de cierto modo se «constituye» y «determina» epistemológica e históricamente desde 1492:

América ingresó a Europa cuando Colón la reveló a Europa. Es imposible decir exactamente en qué medida, la civilización capitalista —anglo-sajona y protestante— es obra de este navegante mediterráneo y católico. ¿Católico? El descubrimiento de América es el comienzo de la modernidad: la más grande e infructuosa de las cruzadas. Todo el pensamiento de la modernidad está influido por este acontecimiento. ¡Imposible enjuiciarlo en un acápite, por apretado y denso que sea! La Reforma, el Renacimiento, la Revolución liberal ide cuantas cosas habría que hablar! Hasta la última gran especulación intelectual del Medioevo, La Ciudad del Sol, la utopía comunista de Tomás Campanella, aparece influida por el descubrimiento de América (Mariátegui, 1979:163).

Prueba de ello es que los vencedores inician un debate histórico crucial sobre la naturaleza humana de los aborígenes aunque para Dussel la «disputa de Valladolid consiste en “cómo se entra” a la “comunidad de comunicación”, para usar la expresión de K.-O. Apel.»³⁷, y como fueron adquiriendo en la colonia la identidad de «europeos» y «blancos». Las otras identidades fueron asociadas al color de la piel, «negros», «indios» y «mestizos» (Quijano, 2014a: 759). «Sobre esta base de “superioridad racial” de los “europeos” fue admitida como «natural» entre los integrantes del poder. Dado que el poder se configuró también como una colonización del imaginario, los dominados no siempre pudieron defenderse con éxito de ser llevados a mirarse con el ojo del dominador.» (Ibíd., 760). Pero con el tiempo la categoría de «raza» va admitiendo la imagen de que la diferencia entre europeos y no-europeos son históricas y no de «naturaleza». «Los franceses, por su parte, acuñaron la palabra “etnia” durante su dominación cultural sobre África para

³⁷ «Paradójicamente, el razonamiento del humanista y moderno Ginés de Sepúlveda termina por caer en el irracionalismo, como toda la modernidad posterior, por la justificación del uso de la violencia en lugar de la argumentación para la inclusión del Otro en la “comunidad de comunicación”. Todo esto fundado en un texto del Nuevo Testamento, en la parábola de aquel señor que después de invitar a muchos, al fin obliga o “compele” (*compelle*) a entrar a los pobres al banquete preparado. San Agustín había dado una interpretación especial a esta parábola, y lo recuerda Ginés: (...) los invitados no quisieron venir y el padre de familia dijo al siervo: con presteza recorre las plazas y las calles de la ciudad e *introduce* a los pobres (...) Todavía hay lugar. Y dijo el señor al siervo: sal por los caminos y los campos y obliga (*compelle*) a las gentes a entrar hasta que se llene mi casa (...). Ginés de Sepúlveda interpretó este texto en el sentido de que “compeler” podía significar hasta usar la violencia de la guerra para pacificar, para que posteriormente, ahora sí, “procuren iniciarlos e imbuirlos en la religión cristiana, la cual no se transmite por la fuerza, sino por los ejemplos y la persuasión. Es decir, el proceso de inclusión o de participación en la “comunidad de comunicación” es violento, pero una vez “dentro de ella” se ejerce la racionalidad argumentativa.» Cf. 1492 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”* de Enrique Dussel. Bolivia: Biblioteca Indígena, 2008, pp. 69-70.

dar cuenta de las especificidades y diferencias culturales entre los pueblos africanos.» (Ibíd., 763). «Europa» como centro hegemónico se define dentro de la formación del mundo colonial y es parte del proceso de configuración de la racionalidad que funda la modernidad. Lo cual implica que el nuevo modo de producir conocimiento no pueda ser elaborado al margen de las experiencias, ideas imágenes y prácticas sociales atravesadas por la «colonialidad del poder». De ahí que la «racionalidad/modernidad eurocéntrica se establece, por eso, negando a los pueblos colonizados todo lugar y papel que no sean el de sometimiento, en la producción y desarrollo de la racionalidad.» (Ibíd., 766).

Además, el «Estado-nación» es la versión eurocéntrica de racionalidad y modernidad y agente central y decisivo. Sobre el pensamiento de Mariátegui hay una intriga no resuelta en los debates. Quijano se refiere al uso de las categorías «raza» y «etnia», y al vínculo de la idea de «raza» con la «cuestión nacional». Advierte que Mariátegui se negó a usar la categoría de «etnia» para discutir el problema del «indio» en América Latina. Pero no tuvo reparo en el uso de la categoría «raza»; no obstante, sobre este tema sus ideas no son claras. Quijano se limita a sugerir ciertas pistas, pues son cuestiones no resueltas todavía ya que se requieren más estudios específicos sobre las fuentes intelectuales de Mariátegui. La genealogía de la categoría de «etnia» se remonta a los años previos a 1930, pues «estaba haciendo su ingreso en la problemática antropológica, por medio de los franceses, y sobre todo respecto de las poblaciones africanas colonizadas.» En ese ambiente intelectual, «Mariátegui no podía dejar de sentirse lejos de los atractivos del concepto de "etnia"» (2014a: 771). No ocurre lo mismo con el concepto de «raza» pues no era recusada, pero había llegado a ser una palabra equívoca ya que la vinculaban o identificaban con civilización. Para Quijano, estas son quizá las versiones que recoge Mariátegui de su viaje por Europa, sobre todo en el debate del «materialismo histórico» centroeuropeo. Será después de la muerte de Mariátegui que el término «raza» se volverá un lugar común, y bandera ideológica de corrientes, como el nazismo. Más adelante, Quijano descubre que en Mariátegui la categoría de «raza» involucra dos dimensiones, a saber: 1) físicas- biológicas y 2) desarrollo civilizatorio (económico). Veamos lo que dice:

«Raza» sería una categoría bidimensional. Mienta al mismo tiempo las características físicas y el estado de desarrollo civilizatorio. Y aunque no hay ninguna indicación acerca de las relaciones entre ambas dimensiones de la categoría, la última de ella está, ante todo, vinculada a la relaciones de producción (Ibíd., 772).

Entonces, para Mariátegui, la importancia de la primera dimensión física- biológica de la categoría «raza» radica en que permite al imperialismo explotar la mano de obra barata de las «razas indígenas». Sin embargo, «la influencia del factor raza se acusa evidentemente insignificante al lado de la influencia del factor económico». Pues lo dice Mariátegui para oponerse a la idea de una superioridad racial del indio y de su presunta misión racial en el «renacimiento americano». No obstante, no podemos pasar por alto la agudeza y las audaces intuiciones que tiene Mariátegui – y que Quijano incorpora a su perspectiva crítica de la colonialidad– para identificar que las relaciones de sujeción entre «blancos», «indios», «negros» y «mestizos», no son en principio solo de explotación económica de la fuerza de su trabajo, incluso no se originan en ella o por ella, sino que revelan otra procedencia, de

orden intersubjetivo: la categoría de «raza». Ya que para Quijano el constructo «raza» se convirtió en el primer criterio fundamental para la clasificación social de la población mundial. De tal manera que las «nuevas identidades históricas», producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a los roles y lugares en la «nueva estructura global del control del trabajo». Es decir, «ambos elementos raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era dependiente el uno del otro para existir o para cambiar» (2014a: 780-781).

De todos modos, con su reconocida perspicacia, Mariátegui logró observar que el «problema indígena» no podía ser resuelto sin la liquidación del gamonalismo y la servidumbre. Al mismo tiempo, puso también al descubierto que las relaciones de poder entre «blancos», «indios», «negros» y «mestizos», no consistirían solamente en relaciones de explotación, ni se originaban en ellas, sino que implicaban también fenómenos de otro carácter y de otro origen, como la idea de «raza» (Ibíd., 773).

Sin embargo, para Quijano la categoría de «raza» tiene efectos de poder socioculturales, políticas y epistémicos, a saber: 1) «la disolución de una realidad heterogénea y diversa en un discurso homogeneizador»; y 2) no percibir el complejo «raza», «racismo», «etnia», «etnicismo» como un problema que dificulta el debate actual de la «colonialidad del poder». Quijano, también considera necesario redefinir la categoría de «nación», pues así la sacamos de su matriz eurocéntrica aunque por el momento no le parece viable. O quizá una aniquilación total de la diversidad «étnica», para producir una nueva «etnicidad global» o una única «nacionalidad» en términos eurocéntricos.

Por esa razón, es necesario recordar que el «problema indígena» se planteó para resolver en términos «raciales» la «cuestión nacional». Por ejemplo: «Los liberales argentinos y los chilenos se decidieron por el exterminio de la «raza india» para tener una población «nacionalmente» homogénea. Porque es obvio que no se trataba de una homogenización cultural (...)» (Ibíd.,: 775). Por último, Quijano sostiene que todo esto apunta a la necesidad de abrir otra vez estos temas y sacar a la luz sus orígenes y el carácter de las categorías que aún controlan el pensamiento de los pueblos originados en la violencia de la dominación colonial. En suma, es un problema de identidad en donde radican las claves de América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

- CASTRO, Santiago (2005a). *La hibrys del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- DUSSEL, Enrique (2006). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 5º ed., Madrid: Editorial Trotta.
- (1994). «El marxismo de Mariátegui como "Filosofía de la Revolución», en *Anuario mariateguiano*, Vol. VI, Nº 6. Lima: Editora Amauta.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2001). *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México: Universidad de Nuevo León-Plaza y Valdez Editores.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (2003). *Temas de educación*. Lima: Editora Amauta

- (1994). *Mariátegui Total*. Tomos 2. Lima: Editora Amauta.
-(1979). *La novela y la vida*. Siegfried y el profesor Canella. Lima: Editora Amauta.
- MIGNOLO, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- MONTOYA, Segundo (2015). «Improntas mariateguianas en Augusto Salazar Bondy», en el libro *Repensado a Augusto Salazar Bondy. Homenaje por los 90 años de su nacimiento*. Lima: UNMSM.
- (2013). «Vidas paralelas: Zulen y Mariátegui. Análisis sobre las posibles aproximaciones vivenciales y discursivas», en el libro *En torno a Pedro Zulen. Selección de escritos y estudios complementarios*. Lima: UNMSM.
- QUIJANO, Aníbal (1992). «Colonialidad y modernidad-racionalidad», en: Heraclio Bonilla (ed.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo/Libri Mundi/FLACSO-Ecuador.
- (2014a). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*; selección a cargo de Danilo Assis Clímaco; 1era ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- (2014b). *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*. Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder. Universidad Ricardo Palma. Lima: Editorial Universitaria.
- (1997). «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», en *Anuario Mariateguiano*. Vol. IX, N°9.
- (1991). José Carlos Mariátegui. *Textos Básicos*. Selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano. Colección Tierra Firme, Lima: FCE.
- (1981). *Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui*. Lima: Mosca Azul Editores.
- (1980). *Dominación y Cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- (1979). *Problema agrario y movimientos campesinos*. Lima: Mosca Azul Editores.
- PRADO, Redondez, R. (2008). *El concepto de ideología en Marx*. Lima: Ed. Mantaro.
- RESTREPO E., AXEL R. (2010). *Inflexión de colonial: Fuentes conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- SALAZAR, BONDY (2013). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.