

El ejercicio del pensar

#48

Febrero 2024

**Aníbal Quijano
y la permanencia
del marxismo**

PRIMERA PARTE

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Víctor Hugo Pacheco Chávez
Verónica Renata López Najera
Danilla Aguiar
Leandro Galastri

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Historia y coyuntura:
perspectivas
marxistas**



El ejercicio del pensar : Aníbal Quijano y la permanencia del marxismo no. 48 / Víctor Hugo Pacheco Chávez ... [et al.] ; coordinación general de María Elvira Concheiro Bórquez ... [et al.] ; editado por Luis Alvarenga ; Carlos Pérez Segura ; Jaime Ortega Reyna. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2024.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-719-3

1. Entrevistas. 2. Marxismo. 3. Racismo. I. Pacheco Chávez, Víctor Hugo. II. Concheiro Bórquez, María Elvira, coord. III. Alvarenga, Luis, ed. IV. Pérez Segura, Carlos, ed. V. Ortega Reyna, Jaime, ed.

CDD 306.42

PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres,

Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina. Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Coordinadores del Grupo de Trabajo

María Elvira Concheiro Bórquez

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

Universidad Nacional Autónoma de México

México

elvira.concheiro@gmail.com

Marcelo Starcenbaum

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales

Universidad Nacional de La Plata - Consejo Nacional de

Investigaciones Científicas y Técnicas

Argentina

mstarcenbaum@gmail.com

Patricia Flor De Lourdes González San Martín

Observatorio de Participación Social y Territorio

Universidad de Playa Ancha

Chile

plgonzal@upla.cl

Equipo Editor

Luis Alvarenga

Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

lalvarenga@uca.edu.sv

Carlos Pérez Segura

Instituto de Formación Política de Morena

carlosperseg@gmail.com

Jaime Ortega Reyna

Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

gtmarxismo@gmail.com

Coordinadores #48

Segundo Montoya Huamani

Víctor Hugo Pacheco Chávez

Facebook: <https://www.facebook.com/Herencias-y-perspectivas-del-Marxismo-Gt-Clacso-159187474621120>

Agradecemos a Rodrigo Quijano Pimentel por la autorización para reproducir los textos de Aníbal Quijano



Contenido

- 5** Introducción
El espectro de Quijano

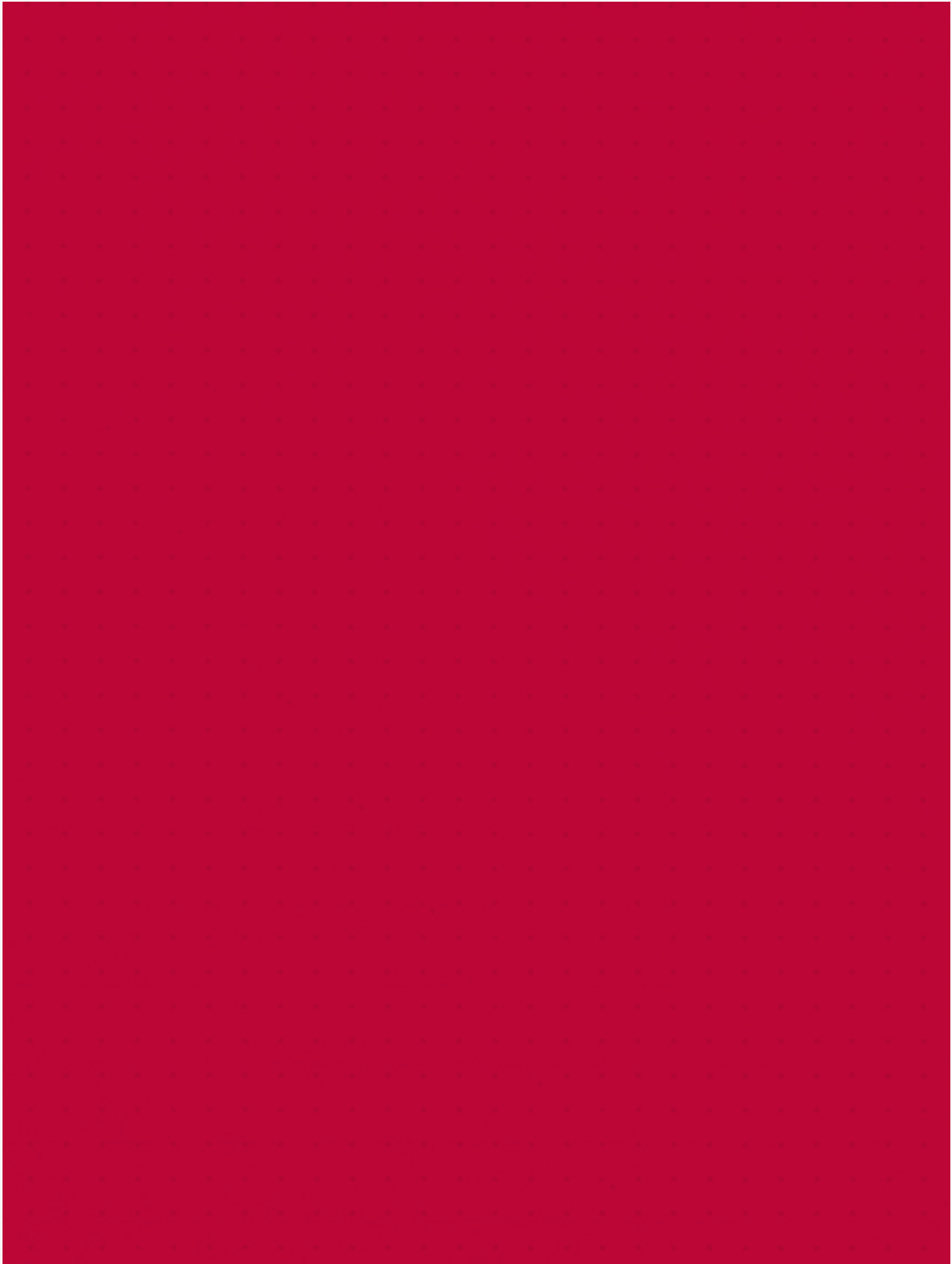
ARCHIVO

- 9** Perú. A cuatro años de un
proyecto de reforma
Entrevista a Aníbal Quijano
Rolando Cordera
Salvador Hernández

DOSSIER

- 21** Aníbal Quijano y el marxismo
Víctor Hugo Pacheco
- 31** Cruces, divergencias y
oposiciones en los estudios
decoloniales y la tradición
marxista
Verónica Renata López Nájera
- 40** Quijano, o marxismo e a
epistemología do racismo na
América Latina
Danilla Aguiar
Leandro Galastri







Introducción

El espectro de Quijano

Con la muerte del sociólogo e historiador marxista peruano Aníbal Quijano, el 31 de mayo de 2018, el vigoroso y excepcional “movimiento de su reflexión” se detuvo para siempre. A partir de ese momento lo vivido, senti-pensado, dicho, escrito y no escrito por Quijano —en tanto facetas de un solo y único proceso— adquieren la figura fantasmagórica de un espectro intelectual de izquierda notable que trasciende incluso al autor: el “espectro de Quijano”.

Naturalmente la vida y obra de Quijano está a la espera de estudiosos dispuestos a desarrollar su pensamiento, sobre todo la última etapa en torno a la colonialidad del poder, como lo vienen haciendo algunos intelectuales a través de apuestas teóricas sugerentes: la colonialidad del ser, la colonialidad del saber, etcétera. Sin embargo, toda posibilidad de desarrollo teórico o político del pensamiento y acción de Quijano implica una operación previa de reconstrucción del complejo e inadvertido “movimiento de su reflexión” en sus diferentes etapas, sub-etapas y “desplazamientos epistemológicos”. Operación previa de reconstrucción, profunda y detallada, que hasta ahora nadie ha realizado.

Diversas son las propuestas que intentan trazar rutas, itinerarios, ciclos, etapas, periodos o coordenadas sobre la vida y obra de Aníbal Quijano. Asimismo, grandes son los esfuerzos teóricos de reconstrucción del “movimiento de su reflexión”. No obstante, la mayoría de lecturas son esquemáticas y fragmentarias; además giran en torno a su última etapa,

olvidando las anteriores. Se enfrentan a un gran impasse: lo que ganan en amplitud, lo pierden en profundidad y criticidad; y viceversa.

Los textos reunidos en este dossier representan un esfuerzo por salir de este impasse y avanzar guiados por el “espectro de Quijano”, abriendo nuevas rutas, sugiriendo nuevas lecturas y reviviendo viejas promesas. El “espectro de Quijano” revive no sólo ideas y experiencias del pasado, sino el espíritu revolucionario de una época histórica que nos interpela como horizonte de lucha que está abierto. Sabemos que cuando el espectro regresa quien vuelve y quien lo revisita no son los mismos, hay una pluralidad de sentidos que se pueden disputar, pero hay algunos temas problemas fundamentales que siguen operando porque la sociedad en la que se mueven tanto el uno como aquellos otros no ha finiquitado del todo. Los problemas de la heterogeneidad, del peso de las economías populares, de los efectos del colonialismo, del racismo, de la opresión del género, del eurocentrismo, por mencionar algunas cuestiones. Aunque por supuesto que también hay problemáticas fundamentales, que de alguna manera ya Quijano las trazaba y sobre las que habrá que pensar en otro momento como la crisis de patrón del poder capitalista y la crisis ecológica, la sociedad actual es un monstruo con estas dos cabezas.

El presente dossier trata de interpelar a ese espectro de Quijano que nos asedia en estos tiempos en los cuales, como dijera León Rozitchner: “Cuando el mundo no sabe qué hacer, la filosofía no sabe qué pensar”. Decía Quijano que el quehacer intelectual era plantear las preguntas correctas para entender los fenómenos que tenemos enfrente. Interpelar a este espectro es a la vez tratar de pensar las tendencias políticas que se están moviendo actualmente en la región latinoamericana. Por ello, iniciamos este dossier recuperando un texto de Quijano poco conocido y publicado en la década de 1970 en el suplemento *La cultura en México*, en el cual da un panorama de las tendencias revolucionarias. Le sigue un texto de Victor Hugo Pacheco que plantea la manera en que se puede ver la utilización del marxismo en la obra de Quijano, marcando líneas de

continuidad entre la producción realizada en dicha década y la posterior etapa de la discusión sobre la colonialidad del poder.

Con un ejercicio de mayor contraste entre ambas etapas, Verónica R. López sitúa la problemática de colonialismo y marxismo como parte de una vuelta en la producción teórica latinoamericana actual. Por su parte, Danilla Aguiar y Leandro Galastri discuten la manera en que Quijano recupera la figura de José Carlos Mariátegui y apuntan que si bien el pensamiento contemporáneo latinoamericano no es hostil a cierta tradición marxista, tampoco sostiene la necesidad de pensar el sujeto histórico del cambio, pues no consideran como parte fundamental de su reflexión el antagonismo entre capitalismo y socialismo. Deni Alfaro detalla en su texto la recuperación política que hace Quijano del Amauta para señalar las tensiones políticas que motivaron a Quijano a pensar el lugar de Mariátegui en la configuración de las tendencias revolucionarias de la región.

Cerramos este dossier con un texto que nos parece esencial para mostrar cómo Quijano, lejos de abandonar a rajatabla el pensamiento de Marx, mantiene parte de su herencia, de ese otro espectro del que ya hablaba Derrida, para pensar las tensiones dialécticas de dicha herencia.

ARCHIVO

El ejercicio del pensar
Número **48** · Febrero 2024



Perú. A cuatro años de un proyecto de reforma

Entrevista a Aníbal Quijano¹

Rolando Cordera
Salvador Hernández

Aníbal Quijano es el sociólogo peruano más notorio del momento. Sus trabajos sobre los problemas de la dependencia y la marginación en América Latina lo ubican de modo definitivo en los primeros lugares de la nueva ciencia latinoamericana. En la actualidad enseña en la Universidad de San Marcos y participa activamente en el Centro de Investigaciones Sociales (CEIS) de la Ciudad de Lima. Su libro más reciente, Nacionalismo, militarismo y neoimperialismo en el Perú, constituye el acercamiento más lúcido hecho hasta ahora del llamado “caso peruano”.

P.- El proyecto de reforma sostenido por el régimen militar peruano va a cumplir en octubre próximo cuatro años de vida. ¿Cuál es el saldo de dicho proyecto? ¿Se puede afirmar que, por encima de la retórica y de la publicidad, el proyecto militar ha tenido efectos importantes en materia política y económica? De ser así ¿cuáles serían los efectos más relevantes?

R.- Tras un primer periodo –que dura aproximadamente desde octubre de 1968 hasta mediados de 1971— en que se implanta un régimen de pretensiones arbitrales entre las clases y se producen medidas de contenido pluriclasista y de orientación nacionalista inconsecuente y limitada,

¹ Este texto apareció en *La Cultura en México. Suplemento de Siempre*, N° 561, 8 de noviembre de 1972.

el gobierno militar ha venido depurando cada vez más su contenido de clases hasta llegar en este año a una clara coordinación de su política con los grupos más avanzados y más avizores de la burguesía nativa e imperialista. Las principales medidas de política económica en este año son de contenido definitivamente burgués, lo que explica la acentuación de los acuerdos con la inversión y el financiamiento imperialista, así como el crecimiento de la represión contra los sectores populares.

Desde el punto de vista del orden de la sociedad peruana, el régimen militar ha realizado tres importantes reformas: la reforma agraria, la reforma de la empresa capitalista, la reforma educacional. A partir de este año, están dando los pasos necesarios para cumplir una cuarta: la reforma del Estado.

La reforma agraria es, de lejos, la de mayor profundidad. Implica la erradicación de las bases de poder de la moribunda burguesía oligárquica, la homogeneización de la composición económico-social e ideológica de la burguesía nativa centrada en el sector urbano-industrial de la sociedad, y la modificación de las relaciones de los trabajadores agrícolas con el resto de la clase dominante.

La reforma de la empresa capitalista consiste en la creación de las “comunidades laborales” en la industria fabril, en la minera y en la pesquera. Estas “comunidades” implican la extensión limitada de la propiedad accionaria de la empresa a los trabajadores y la participación limitada de éstos en la administración, bajo las normas propias del régimen capitalista, en condición de socios. El propósito explícito es el fortalecimiento de las empresas por medio del incremento de la reinversión de las utilidades y de la productividad, así como por el esfuerzo de persuadir a trabajadores que sus intereses son, en adelante, idénticos a los de los capitalistas, para adormecer la conciencia de clase y evitar las presiones reivindicativas de corto y de largo plazo.

La reforma de la educación, apenas iniciada, busca una salida a la crisis educacional del sistema por medio de la modernización del contenido y de los métodos de enseñanza para educarlos a las necesidades profesionales e ideológicas de la nueva estructura capitalista en marcha, y por la sistematización de las relaciones entre los varios niveles del aparato educacional.

La reforma del Estado se trata de llevar a cabo por la imposición de un diseño de corte corporativista, que implica la segmentación de las clases y su articulación vertical en organizaciones gremiales policlasistas, en que los explotadores y explotados son “integrados”, en cada área funcional o de actividad económica. Estas organizaciones son autoritariamente sometidas a la tutela del Estado, que de ese modo obtendría el control de las organizaciones de los trabajadores. La burguesía no tiene problemas, pues se integra en y con el Estado, y son las clases dominadas y ante todo el proletariado, las que son impedidas de organizarse y desarrollarse automáticamente frente a la burguesía y frente al Estado. Para estos propósitos el régimen militar ha creado un aparato con el nombre de Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS) con el cobertura ideológica de buscar una “democracia social de participación plena”, que rechaza las necesidades de partidos políticos porque de hecho las Fuerzas Armadas tienden a actuar como el partido único, y usan el SINAMOS, entidad estatal, como su brazo de manipulación sobre las masas.

Desde el punto de vista de las relaciones con la burguesía imperialista, el régimen militar trata de eliminar la modalidad de “enclave” con que operaba la inversión extranjera, en la cual se fundaba el carácter semicolonial de la economía peruana, reemplazando esa modalidad por un sistema de asociación entre burguesía monopolista internacional y el Estado Nacional-Dependiente, y de someter a esa bisagra básica las relaciones entre la burguesía nativa. De esa manera, el régimen militar peruano está consiguiendo una modificación importante en la posición del país en la cadena imperialista. La inversión imperialista, bajo las nuevas modalidades de asociación con el Estado, se amplía y el sistema internacional de

intermediación financiera del capitalismo está ampliando también sus créditos y facilidades al régimen militar. Es interesante descartar que eso ocurre en el momento mismo en que enfrenta al Gobierno Popular de Chile, la burguesía imperialista y su aparato financiero están pasando a un bloqueo abierto y a la agresión contra el comercio internacional de ese país.

Se puede decir que, en conjunto, las medidas de reforma del régimen militar están estableciendo las bases de una nueva estructura capitalista en el Perú, marcada por la reducción de las relaciones precapitalistas de producción, la expansión de las formas modernas del capitalismo, la expansión del área del capitalismo, la incorporación de elementos neocapitalistas en las relaciones de empresarios y trabajadores, la eliminación del enclave en la dominación imperialista, y la estrecha asociación entre el capital estatal y el capital internacional.

P.- Se dice que la evolución del régimen militar puso en crisis a la izquierda marxista peruana. ¿Cómo se manifestó dicha crisis? ¿Cuál ha sido la evolución de la izquierda en estos cuatro años?

R.- Para entender la situación actual de la izquierda marxista en el Perú, es necesario recordar que después de la muerte de José Carlos Mariátegui en 1930, ni el marxismo ni las organizaciones políticas que se reclamaban de él tuvieron en este país un desarrollo importante y que sólo en el curso de la última década lenta y dificultosamente ese movimiento ha comenzado a fortalecerse.

El Partido Comunista era pequeño y de vida precaria, y los grupos trotskistas eran aún más inorgánicos y reducidos. Bajo el impacto de la revolución cubana, la radicalización de importantes fracciones del movimiento estudiantil y el surgimiento de reducidos núcleos intelectuales que se orientaron hacia el marxismo, produjeron la aparición de nuevos grupos políticos como el MIR y el ELN, de filiación castrista, que poco después promoverán las guerrillas siendo destruidas en la acción; Vanguardia

Revolucionaria, una agrupación con intenciones autonomistas frente a las orientaciones provenientes de la URSS, de Cuba o de China, no logró elaborar un proyecto político coherente ni eficaz. De su lado, algunos núcleos trotskistas se agrupan bajo el liderazgo de Hugo Blanco entre 1957 y 1964, constituyendo el FTR y apoyando la acción de Blanco en la organización y movilización del campesinado del sur del país. La represión y la prisión de Blanco en 1962 desarticulan ese movimiento. La ruptura chino-rusa produce la escisión del Partido Comunista y la adhesión de amplios grupos juveniles, estudiantes sobre todo, a la tendencia prochina, pero sin programa definido.

Cuando se produce el golpe militar de octubre de 1968, la izquierda marxista estaba, pues, en un periodo de formación y buscando ensayar las varias opciones de desarrollo político que se derivaban de la influencia castrista de aquel momento, de la orientación soviética, maoísta y trotskista. La derrota del MIR y del ELN había debilitado completamente la influencia castrista en la izquierda peruana; la tendencia prochina se había, a su vez, dividido en dos tendencias y la cariocinesis del movimiento trotskista internacional cobraba aquí todos sus resultados.

Era, pues, visible la debilidad de la izquierda marxista en el Perú, desde el punto de vista de sus concepciones, de su investigación apenas comenzada sobre la realidad peruana; de su incipiente organización, de su escasa presencia entre las masas trabajadoras de la ciudad, pues su arraigo principal se situaba entre el estudiantado universitario, algunos sectores del campesinado, y en menor medida entre el proletariado industrial.

Habría sido ocioso esperar que, en tales condiciones, la izquierda marxista peruana estuviera en capacidad de analizar desde el comienzo y de manera acertada al nuevo régimen militar, con sus rasgos arbitrales y sus medidas pluriclasistas. El desconcierto fue, sin duda, el principal resultado en el pensamiento, y las vacilaciones entre el oportunismo reformista y el sectarismo dogmático, su secuela en la acción. Pero a quienes acusan a la izquierda socialista del Perú de estos defectos, es justo enrostrarles el

hecho de que toda la izquierda latinoamericana e internacional mostró frente a este régimen las mismas debilidades y mientras que en el Perú el desconcierto ha terminado y va terminando la vacilación de la acción, fuera no se podría aún seriamente alegar lo mismo.

Tras un primer periodo de desconcierto y de vacilaciones, que produjo numerosas divisiones en el seno de sus organizaciones, la izquierda revolucionaria peruana está actualmente en un momento de redefinición y de maduración. En lo fundamental ello se expresa por: 1) la aplicación y fortalecimiento de la investigación marxista de la realidad peruana e internacional, que permite el desarrollo del pensamiento y de la metodología marxista en el país, y las bases de conocimientos e ideas para una discusión política no puramente ideológica de los problemas del desarrollo de la lucha de clases y del movimiento socialista revolucionario en el Perú; 2) un esfuerzo vigoroso y real de des-dogmatización, de des-sectarización, y de automatización del pensamiento y la práctica frente a los principales centros internacionales de influencia y control sobre la izquierda; 3) el debilitamiento de las posiciones y estilos de acción que no estén ligados de manera orgánica al desarrollo político de las masas de trabajadores, y el esfuerzo de ampliar y consolidar la vinculación con éstas, de contribuir a su conciencia de clase, desde las bases mismas, abandonando el estilo burocrático heredado de las épocas apristas y estaliniana.

P.- En algunos países de América Latina parece darse un replanteamiento profundo en cuanto a la táctica y estrategia de la izquierda revolucionaria, replanteamiento que apunta hacia una crítica al foquismo y los que podríamos llamar una “vuelta de Lenin”. ¿Qué se piensa en el Perú de dicho proceso?

R.- En efecto, dentro y fuera de América Latina, pero especialmente aquí, la evaluación aún no terminada de la experiencia de la última década, obliga a la izquierda revolucionaria a un enérgico y profundo replanteamiento de sus alternativas estratégicas y tácticas. Se podría afirmar que,

en general, en esa década el movimiento revolucionario de estos países estuvo marcado por la influencia del castrismo y su pugna contra el reformismo, con una decisiva impregnación empirista y voluntarista. Esa marca pone de manifiesto que, durante ese periodo, el foco sociológico de esos movimientos fue, principalmente, la pequeña burguesía radicalizada y que la participación efectiva de las masas de trabajadores fue limitada.

El castrismo hizo en América Latina una contribución fundamental, aparte de la propia revolución cubana: la ruptura de las bases ideológicas -no tanto teóricas- y psicosociales del reformismo y burocratismo de los movimientos de izquierda tradicionales, colocando por primera vez el problema del poder como un problema concreto frente a las masas y los revolucionarios y desencadenando con su ejemplo victorioso la imaginación y la acción tras ese objetivo. No obstante, el empirismo y el voluntarismo, que eran sus rasgos dominantes, no permitieron que su acción se fundiera con el desarrollo político de las propias masas y no estimularon la reorganización del aparato teórico concreto sobre el curso de la lucha de clases y de las modificaciones en la estructura del imperialismo capitalista contemporáneo. Pero bajo su influencia se han producido importantes innovaciones tácticas, modos nuevos de movilización de las masas en algunos casos, y la crítica y asimilación de la experiencia de todo ese periodo tiene que aprender a rescatar todas esas posibilidades y no sólo a liberarse del simplismo de sus esquemas de acción.

Por eso mismo, una posible “vuelta a Lenin” no puede significar ya la simple adhesión irrestricta a cada una de las proposiciones concretas de Lenin en materia de organización, de estilos de acción o de mecanismos de movilización y educación política. La revolución latinoamericana cuenta en cada país y en el conjunto de ellos con su propia rica experiencia histórica, cuya asimilación crítica y maduración tiene que ser la base real del desarrollo revolucionario del próximo periodo. *La “vuelta a Lenin” sólo puede ser, válidamente, una asimilación de su metodología de análisis y de formulación de alternativas para la acción, de su indeclinable*

vigilancia del proceso histórico concreto, del carácter de clase de cada posición y de cada medida concreta, de su inflexibilidad teórica en el punto de vista del proletariado, combinada con una capacidad de flexibilidad táctica precisamente hecha coherente y justa en función de un eficaz análisis teórico del curso concreto de la lucha de clases; de un estilo de acción permanentemente mantenido en el terreno de las masas, de la confianza de ellas, contra todas las tentaciones de voluntarismo por encima de ellas, pero aferrado a una voluntad concreta de buscar el poder para los trabajadores y no las migajas del reformismo burgués, pequeño burgués u obrero.

Por eso, también, no es suficiente el estudio del *¿Qué hacer?* y la discusión abstracta de las virtudes formales del modelo allí propuesto; ahora es indispensable un estudio profundo de la historia real del partido y la lucha de los bolcheviques, así como de la experiencia contemporánea de la construcción de los movimientos revolucionarios dentro y fuera de América Latina. En definitiva, Lenin encontró la alternativa eficaz para la construcción del partido y de la lucha de las masas a partir del estudio concreto de las circunstancias históricas de cada día en la lucha de clases en Rusia y Europa, y no a la inversa por la aplicación de un modelo abstracto construido desde fuera de la realidad concreta. Los cambios sustantivos en su propio modelo después de la revolución de 1905 son el supremo ejemplo de esta metodología.

P.- *¿Cuáles son las perspectivas del reformismo militar peruano y, junto a ellas, cuáles las de la izquierda?*

R.- Al mismo tiempo que el régimen militar ha venido depurando su contenido de clase colocándose cada día más en el marco de los intereses de la burguesía, los más avanzados sectores de los trabajadores mineros y urbano-industriales están fortaleciendo su resistencia a la imposición del corporativismo, a la ideología de la conciliación de clases y a las concesiones a la inversión imperialista, presionando sobre las propias organizaciones sindicales y políticas de orientación socialista-reformista

como el PCP y la dirección actual de la CGTP que ese partido controla, hasta el punto de que estas direcciones se han visto obligadas recientemente a condenar públicamente la acción “antilaboral y antiobrera” del SINAMOS y el aumento de la represión contra los trabajadores que presionan por sus reivindicaciones salariales.²

El régimen militar peruano, al comenzar su quinto año, se enfrenta ahora a una difícil situación económica. La completa paralización de la industria de la harina de pescado, por causas aún no bien establecidas, no significan solamente la desocupación para decenas de miles de trabajadores, sino también la disminución de los recursos fiscales y de problemas para la balanza comercial del país. La presión inflacionaria es ya muy evidente y su secuela en el descenso del salario real de los trabajadores ya muy clara para éstos. Un año agrícola deficitario por razones climáticas obligará a la importación de los productos correspondientes cuando, precisamente, baja la porción de divisas por la crisis pesquera.

En estas condiciones, el régimen militar necesita acentuar los arreglos con y las concesiones al capital imperialista, paralelamente a su necesidad de mantener la paz social. Pero, obviamente, esta paz social no puede ser mantenida únicamente por la apelación a la legitimidad ganada con las medidas de reforma ya cumplidas, pues los trabajadores no pueden dejar de presionar por sus reivindicaciones salariales para defender el valor real del salario.

Por eso, el régimen trata de apresurar la penetración del SINAMOS en las organizaciones laborales para permitir el control estatal de éstas con recursos manipulatorios, y ante el crecimiento de la resistencia de las masas frente a esa política, inicia una escalada represiva contra los sindicatos en huelga y contra el movimiento estudiantil. Desde la masacre de Cobriza el año pasado y la represión contra la huelga magisterial del mismo año con la deportación de sus dirigentes y de Hugo Blanco, la represión este

2 Resoluciones de la II Conferencia Nacional de la Confederación General de Trabajadores del Perú, Lima, septiembre de 1972.

año se ha descargado en la masacre de la población en Puno; en la invasión policial violenta en la Universidad Agraria donde un movimiento de trabajadores, estudiantes y profesores busca un régimen universitario fundado en esa alianza; en la ilegalización de la reciente huelga magisterial con la prisión de sus dirigentes; en la represión policial violenta contra numerosos gremios obreros en huelga en Lima, etc. Estos hechos son denunciados públicamente por la propia dirección del PCP y de la CGTP que apoyan al régimen, aparte de numerosos sindicatos en todo el país.

Esta profundización de la brecha entre el régimen militar y los trabajadores tiende rápidamente a ser el signo principal de la evolución del proceso peruano en el periodo que comienza, y la política corporativista acompañada del crecimiento de la represión es la tendencia básica que se abulta en la conducta del régimen militar, mientras se debilita la fuerza de sus sectores reformistas radicales.

Frente a todo eso, la izquierda socialista revolucionaria tiene tareas muy concretas que están en curso de desarrollo. Contribuir al fortalecimiento de la capacidad de crítica, de movilización y de organización de los trabajadores y otros sectores populares, para la defensa de la autonomía de clase de sus organizaciones sindicales y políticas frente a la embestida del corporativismo, para la defensa del salario real frente al ritmo creciente de la inflación, para la lucha contra la ampliación de concesiones al capital imperialista, y para el desarrollo de la lucha por la nacionalización revolucionaria de las empresas respectivas.


A largo plazo, se trata de la construcción de un vasto y vigoroso movimiento popular centrado en la dirección política del proletariado y afirmado en el terreno propio de la acción y del desarrollo político de las masas, luchando al mismo tiempo contra el oportunismo reformista y contra el sectarismo dogmático dentro del movimiento de las masas.

Los defensores del militarismo reformista-corporativista tratan de imponer un terrorismo ideológico que consiste en sostener no solamente

que esto es una revolución anticapitalista, sino además que es la única revolución posible y que por eso el realismo consiste en sumarse al carro del régimen militar actual. Esta especie de cinismo ha llegado hasta el punto de que algunos de los propagandistas oficialistas sostienen ahora que el Perú es ya una sociedad socialista, probablemente para desprestigiar ante las masas la propia palabra *socialismo*. Pero la historia es dura e implacable y cobrará cuentas a su tiempo a los corifeos del reformismo militar y a los inefables ideólogos de la conciliación de clases, que hasta llegan a creer, en su propio halago, que están haciendo un descubrimiento histórico, mientras van asfaltando la vía del corporativismo y de la represión contra los trabajadores y los revolucionarios que se niegan a abandonar el terreno de las masas por una bien rentada función burocrática en régimen militar.

DOSSIER

El ejercicio del pensar
Número **48** · Febrero 2024



Aníbal Quijano y el marxismo

Victor Hugo Pacheco*

Yo insisto en que Marx es intelectualmente muy heterogéneo, aunque su perspectiva es básicamente eurocéntrica. Las herencias que pueden obtenerse de él son diferentes; entonces, no se puede hablar de un modelo. Hay, creo, muchas cosas que aún están en él como presupuestos y puntos de partida. Incluso, yo digo eurocéntrico, pero él nunca fue prisionero del eurocentrismo.

Aníbal Quijano

Este epígrafe con el que comienzo es una respuesta que Quijano (2000) da en una entrevista realizada por Carlos Iván Degregori y Carlos Reyna, quienes tratan de señalar la desvinculación de Quijano con respecto a Marx. Lo que tenemos es un Quijano que desliza más bien una separación de cierto marxismo y no de Marx en cuanto tal. Me parece que la línea final de este epígrafe es la base de la relación de Quijano con Marx: “Yo digo eurocéntrico, pero él nunca fue prisionero del eurocentrismo”. Hay quizá varias cosas que podrían discutirse de esta apreciación, la primera es la consideración de mantener a Marx como un autor eurocéntrico que no miró los desarrollos y el impacto del capitalismo en otros

* Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Historia y coyuntura: perspectivas marxistas. Investigador del CENADEH-México.

lugares que no fuera Europa, quizá ya con las investigaciones recientes se puede apreciar lo que para los ochenta de alguna manera se estaba debatiendo y discutiendo sobre la visión del “Marx tardío”, y del Marx que centra su atención en el desarrollo y los debates sobre la comunidad.

Pero también Quijano hace parte de esa tradición que separa la relación entre Marx y Engels, para establecer que hay una línea de continuidad de Engels al marxismo soviético que funda la tradición del materialismo histórico como una visión en la cual el determinismo economicista impera en la explicación de lo social y de la política. Esta visión tiene varias derivas para situar el marxismo de Quijano como contrario a varias tradiciones teóricas como la del estructuralismo y la de la dialéctica como puntos nodales de pensamiento marxista. Aunque estas cuestiones van a calar de manera más fuerte en la conceptualización del Quijano de la colonialidad del poder. Me parece que la línea que no está del todo separada de esta visión de la condena a Engels, pasa por la deriva política de verlo como uno de los primeros autores que pone como punto de referencia de la política al Estado, creo que esta es la línea de continuidad de una crítica a un marxismo estatalista, burocrático y partidista del que Quijano se separaba desde las décadas de los sesentas y que es una línea de continuidad política en su etapa de discusión sobre la colonialidad. Más que centrarme en ahondar en estas críticas quisiera pasar teniendo esto de trasfondo a plantear cómo opera el marxismo en Quijano. Dicho sea de paso, esto es tan solo un acercamiento a algo que debe considerarse, como creo se verá de una manera más detenida.

El privilegio de la política

De los textos que se han publicado sobre Aníbal Quijano sigue faltando una reflexión a fondo sobre la relación que tuvo con el marxismo. La preponderancia que adquirió la teoría de la colonialidad del poder y sobre todo sus derivas y su implosión en distintas maneras que se despliega dejan de lado este asunto. Un punto que hay que entender, a mi parecer,

es que Quijano no fue un teórico del marxismo, más que un desarrollo de las categorías marxistas, hay en su obra un uso del marxismo para entender la realidad. Este uso del marxismo siempre estuvo acompañado de varios elementos y teorías que hacen difícil tratar de encontrar en su obra una teorización sobre dicha tradición teórico-política.

En Quijano, más que un marxismo economicista, lo que encontramos es un marxismo donde la centralidad de la política aparece de distintas maneras para entender la dominación en todas sus formas. Aquí hay ya una diferencia y un diálogo constante de Quijano con las teorías marxista en todo momento. Parte siempre por la pregunta sobre las lógicas de dominación, más que de la explotación, el conflicto en esta lógica no se reduce a lo económico. La dominación se da en múltiples dimensiones: en la cultura, en lo social, en la política, en la economía, en lo sexual. Y también se expresa como dominación entre el hombre y la naturaleza. Aunque en la primera etapa de su producción parece haber un privilegio de la dominación política sobre lo económico, en realidad, la política y la economía están relacionadas, como cuando piensa la relación del cholo. Quijano observa que este actor afirma su subjetividad entre la dominación de clase y la dominación racial. Otro ejemplo lo podemos ver en su diálogo con la teoría de la dependencia donde la economía y la política estructuran espacios de dominación, no sólo entre centros y periferias, sino también en la relación a lo interno de los espacios nacionales.

Podemos ver en toda esta primera etapa que el horizonte de Quijano se expresa en entender quién o quiénes son los sujetos del cambio social y sobre todo cuáles son los elementos que lo determinan. Los elementos materiales de la economía y de la política serán para Quijano en toda esta etapa lo que marque el conflicto. El desarrollo de la modernización capitalista para Quijano es claro que significa una desidentificación identitaria que propicia fenómenos de pérdida y adquisición de nuevos sentidos de la identidad, ejemplo de ello es el cholo. Pero estos elementos lo ponen como un sujeto que, para afirmarse, debe desarrollar nuevos mecanismos de negociación con el Estado o con su comunidad. El desarraigo

a través de la migración, la desidentificación identitaria y la proletarización del cholo son elementos que para Quijano posibilitarán la configuración de un nuevo sentido de la identidad. Quijano considera que esta potencialidad queda clausurada con la llegada de Juan Velasco Alvarado, no sólo para cierta parte de la izquierda, sino también para la derecha, este gobierno representó de algún modo la llegada de los cholos al poder (Quijano, Aníbal, 2008, p. 115; Manrique, Nelson, 2014).

Por otro lado, los efectos de la modernización en América Latina implicaron para Quijano una transformación de las relaciones de producción que en esos momentos el autor ya asumía como heterogénea. Las lógicas de la interdependencia para Quijano (1976, p. 207) generaron en América Latina formas de una economía marginal, la cual se fundamentaba en lo que él denominó, siguiendo a José Nun, el *polo marginal de la economía*. Esta perspectiva desprendía un debate indirecto con la teoría de la superexplotación del trabajo de Ruy Mauro Marini, pues, para Quijano, este polo marginal, apuntaba a que no sólo había un ensanchamiento de los proletarios o del ejército industrial de reserva, sino que ponía énfasis en que el desarrollo del capitalismo dependiente generaba que una parte de ese ejército industrial de reserva fuera expulsado del ámbito productivo (tanto industrial como campesino). Aún más, por los avances tecnológicos, ese grupo de trabajadores ya no se podría reintegrar al ámbito de la producción, ni siquiera en su calidad de ejército industrial de reserva. Esto obligaba a grandes grupos de trabajadores y de la población a establecer nuevas maneras de relaciones de distribución, circulación y consumo de la riqueza social (Quijano, Aníbal, 1976, pp. 193-206). Para Quijano, estas maneras no eran necesariamente solidarias, aunque mediaran formas de reciprocidad que sustentaban esa economía. Por ello, a estas maneras en que estos sujetos debían enfrentarse a la dominación/explotación económica del capital, Quijano le denominó con el tiempo economía popular (Quijano, Aníbal, 1990).

Esta manera de entender la dominación de una manera plural va a adquirir una reconfiguración en los últimos años de su producción teórica

cuando señale que el poder es una relación que abarca cinco dimensiones de lo social, las cuales están interrelacionadas: sexo, trabajo, subjetividad, autoridad y naturaleza. Esta manera de entender la configuración de lo social no implica un abandono del marxismo, sino su complejización, pues la dominación siempre aparece unida a la explotación, por lo menos en los lugares donde predomina la economía capitalista. Así, para Quijano:

Distinguir dimensiones, sopesar su propia textura, y buscar sus entrelazamientos, me parece la mejor forma de razonar sobre la vida social. Creo que supera, saludablemente, a la tendencia hegeliano-marxista de reducir -desprender- toda la realidad a partir de una sola dimensión. Claro está, apartarse de esta visión no significa tener que negarse a ver el peso abrumador de alguna de estas dimensiones sobre las demás, en alguna configuración socio-histórica específica. Tal es el caso, en el capitalismo, del trabajo, y en particular el trabajo excedente convertido en capital y acumulación. La 'colonización' que la economía hace de la realidad social es un hecho, que el pensamiento de Marx reconoce y recorre plenamente, pero el cual, si va a ser fiel a su horizonte liberador, debe procesar críticamente: no podría suponer que esa fuerza colonizadora debiera seguir existiendo en una forma socio-histórica alternativa. (Rochabrún, Guillermo, 2019)

Esta manera en la cual trato de entender a Aníbal Quijano pone el tema de la dominación como el elemento primordial sobre el cual hay que reflexionar y habrá que desmontar. Al poner en el centro el tema de la dominación, hay dos elementos que también se vuelven imprescindibles en la obra de Quijano: el conflicto y el cambio social. Esto es interesante porque para Quijano la dominación siempre trae aparejado el conflicto y el cambio social. Esto significa que para Quijano la dominación no es una cuestión cultural u ontológica, sino que es un proceso social que siempre está en cuestión. Es por eso que pienso que, aunque Quijano trató de evitar reducir lo social a una sola dimensión, no pudo eludir cierto privilegio de la política. La pregunta por el cholo, en la década de 1960; la pregunta por la clase obrera, en el decenio de 1970; y la pregunta por el

movimiento indígena en el siglo XXI, serán preguntas por los agentes políticos del cambio, no tanto por estructuras permanentes e inamovibles, sean económicas o culturales.

Quijano: el obrerismo de las décadas de 1960 y 1970

Entre los quijanistas decoloniales, los indianistas e indigenistas, hay una cuestión que siempre tensa la recuperación de la obra de Aníbal Quijano y es su supuesta entrega a un marxismo eurocéntrico y determinista que en las décadas de 1960 y 1970 lo mantuvo en el privilegio de la clase y no de los indígenas. Me parece que esta cuestión tiene un grado de verdad. Si uno mira la producción teórica de Quijano en esos momentos siempre hay una preocupación por el desarrollo, sentido, modalidad y centralidad que adquirió la clase obrera como agente del cambio social. Pero más allá de esta cuestión epocal, habrá que pensar y tomar a profundidad lo que dice Quijano al respecto y no únicamente asumir el asunto de una manera superficial para denostar una obra con los deseos que hoy podamos tener y sintamos que debió ser.

En este sentido, hay varias cuestiones que por el momento sólo podré apuntar y que quedarán para un desarrollo posterior. La primera es entender que para Quijano uno de los efectos de la modernización capitalista en América Latina en la segunda mitad del siglo XX, es la crisis de las identidades. En este sentido, la cuestión del cholo no sólo es parte de una consideración de los cambios de las fuerzas productivas, es también una manera de asumir la manera en que las distintas dimensiones de la cultura intervienen en la configuración de la dominación política y social.

De una manera general, todo el periodo que abarca de 1960 a 1980 Quijano verá que el impulso de las luchas sindicales en América Latina, las luchas por la liberación nacional, eran de alguna manera un proceso de clarificación de la lucha de clases, el antagonismo principal se estaba

desarrollando entre las clases definitorias de la sociedad capitalista. Empero, también, este desarrollo de las clases y la lucha por sus intereses fundamentales no implicaba pensar que las clases se desarrollaban en esta región de la misma manera que en Europa. Tratemos brevemente de apuntar unos ejemplos.

En uno de sus textos de la década de los sesenta donde habla de los movimientos campesinos en América Latina sigue el desarrollo de la teoría de los movimientos políticos y prepolíticos de Eric Hobsbawm, en su clásico texto *Rebeldes primitivos*, que fue publicado en su idioma original en 1959 y tuvo su primera traducción al español en 1971. Quijano escribe el texto sobre “Los movimientos campesinos contemporáneos” en 1966. Este escrito no es una copia sin más de las tesis del historiador inglés. En él, Quijano desarrolla la hipótesis de que los movimientos campesinos de América Latina en el siglo XX se muestran ya como movimientos políticos. Lo que marca Quijano no es un determinismo de tipo hegeliano en el cual el *telos* de la historia formaría las clases sociales de manera indetenible. Lo que el autor andino subrayaba era que había una tendencia en las luchas campesinas de la segunda mitad del siglo XX a definirse como una clase social en todo sentido. Que Quijano señale que es una tendencia esto, nos exige mirar que el conflicto es lo que decidirá los tiempos, las maneras y los intereses que podrán llevar a cabo ese proceso, además de que el conflicto puede también detener o retroceder esa tendencia. La política es, al final, para Quijano, lo que decidía dicho proceso. Por otra parte, la teoría de las clases sociales en Marx se complejiza al señalar al campesinado como una clase particular. Ahora bien, que se constituya como clase no significa que haya una homogeneización de los elementos que la constituyen; al contrario, Quijano constantemente afirma la heterogeneidad económico-social, cultural, étnica y regional (Quijano, Aníbal, 1966, pp. 292-298).

Por otra parte, aunque hay toda una tesis de la definición de las clases sociales producto del antagonismo que estas representan, y que será uno de los temas que Quijano verá truncados y con un sentido de derrota a partir

de la segunda mitad de los ochentas, en este momento también observa que la configuración de las clases en América Latina es distinta del proceso europeo. Así, en algunos momentos producto de sus lecturas de la historia social inglesa o de la figura de Gramsci y del obrerismo italiano, hay ciertas ideas de pensar la configuración de las clases en esta región como precapitalistas o clases subalternas, los temas de la marginalidad social implican también una manera de zafarse de una visión de la estructuración social apegada a los estándares europeos. Y de hecho es la que definirá que en la década de los noventa se incline a pensar en las lógicas de las economías populares y del lugar de comunitarismo indígena como elemento central de la heterogeneidad estructural latinoamericana.

Autogestión y socialización del poder

Otra manera de entender la relación de Quijano con el marxismo es poner como núcleo de discusión la cuestión de la autogestión obrera. Me parece que este debate se debe de abrir a la recepción de Quijano sobre las discusiones del obrerismo italiano, en las cuales se pone como punto central el antagonismo obrero y no la lucha de partidos como elemento central del desarrollo político.¹

Este tema de la autogestión se verá reflejado en la praxis política de Quijano en dos sentidos. El primero es su reticencia a sumarse al gobierno de Velasco, y, por otra parte, su participación en la Comunidad Urbana Autogestiva de Villa del Salvador. El tema de la autogestión obrera ubica a Quijano en una larga tradición de un marxismo antiestatalista, o, como lo ha denominado Enzo del Búfalo, un marxismo maldito. No es casualidad que, en relación a su posicionamiento con la URSS, Quijano plante distancia y recoja en esos años las tesis de Rudolf Bahro, que caracterizan al proyecto soviético como una “socialismo realmente existente”. Bahro

¹ Una intuición de esta recuperación de los debates del marxismo italiano la podemos ver en el texto de Antonio Romero Reyes (2022).

representa de alguna manera un intento de un marxismo dentro de la Unión Soviética capaz de plantearse el reforzamiento del obrero en la conducción de la política. Aunque las tesis de su célebre libro *La alternativa: contribución a la crítica del socialismo realmente existente*, hayan decantado en una recuperación por las vertientes de derecha como una muestra del fracaso del Estado soviético.

Derrotado el proyecto autogestivo en Perú, y en pleno momento de derrota en América Latina, la década de los ochenta se planteará como una apertura por una parte democrática, pero también de un avance del neoliberalismo en toda la región. Para Perú, este periodo está marcado por el avance de Sendero Luminoso, del cual Quijano tomará una gran distancia, pues representará, desde su perspectiva, una desvirtuación de la acción política de izquierda. Quijano tratará de no transitar de esta manera por ninguno de los dos “senderos” que en ese momento se presentaban para el Perú, el de Fujimori y el de Abimael Guzmán.

Me parece que se puede plantear que el tema de la autogestión regresa en la discusión de Quijano sobre el momento de reoriginalización de América Latina, y por la fuerza y vitalidad del movimiento indígena, especialmente andino, desde fines de las décadas de 1970, 1980 e inicios del decenio de 1990, en su discusión sobre la comunidad. Recordemos que el discurso neoliberal pone el acento en la sociedad civil como el elemento de contrapeso a lo que había sido el autoritarismo y las dictaduras latinoamericanas. Así, en todos lados comienzan a surgir estudios y políticas que ponen como centro esta sociedad civil que tiene como baluarte el signo de la democracia, pero que cuestiona fuertemente el lugar de la centralidad del Estado. El proyecto neoliberal se apoyó en la región latinoamericana en la apuesta por la sociedad civil, especialmente las ONG como las portadoras de lo público. Por ello, es valiosa la discusión que Quijano emprende para desmontar esta relación y mostrar que en la sociedad civil, a través de las ONG, se configurará más bien como un público privado. El otro sentir de lo público que Quijano prioriza lo

ancla precisamente en las comunidades indígenas, como un público no estatal.

Soy del parecer que en los debates que sobrevienen después sobre la comunalización, el comunitarismo, el regreso de lo comunal, Quijano mantiene la noción clásica de comunidad indígena para alejarse del esencialismo que hacen estas propuestas de lo indígena o de la comunidad en sí. En esta última etapa, Quijano no apoyó a los llamados gobiernos progresistas, pero tampoco pensó que el autonomismo aislado de las políticas nacionales y globales era la solución. Dejo aquí una consideración que siempre me ha llamado la atención: la falta de mención de Quijano del zapatismo mexicano, del indianismo andino, de las antropologías otras como salidas de la política. Justamente, creo que para Quijano el tema del indigenismo es esencialmente un asunto político y no de categorías fijas que encierran a las identidades en algo ya definido de antemano.

BIBLIOGRAFÍA

- Manrique, Nelson (2014, 10 de marzo). Con Velasco se alzaron los cholos. *Lamula Pe*. <https://agencias.lamula.pe/2014/10/03/hace-41-anos-se-alzaron-los-cholos/agencias/>
- Quijano, Aníbal (1966). Los movimientos campesinos contemporáneos en América Latina. En Lipset, Seymour Martín y Solari, Aldo (comps.). *Las elites contemporáneas de América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Quijano, Aníbal (1976). Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización en América Latina. En: Aníbal Quijano y Francisco C. Weffort. *Populismo, marginalización y dependencia*. Costa Rica: EDUCA.
- Quijano, A., (2008). El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina. *El Cotidiano*, (151), 107-120. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32511865013>



Cruces, divergencias y oposiciones en los estudios decoloniales y la tradición marxista

Verónica Renata López Nájera*

Cuando hablamos de pensamiento decolonial, estamos hablando de un campo muy diverso, heterogéneo, dinámico, contradictorio al interior mismo de las discusiones que plantea, y que por ello, hemos intentado diferenciar en cuatro momentos (Gálvez González, Damián, y López Nájera, Verónica, 2018). Por un lado, los estudios poscoloniales que surgen en la india y que sus principales representantes son Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak; lo decolonial que se articula en torno de la figura de Aníbal Quijano, que tiene varios momentos en el desarrollo de su pensamiento y que primero son conocidos como Red Modernidad/colonialidad y luego como *giro decolonial*; un tercer momento que se identifica y desarrolla durante el siglo XX, inscrito en el gran campo que llamamos “pensamiento crítico latinoamericano” o “teoría crítica latinoamericana” donde la lista es muy extensa y además está aún por elaborarse, ya que se conforma por autores que desde el siglo XX colocan el tema del hecho colonial en el centro de sus preocupaciones, por ejemplo José Carlos Mariátegui, Agustín Cueva, Pablo González Casanova, Silvia Rivera Cusicanqui, por nombrar quizá a los más conocidos. Un cuarto momento sería aquel que surge del Caribe y problematiza la esclavitud, el origen

* Invitada por el GT “Historia y coyuntura: perspectivas marxistas” para participar de este boletín. Profesora del Centro de Estudios Latinoamericanos, FCPyS-UNAM.

del capitalismo, lo negro y el racismo. Dentro de esta genealogía hemos discutido en otros espacios sobre la necesidad de reconocer debates dentro de discusiones consolidadas como la del paradigma de la dependencia, sobre la modernidad o acerca de los procesos de modernización en la región.

Y sobre el marxismo quisiera plantear que en los últimos años se ha revitalizado la discusión de las obras de Carlos Marx como resultado de nuevas traducciones, tanto de textos inéditos o poco conocidos en español, así como de nuevas interpretaciones y enfoques que estudian su obra a partir de los cambios en el imaginario político que significó el derrumbe del socialismo realmente existente, la crisis del marxismo y los nuevos gobiernos progresistas, así como la amplia movilización de las mujeres, lo cual da cuenta de un momento de actualidad de la discusión.

Dicho esto, quiero plantear mi lectura en dos niveles. En la primera intentaré recoger las críticas más importantes que han hecho algunos de los miembros de la Red modernidad-colonialidad al marxismo y a Marx. Específicamente, retomaré a Santiago Castro-Gómez y a Ramón Grosfoguel, ya que me parecen los más adecuados para ejemplificar las discusiones que proponen situar la postura del concepto de colonialidad del poder como una ampliación del pensamiento crítico latinoamericano, y no simplemente, como en algunos momentos se quiso ver, como una discusión que reduce el problema de los aportes de Marx a su aparente superación. Después, quiero plantear desde el pensamiento crítico latinoamericano descolonial o anticolonial un par de lecturas que nos permiten reconocer los esfuerzos teóricos que en América Latina intentan dar cuenta de la lectura de Marx desde América Latina, intentando engarzar las discusiones con el tema del colonialismo y la colonialidad del poder. Considero que el pensamiento crítico latinoamericano si tiene dos matrices son, por un lado, el marxismo como teoría de la transformación, y por otro el colonialismo, como condicionante histórico-estructural del subdesarrollo de nuestros países. Es por ello que más que plantearlo en términos de superación o diálogo, lo que encuentro son convergencias

que redefinen la discusión de la herencia marxista para pensar la realidad latinoamericana. Por ello, en la segunda parte me enfocaré en la manera en que el concepto de colonialidad del poder, de Anibal Quijano, puede ser visto como una ampliación de la discusión marxista.

En las casi tres década que lleva la formulación del patrón moderno-colonial del poder en los trabajos de Aníbal Quijano, han surgido respuestas a lo que se considera el núcleo de las críticas a la obra de Marx: el eurocentrismo, que para muchos autores es la principal limitante que encuentran los decoloniales en su pensamiento.

Sin embargo, en este nuevo momento de lectura marxiana, se han encontrado en los textos de Marx la preocupación por el colonialismo, por ejemplo:

Llama la atención que las fuertes críticas que hace Marx contra la colonización (incluso en sus artículos de inicios del año 1850 y posteriores) no hayan sido objeto de los análisis pos y decoloniales, como sí lo fueron sus observaciones de la primera fase. El entusiasmo con el que Marx recibió, por ejemplo, las revueltas en la India y China en 1857 no tiene nada que ver con el reciente estereotipo de “pensador eurocentrado” (García, George, 2013).

Si bien una lectura más precisa de los trabajos de Carlos Marx nos permiten reconocer que el tema del colonialismo fue objeto de atención en sus trabajos, quisiera traer a la discusión las perspectivas de dos autores, de la vertiente decolonial, en que se aclara los puntos de divergencia y los intentos de ampliar o quizá incluso complementar, desde otras coordenadas, el análisis del capitalismo en su fase global.

Para ello me voy a referir a dos trabajos en particular; el primero es una referencia indispensable para quienes se acercan por primera vez al debate decolonial, escrito por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2005) titulado *La poscolonialidad explicada a los niños*. A lo largo del texto, el autor se propone demostrar cómo la teoría social marxista

construyó el problema del colonialismo, para demostrar que es un punto ciego en los trabajos de Carlos Marx. Para ello revisa varios textos, entre otros el *Manifiesto del Partido Comunista*, donde plantea que la burguesía está llamada a ser el motor del desarrollo industrial. Sin embargo, desde esta lectura, para Castro-Gómez no se encuentra un sujeto burgués en el Tercer Mundo o mundo de la periferia. ya que esta clase sólo lo sería en tanto la financiarización de la economía y no por su nivel de desarrollo:

Marx jamás se ocupó de estudiar el desarrollo del capitalismo en América Latina. La razón para esta significativa ausencia de la “cuestión latinoamericana” en la obra de Marx parece ser la influencia que ejerció sobre su pensamiento el famoso “veredicto de Hegel” sobre América Latina (Castro-Gómez, Santiago, 2005, p. 15).

La tesis hegeliana de que América Latina se encuentra fuera de la historia debido a su falta de desarrollo tanto de instituciones políticas como de pensamiento filosófico, para el colombiano es el marco histórico en el cual sitúa Marx a la región. Una región en la que las relaciones semi-feudales y los tiranos despóticos no tienen capacidad de desarrollo. Por ello:

Desde la perspectiva de Marx el colonialismo no es un fenómeno digno de ser considerado por sí mismo sino tan sólo una antesala para la emergencia en las periferias de la burguesía, única clase capaz de impulsar la crisis del orden feudal de producción (Castro-Gómez, Santiago, 2005, p. 17).

Para Castro-Gómez, la visión de Marx sobre América Latina se reduce a ser pueblos que arrastran el lastre colonial, el cual desaparecerá cuando triunfe la revolución que instauraría al comunismo, lo cual daría fin al colonialismo. Es decir, para Marx, dice Castro-Gómez, el colonialismo es meramente aditivo y no constitutivo de la modernidad, no es un fenómeno colateral del desarrollo de la modernidad y, por tanto, del capitalismo. El *punto ciego de Marx* consiste en esta incapacidad de entender el fenómeno colonial como constitutivo del capitalismo y la modernidad.

Sin embargo, y a contracorriente de la visión generalizada, para nuestro autor, son precisamente los trabajos de los poscoloniales (la santa trinidad que mencionamos con antelación) los que develan la dimensión subjetiva y del conocimiento que haría falta a una lectura marxista para las situaciones coloniales.

A pesar de la perspectiva de Castro-Gómez, encuentra en otros autores latinoamericanos como Eduardo Grüner, la posibilidad de reconfigurar una gran teoría que sintetizaría la lectura marxista y la poscolonial en una sola:

De un lado tendríamos, entonces, una teoría marxista de las estructuras socio-económicas desarrolladas por el capitalismo en un nivel planetario y del otro una teoría del modo como la colonialidad “sobredetermina” — para decirlo en palabras de Althusser— estas estructuras en un nivel local o regional. Marxismo y poscolonialismo se unirían, así, en una síntesis grandiosa para generar un diagnóstico totalizante del sistema capitalista que abarque tanto su lado «moderno» como su lado “colonial” (Castro-Gómez, Santiago, 2005, p. 40).

Pero Castro-Gómez va más allá y nos recuerda que ese trabajo ya lo hicieron en América Latina, desde el siglo pasado, pensadores como Enrique Dussel o Pablo González Casanova, que, sin romper con el marxismo, se dieron a la tarea de pensar la modernidad, el eurocentrismo y el capitalismo en su dimensión histórica y universal.¹

Por su parte, para el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel, es necesario descolonizar la economía política para que ésta pueda dar cuenta de las complejas relaciones de dominación en el mundo globalizado contemporáneo, ya que hasta la fecha, la crítica que ha emprendido ha sido desde el sujeto de Occidente. Dicho ejercicio debe ser realizado desde la dimensión epistemológica, utilizando los conceptos como

1 Cabe mencionar que Santiago Castro-Gómez (2018), en trabajos posteriores a este clásico del pensamiento poscolonial en la región, retornó al marxismo, o mejor dicho, a la obra de Carlos Marx, puesto que ha publicado distintos trabajos al respecto.

transmodernidad o colonialidad del poder, para pensar una política radical anticapitalista. El reto, nos dice, es pensar más allá de los reduccionismos dicotómicos entre el economicismo y el culturalismo:

Algunos intelectuales de la teoría postcolonial, como Gayatri Spivak, reconocen la importancia de la división internacional del trabajo como constitutiva del sistema capitalista mientras que algunos académicos del enfoque del sistema mundial, como Immanuel Wallerstein reconocen la importancia de procesos culturales, como el racismo y el sexismo, como inherentes al capitalismo histórico. Sin embargo, los dos campos siguen en general divididos sobre las oposiciones binarias de cultura contra economía y la agencia contra la estructura. Esto es en parte una herencia de las “dos culturas” del conocimiento occidental, que dividen las ciencias de las humanidades, basado en el dualismo cartesiano de mente contra materia (Grosfoguel, Ramón, 2006, p. 31.)

Grosfoguel encuentra que dos de las vertientes críticas del pensamiento contemporáneo, es decir, los estudios poscoloniales y la teoría del sistema mundo, siguen reproduciendo sus postulados desde los fundamentos epistemológicos hegemónicos, ya que mantienen la división disciplinaria que divide, por un lado, a quienes colocan la cultura en el centro como explicativo de la desigualdad, la exclusión y la opresión, mientras que los del sistema mundo siguen pensando que es desde la economía que se puede explicar la totalidad de las relaciones sociales:

Pienso que la dicotomía cultura contra economía es un dilema del “huevo o la gallina”, es decir, un falso dilema, que proviene de lo que Immanuel Wallerstein ha llamado el legado del liberalismo del siglo XIX. Este legado implica la división de lo económico, lo político, lo cultural y lo social como arenas autónomas. Según Wallerstein, la construcción de estas arenas «autónomas» y su materialización en esferas de conocimiento separadas, como la ciencia política, la sociología, la antropología y la economía en las ciencias sociales, así como las diferentes disciplinas en las humanidades son un resultado pernicioso del liberalismo como geocultura del sistema mundo moderno (Grosfoguel, Ramón, 2006, p. 32).

Para superar ese falso dilema de la separación entre disciplinas y sus consecuencias concretas para pensar la realidad social, el autor propone, por un lado, reconocer la diversidad de puntos en que se constituyen las jerarquías utilizando el concepto de heterarquía que retoma de Kyriakos Kontopoulos:

La solución a estas cuestiones ontológicas (el dilema reduccionista/ autonomista) en el pensamiento heterárquico es ir más allá de la oposición binaria monismo/dualismo y hablar de un materialismo emergentista que implica múltiples procesos imbricados en diferentes niveles estructurales dentro de una sola realidad material histórica (que incluye lo simbólico/ideológico como parte de la realidad material) (Grosfoguel, Ramón, 2006, p. 34).

También propone retomar el concepto del sociólogo peruano Aníbal Quijano, *la colonialidad del poder*. En América Latina, a mediados del siglo XX a través de la teoría de la dependencia, se pensaba que la estructura capitalista podía incorporar a los Estados-Nación en la trayectoria de la modernización, es decir, que se podría “romper con el sistema-mundo en el plano del Estado-nación.”

Los dependentistas descuidaron esta obligación, en parte, por su tendencia de privilegiar el Estado-nación como unidad de análisis y por el énfasis economicista de sus enfoques. Esto tuvo consecuencias políticas terribles para la izquierda latinoamericana y para la credibilidad del proyecto político dependentista. (Grosfoguel, Ramón, 2006, p. 32)

Para Grosfoguel, siguiendo a Quijano, la heterogeneidad histórico estructural sería la respuesta más cercana a las formas en que se organizó el trabajo y la consecuente explotación en América Latina. Para Quijano, la idea de raza y la consecuente racialización de los sujetos colonizados significó su ubicación en las tramas de las formas de producción y explotación laboral. El racismo entonces es constitutivo de la división internacional del trabajo y, con ello, de la clasificación y jerarquización social de sujetos racializados, a través de la cual se materializan formas de explotación del trabajo que coexisten en el tiempo; es decir, no son formas del trabajo, como la esclavitud, el servilismo, la producción mercantil o

la producción industrial, que se correspondan con etapas distintas del desarrollo del capitalismo, sino que se expresan en el tiempo presente, son coetáneas y por tanto mantienen heterogéneas formas de explotación históricas que se actualizan en el presente.

La acumulación capitalista a escala mundial opera usando de manera simultánea formas diversas de trabajo divididas, organizadas y asignadas de acuerdo con la racionalidad eurocéntrica racista de la “colonialidad del poder” (Grosfoguel, Ramón, 2006, p. 36).

Para Grosfoguel, la descolonización de la economía política pasa necesariamente por incorporar una lectura que contemple la heterogeneidad histórico-estructural de América Latina y el reconocimiento de la idea de raza como elemento constitutivo de la modernidad capitalista. Por ello, hacer un abordaje desde la colonialidad del poder de Anibal Quijano complementaría la lectura crítica del capital realizada por Carlos Marx.

Para cerrar, quisiera incorporar la perspectiva analítica de la colonialidad del poder, que formula el sociólogo peruano Anibal Quijano. Si bien es una formulación teórica compleja, que se va enriqueciendo a lo largo de los años, el centro de la propuesta consiste en reconocer que el proceso histórico de la modernidad y el capitalismo son resultado del descubrimiento, conquista y colonización del llamado Nuevo Mundo. Este proceso inaugura una nueva forma de organización del trabajo que, progresivamente, se va articulando con la racialización de los pueblos colonizados. Es decir, las formas del trabajo en América Latina y el Caribe, a partir del proceso de la colonización, son el resultado de una sofisticada organización de la administración de las colonias, que asoció trabajo con color de la piel, dando como resultado una configuración social que se fundamenta en la clasificación de los pueblos colonizados, y por ende, de una jerarquización social que, como pretende dar cuenta el concepto de colonialidad del poder, se preserva en la actualidad, aunque refuncionalizada a la lógica del capital financiero, la desregulación laboral y la intensificación de los procesos tecnológicos.

Por ello, no es posible explicar el origen de capitalismo, sin considerar el trabajo servil y esclavo, es decir, trabajo no remunerado, así como la explotación de minerales y materias primas durante tres siglos que, diría Quijano, complementan el proceso histórico de formación de la acumulación del capital en Europa. Sin esa clave explicativa, dirán algunos decoloniales, la historia de la modernidad capitalista seguirá reproduciendo la perspectiva eurocéntrica, y con ello, la violencia epistémica.

Realizar una lectura desde la economía política de la obra de Anibal Quijano, puede ayudar a complementar las explicaciones que, desde la obra de Carlos Marx y la tradición marxista, han intentado responder a la pregunta del atraso de ciertos pueblos. La colonialidad del poder es la clave que amplía y complementa la explicación formulada por Carlos Marx en su contexto.

BIBLIOGRAFÍA

Castro Gomez, Santiago (2005), *La poscolonialidad explicada a los niños*. Colombia: Instituto Pensar, Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago (2018). Marx y el republicanismo plebeyo. *Nómadas* (48), 13-32. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6639527.pdf>.

Gálvez González, Damián, y Verónica López Nájera (2018). “Introducción: «Estudios Poscoloniales: Genealogías Latinoamericanas»”. *Pléyade* (21), 17-27. <https://doi.org/10.4067/S0719-36962018000100017>

García, Georg I. (2013). “Sobre Marx y América Latina (otra vez) a propósito de un artículo de Hermann Güendel”. *Praxis. Revista de Filosofía* (70).

Grosfoguel, Ramón (2006). “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. *Tabula Rasa* (4): 17-46. <https://doi.org/10.15359/praxis.70.1>





Quijano, o marxismo e a epistemologia do racismo na América Latina

Danilla Aguiar*

Leandro Galastri**

As particulares formações sociais da América Latina apresentam diferenças e semelhanças no processo de racialização – seja a partir da herança colonial ou escravista – produzindo identidades sociais historicamente novas como indígenas, negros, mestiços entre outras populações não-brancas. Estes fenômenos de classificação social baseados na ideia de *raça*, em sociedades colonizadas, foram teorizados por diversos intelectuais do subcontinente, ligados à militância de esquerda, aos movimentos sociais e também às epistemologias decoloniais. Na esteira desta reflexão, o pensamento crítico de Aníbal Quijano se destaca na disputa pela renovação epistêmica, teórica e política das alternativas dos grupos subalternos frente às tendências de poder capitalista mundial.

Observando o movimento da realidade social e o protagonismo das lutas do movimento indígena peruano junto à classe trabalhadora, discutiu, em seu período de maturidade intelectual, uma dimensão específica do

* Doutora em Ciências Sociais. Docente na Universidade Federal da Paraíba (UFPB/Brasil), na área de Sociologia. Integrante do Grupo de Trabalho CLACSO Herencias y perspectivas del marxismo. E-mail: jorissa.danilla@academico.ufpb.br.

** Doutor em Ciência Política; Livre-Docente em Pensamento Político Latino-americano. Docente na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP/Brasil), na área de Ciência Política. Integrante do Grupo de Trabalho CLACSO Herencias y perspectivas del marxismo. E-mail: leandro.galastri@unesp.br

capitalismo global, uma forma de organização política que chamou de *Colonialidade do Poder*. Esta relação social advertida por Quijano confere um salto qualitativo ao entendimento da particularidade do racismo atrelado ao capital, colaborando com uma leitura estrutural sobre o capitalismo na América Latina. O racismo assumiria, em nossa formação social, uma face da alienação e esta, mesmo partindo de base material, ramifica-se em finalidades ideológicas, políticas e culturais de classificação e hierarquização.

A colonialidade significaria a legitimação das antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade numa perspectiva moderna, amparada na divisão racial do trabalho. Quijano desenvolve sua principal ferramenta teórica durante um período de distanciamento do marxismo, sem perder, contudo, a chave crítica ao idealismo e a valorização das formas concretas de leitura da sociedade para a produção das ideias. Sua perspectiva toma fôlego no final da década de 1990 e início dos anos 2000, sendo marcante a publicação da coletânea organizada por Edgardo Lander, pelo CLACSO, de título *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas*. Nesta que é, até os dias atuais, uma das obras mais acessadas da plataforma, Quijano apresenta o artigo “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, indicando uma sistematização de seu desenvolvimento teórico sobre colonialidade, uma forma de legitimação da dominação típica da América Latina onde a relação capital-trabalho se potencializa no sentido da exploração pela raça – entendida como uma racionalidade específica do pensamento eurocêntrico – sem descurar a análise das diferenças de classes. Anuncia, então, sua dupla pretensão: denunciar a continuidade das formas coloniais de dominação via produção do conhecimento – pensando cultura e educação, num sentido amplo dos termos – e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial; e por outro lado, a necessidade da atualização desse debate, que prolonga processos que teriam sido superados na modernidade (Quijano, Aníbal, 2005).

Não é demais ressaltar que neste momento de impacto das ideias de Quijano, vivia-se um período em que novamente um diálogo entre intelectuais no continente era estabelecido, numa espécie de retomada do ideário de *Pátria Grande* enquanto perspectiva de integração dos povos latino-americanos. Um período de aprofundamento de luta de classes em diferentes ordens, impulsionado pelas mudanças políticas ocasionadas pelo rechaço ao neoliberalismo pelos movimentos sociais – sendo marcante as lutas por nacionalizações dos recursos naturais e aprofundamento da democracia – e pela onda de governos nacional-populares que emergia na América Latina¹. Quijano, atuando na Universidade Nacional Maior de San Marcos (Peru) à época, era nome imprescindível na programação dos Fóruns Sociais, encontros da Associação Latino-Americana de Sociologia, um intelectual orgânico reconhecido internacionalmente e que movimentava a história das ideias e dos conceitos na América Latina.

Este momento de crise do neoliberalismo estimulou interpretações sobre a formação social do continente, quando também a desigualdade, a diversidade/multiculturalidade e as intersecções entre classe e raça se tornam temas essenciais. A problematização das realidades sociais marcadas pela colonização, escravidão e outros tipos de subalternidades através da análise das realidades nacionais passou a fazer parte da agenda do principal grupo de investigação contemporâneo no continente, o Modernidade/Colonialidade. O grupo MC, atravessado por uma heterogeneidade disciplinar, geracional e de abordagens teóricas, tem na crítica ao ocidental-centrismo seu ponto de encontro. E, para o grupo, o conceito de *Colonialidade do Poder*, por conseguinte, guarda uma centralidade compatível com o papel desempenhado pelo conceito da mais valia para

1 Na ausência de uma caracterização mais adequada, e na tentativa de caracterizar governos de trajetórias distintas, chamamos de nacional-populares as eleições de Hugo Chávez, na Venezuela, Evo Morales na Bolívia, Rafael Correa, no Equador, os primeiros governos de Lula da Silva no Brasil e da Argentina com os Kirschner, que formaram à época uma alternativa política às estruturas de poder vivenciadas desde a terceira onda democrática em meados da década de 1980, buscando recuperar ao menos em discurso uma aproximação entre sociedade e Estado.

o marxismo. Vai além da análise do colonialismo e se nutre de discussões anteriores, como a teoria Sistema-Mundo e teoria da dependência, a partir de uma perspectiva histórico estrutural, trazendo um debate acertado sobre a distinta ontologia do racismo após o processo de colonização e toda sua constituição de subjetividade fundamental para o desenvolvimento do capitalismo, tratando-se de “critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade” (Quijano, Aníbal, 2005, p. 118). Mais do que uma ideia individual de um autor latino-americano, a formulação deste conceito se assemelha a um processo coletivo de criação e se projeta a partir da medida que está enunciando experiências, em um momento de mudança epistemológica, de disputas e de crise. A construção da sociologia crítica de Quijano se dá em profundo diálogo com a história do continente. Podemos dizer que, hoje, sua vasta obra, a partir do momento em que ganha temporalidade, vem ganhando também estabilidade.

A historicidade característica do pensamento quijaniano é também premissa marxista e, por isto, o autor que integra o que conhecemos como “Movimento Decolonial” não parece representar, entre os intelectuais desta corrente, um antimarxismo ou um essencialismo latino-americano em sua “nacionalização do pensamento”. A relação dialética centro-periferia reconhecida por Quijano é o eixo de sua crítica radical ao ocidental-centrismo, conferindo ao peruano a inserção no que se chama de contra-hegemonia nas Ciências Sociais.

Certamente, ter como objeto de estudo a totalidade social, com as mudanças no “terceiro mundo” e a investigação de uma racionalidade alternativa contribuiu para que as ideias de Quijano fossem lidas também em diálogo com a perspectiva marxista (Quijano, Aníbal, 1971). Contudo, podemos indicar limites em suas reflexões a partir da sua ênfase num aspecto “homogeneizante” do marxismo, em que percebemos em sua leitura a ausência do reconhecimento de um sujeito social da transformação e emancipação em sua crítica à civilização ocidental (Quijano, Aníbal, 2000). Esta ausência indica que o antagonismo entre capitalismo

e socialismo não figura de forma aparente em suas conclusões políticas, embora seu diálogo com o marxismo seja claro, como podemos vislumbrar, por exemplo, em sua interlocução com José Carlos Mariátegui.

Segundo Quijano, Mariátegui trouxe ao Peru, quando retornou da Europa, uma proposta teórica inspirada em Marx, mas que diferia das correntes marxistas hegemônicas à época, tanto a socialdemocracia alemã, de orientação “revisionista”, quanto o bolchevismo marxista-leninista da vitoriosa Revolução Russa. O pensador que Mariátegui tomava então como exemplo era o filósofo francês Georges Sorel, que elaborava na França um pensamento político e filosófico apoiado na herança intelectual de Marx, mas que mantinha em relação a ela grande autonomia e liberdade intelectual. Mariátegui tomaria Sorel não como um guia teórico a ser copiado, mas como referência para um itinerário próprio de reflexão e de uma proposta teórica independente. Tal proposta não se encontraria de forma sistemática em nenhum de seus textos, mas comporia o fio condutor de uma racionalidade alternativa àquela dominante no Ocidente.

É importante ressaltar que Marx é o primeiro e mais importante passo de Mariátegui em direção a essa racionalidade alternativa. Isso significa afirmar que, em suas propostas, o conhecimento é sempre um produto histórico-social, ou seja, se encontra relacionado a um universo intersubjetivo historicamente constituído. Nessas condições, o conhecimento integra um complexo no qual está associado à ação e transformação, bem como inevitavelmente envolvido em relações de poder (Quijano, Aníbal, 1994, p. 42). Para Quijano, Mariátegui toma as propostas teóricas de Marx sobre a sociedade e o poder como principal orientação para suas questões nesse terreno, mas o faz de maneira claramente autônoma. É assim que descobre a originalidade histórica e, conseqüentemente, teórica, da experiência latino-americana, que não pode ser entendida apenas em função da experiência europeia, ou de uma visada eurocêntrica, à época dominante no marxismo dos anos 1920.

Dado que a herança de Marx é tão heterogênea quanto o é a de Mariátegui, discutir as relações de Mariátegui com o marxismo é, efetivamente, discutir o próprio marxismo. E uma das especificidades desse marxismo, o de Mariátegui, é sua insistência na necessidade da tensão subjetiva individual para a participação na luta revolucionária. Essa subjetividade se forma, na América Latina, em um contexto de heterogeneidade cultural e de modos de produção de sentidos, que têm sua concretude nas diferentes “raças” e etnias. Na perspectiva de Quijano, a racionalidade alternativa buscada por Mariátegui é aquela capaz de promover a integração das ideias de revolução socialista com um sentido dotado de força mobilizadora, para uma população com universos subjetivos heterogêneos e mesmo conflitivos (Quijano, Aníbal, 1994, p. 46).

O pensamento de Mariátegui, e daí seu marxismo, seria apenas uma manifestação intelectual eclética se não fosse levada em conta sua busca por aquela racionalidade alternativa e integradora, já que, como se nota em seus escritos, seu pensamento absorvia influências intelectuais de procedência variada, como Nietzsche, Sorel, Croce e Gobetti, para citar algumas das mais importantes. Sua “vontade de revolucionário” se fundava em uma necessidade emocional de certeza e de sentido heroico e agônico da existência individual, e aquelas influências intelectuais reforçavam sua motivação como indivíduo de ação política. Para Quijano, no entanto, há coincidência entre a defesa mariateguiana da virtualidade criadora da ação heroica individual e social na história e a defesa feita por Marx da atividade humana sensível como prática, como o lado ativo do materialismo. Essa convicção na intervenção humana heroica permitia a Mariátegui afirmar que “o advento político do socialismo não pressupõe o cumprimento perfeito e exato da etapa econômica liberal, segundo um itinerário universal” (Mariátegui citado em Quijano, Aníbal, 2002, p. 40-42).

Segundo Quijano, a obra de Mariátegui possui uma “enorme aptidão” para admitir novas leituras, principalmente nos momentos em que surgem novas rotas na história da América Latina. É esta aptidão que tornaria

a obra de Mariátegui tão concorrida na atualidade. É importante registrar que, para Quijano, Mariátegui não é marxista em todo seu pensamento. Haveria marxismo no Amauta, mas, ao mesmo tempo, um afastamento do marxismo, movimento que caracterizaria uma importante ambiguidade mariateguiana. Quijano anuncia, em 1987, um juízo forte a respeito do pensamento de Mariátegui, que julgamos por bem reproduzir literalmente:

Mariátegui reunia, com idêntica adesão e força, o essencial de algo que se poderia chamar de uma aposta marxista para o conhecimento da realidade. Mas, ao mesmo tempo, uma filosofia da história cujo conteúdo e cuja orientação eram, explicitamente, religiosas e metafísicas (Quijano, 2020[1987]: 778).

Pode-se perguntar aqui se Quijano está, de fato, definindo o marxismo de Mariátegui ou demarcando sua própria relação com o marxismo por meio de sua leitura de Mariátegui; ou, ainda, se essa característica do pensamento do Amauta define sua “autonomia intelectual” frente ao marxismo ou se Quijano define aqui a sua própria autonomia em relação ao marxismo por meio da leitura de Mariátegui.

Sobre as questões étnico-raciais, entre outras, a relação com a obra de Mariátegui é um importante “ponto de partida” para Quijano. Lembremos que, para ele, novas relações sociais materiais e novas relações sociais intersubjetivas resultaram dos processos de invasão europeia das Américas. Ambas essas dimensões do movimento histórico, “em suas correspondências e em suas contradições”, foram o fundamento de um novo tipo de poder colonial, bem como, com o passar do tempo, de novas sociedade e cultura. O autor sustenta que as identidades históricas coloniais, como índio, negro, branco e mestiço - bem como o complexo raça/etnia e suas consequências para o poder contemporâneo - são fatos culturais, relações intersubjetivas que formam “a outra cara do poder”. Estão permanentemente associadas e implicadas em relações sociais materiais, formas de exploração ou relações de produção. Não são, entretanto, meros reflexos delas, epifenômenos, derivações ou “superestruturas”,

não se identificam nem se esgotam nelas (Quijano, Aníbal, 2020[1993], p. 849). Diante dessas postulações, o que se pode afirmar certamente é que o diálogo construtivo com premissas marxistas está claramente posto por Quijano. Obviamente, não com as formas mecânicas ou dogmatizadas do marxismo, não com as leituras deterministas de condicionamento unívoco da “superestrutura” cultural pela “estrutura” econômica. Mas o que Quijano afirma pode ser lido do ponto de vista de uma relação dialética entre as dimensões simbólicas e materiais de reprodução da vida, algo muito mais próximo de um marxismo gramsciano ou mariáteguiano.

Um dos momentos de relação com o marxismo de Mariátegui fica claro, por exemplo, ao observar que, para o Amauta, a “questão das raças” é, ao mesmo, tempo uma questão nacional ou se encontra entrelaçada com ela. A exploração das “raças indígenas” na opinião do Amauta - lembra Quijano - permite ao imperialismo se servir de mão de obra barata, deteriorando ainda mais as condições de vida dos trabalhadores nativos (Quijano, Aníbal, 2020[1993], p.855). E, justamente por isso, os países com grande proporção de populações indígenas não conseguem assimilar a luta pela independência nacional. Uma das teses de Quijano sobre a colonialidade do poder é a de que um processo de descolonização do poder é necessário para a nacionalização de Estado e sociedade nos países da América Latina, ou seja, para a resolução de sua questão nacional. O processo de descolonização integra, portanto, uma questão nacional, a nacionalização da sociedade e do Estado. Questão nacional e descolonização do poder são fenômenos imbricados e interdependentes, que passam também por relações de condicionamento recíproco com as formas de exploração do trabalho e reprodução do capital nessas sociedades.

Desta breve análise sobre a relação de Aníbal Quijano com o pensamento marxista e, em particular, com José Carlos Mariátegui, é possível afirmar que o processo de constituição do racismo na América Latina está organicamente vinculado à exploração e subordinação da força de trabalho pelos empreendimentos colonial e imperialista, mas não se resume nem se esgota neles. E, por esta conexão orgânica, uma crítica ao racismo não deve se

apartar da crítica ao capitalismo. Além da emancipação política e econômica de *Nuestra America*, é necessário um processo de superação dos valores, das formas de pensar e das instituições de caráter eurocêntricos que constituiriam, para Quijano, a colonialidade do poder em nosso continente.

REFERÊNCIAS

- Quijano, Aníbal (1971[1965]). Imagen y tareas del sociólogo en la sociedad peruana. En vol. 2 de Preparando la Convención de Ciencias Sociales, Lima, Perú.
- Quijano, Aníbal (1995) El marxismo en Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa. Sobrevilla Alcázar, David (org). *El marxismo de José Carlos Mariátegui*. Universidad de Lima.
- Quijano, Aníbal (2000) Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, (6),2,, pp. 342-386.
- Quijano, Aníbal (2002 [1991]). José Carlos Mariátegui: Teoría e Política. Em Amayo, Enrique; Segatto,, José Antonio (Eds). *José Carlos Mariátegui e o marxismo na América Latina*. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora.
- Quijano, Aníbal (2005) Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Em: Lander, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf
- Quijano, Aníbal (2020 [1987]). La tensión del pensamiento latino-americano. Em: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO-Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>
- Quijano, Aníbal (2020 [1993]). “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui. Em: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO-Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Peru. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>



Boletín del Grupo de Trabajo
Historia y coyuntura: perspectivas marxistas

Número 48 · Febrero 2024