

El ejercicio del pensar

#49

Febrero 2024

**Aníbal Quijano
y la permanencia
del marxismo**

SEGUNDA PARTE

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Deni Alfaro Rubbo
Segundo Montoya Huamani
Aníbal Quijano

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



Alfaro Rubbo, Deni. El ejercicio del pensar : Anibal Quijano y la permanencia del marxismo no. 49 / Deni Alfaro Rubbo ; Segundo Montoya Huamani ; Anibal Quijano; 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 978-987-813-720-9

1. Literatura Peruana. 2. Sociología. I. Montoya Huamani, Segundo. II. Quijano, Anibal. III. Concheiro Bórquez, María Elvira, coord. IV. Alvarenga, Luis, ed. V. Pérez Segura, Carlos, ed. VI. Ortega Reyna, Jaime, ed. VII. Título.

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

Victor 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 Anibal Quijano



Contenido

5 Complicidad en la disidencia

Dos huellas de lectura
de Aníbal Quijano sobre
Mariátegui

Deni Alfaro Rubbo

**25 Pautas de lectura para la
comprensión de un Quijano
Total**

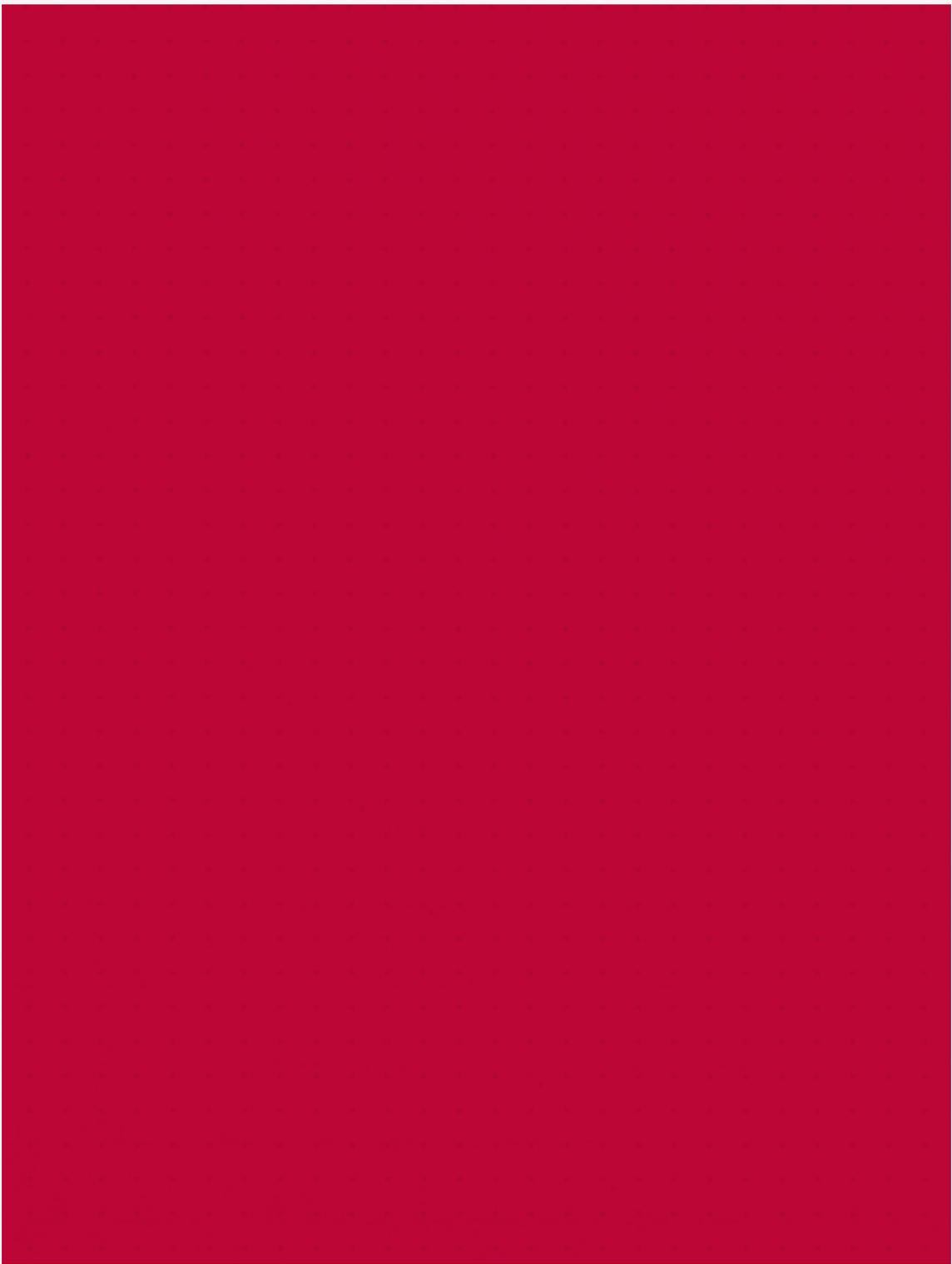
Segundo Montoya Huamaní

**40 Un fantasma recorre el
mundo**

¿Qué está vivo y qué está
muerto del Manifiesto
comunista?

Aníbal Quijano







Complicidad en la disidencia

Dos huellas de lectura de Aníbal Quijano sobre Mariátegui

Deni Alfaro Rubbo*

Hay una tensión entre el acto de leer y la acción política. Cierta oposición implícita entre lectura y decisión, entre, entre lectura y vida práctica. (...). Muchas veces lo que se ha leído es el filtro que permite darle sentido a la experiencia; la lectura es un espejo de la experiencia, la define, le da forma.

Ricardo Piglia (2005, p. 103) en *El último lector*

Biblioteca Ayacucho: difusora del pensamiento social latinoamericano

El espectro mariáteguiano en el campo político de Perú durante la década de 1970, siendo incorporado al discurso de diversas organizaciones de

- * Invitado por el Grupo de Trabajo CLACSO Historia y coyuntura: perspectivas marxistas para participar de este dossier. Doctor en Sociología por el Programa de Posgrado de Sociología de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo (FFLCH/USP), profesor del Programa de Posgrado de Sociología de la Universidad Federal de Grande Dourados (UFGD) y de Ciencias Sociales de la Universidad Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Actualmente realiza un posdoctorado en el Programa de Sociología del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas (IFCH)-Unicamp sobre la circulación internacional de Aníbal Quijano. Investigador invitado.

izquierda, institucionalizadas o guerrilleras, ejerce también atracción sobre los intelectuales comprometidos. En una época en la que la profesión de cientista social en América Latina era sinónimo de militancia política, Aníbal Quijano (1930-2018) no escapó a la regla de su tiempo. Entre sus pares coterráneos que competían en la difusión e interpretación de determinada imagen de José Carlos Mariátegui (JCM), fue Quijano, probablemente, quien obtuvo más éxito en ese desafío, pues su producción supera el círculo de los intelectuales peruanos para circular en todo el continente latinoamericano.

Es en ese contexto que el sociólogo peruano recibirá la invitación de la editorial venezolana Biblioteca Ayacucho para escribir el prólogo de una edición de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Creada en 1974, la editorial, que recibía financiamiento del Estado venezolano, tenía como una de sus iniciativas organizar un conjunto de escritos *clásicos* latinoamericanos. Vale decir que ese ambicioso proyecto fue sugerido por el crítico uruguayo Ángel Rama (1926-1983), quien ejercía la función de Director Literario de la Biblioteca Ayacucho.

Desafortunadamente no encontramos información disponible sobre la preparación del volumen de Mariátegui. Sin embargo, es posible hacer el registro de la preparación general de ese emprendimiento. La colección incorporó una sección de Brasil en el catálogo de la Biblioteca Ayacucho, con asesoramiento de Antônio Candido y Darcy Ribeiro, llenando, así, una brecha significativa ante la histórica ausencia de la cultura brasileña en las colecciones bibliográficas hispanoamericanas (Cf. Rocca, Pablo, 2015, p. 53; Coelho, Haydée R., 2009, p. 85-103). En una carta a Darcy de marzo de 1976, Rama proporciona elementos que muestran la planificación del proyecto.

Cada volumen tendrá una cronología en tres columnas: autor y obra; su país y América Latina, pol[ítica], econ[omía], cultura; el mundo circundante e influyente en el mismo período. Hay variantes (algunos comienzan con el nacimiento del autor, otros con su primera obra o sus estudios) y ciertamente la recopilación de datos sobre A[mérica] Latina y Mundo

externo; se observa, en cada caso, la vocación del autor (si es novelista, la tendemos a la literatura; si es un sociólogo, a las ciencias humanas, *and so on*) (Rama, Ángel, 2015, p. 70)¹.

La presentación del texto quedaba a cargo de un “destacado especialista”. En rigor, sin embargo, Quijano no tenía el perfil de autoridad sobre la obra de Mariátegui; probablemente fue invitado por el prestigio que su producción sociológica presentaba en aquel momento, y también por haber organizado una colección sobre Mariátegui en la década de 1950. Hipotéticamente, aún podemos sugerir la combinación de una eventualidad, pues durante el bienio de 1976-1977 –momento en que la Biblioteca Ayacucho iniciaba sus trabajos e invitaciones– Quijano ocupaba el puesto de profesor-investigador visitante de la Escuela de Sociología, Facultad de Economía y Ciencias Sociales y del Centro de Estudios del Desarrollo (CENDES), ambos en la Universidad Central de Venezuela.

Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana fue impreso en septiembre de 1979, y la introducción de Quijano, escrita un año antes, superaba las cien páginas. Las notas, cronología y bibliografía estuvieron a cargo de la investigadora estadounidense Elizabeth Garrels (cf. Mariátegui, José Carlos, 1979). El volumen venezolano número sesenta y nueve seguía la edición de la Biblioteca Amauta de 1968, preparada especialmente en ocasión del cuadragésimo aniversario del libro. En el prólogo, el sociólogo peruano tejía consideraciones sobre la trayectoria y la obra de Mariátegui, y presentaba un análisis sobre el contexto económico, político e ideológico de las primeras décadas del siglo XX en Perú bajo la influencia del debate de la “sociología (anti)imperialista”. Recordemos que el programa de investigación que Quijano desarrollaba desde el inicio de la década de 1970 se basaba en investigar el “proceso de dominación

1 Además, los responsables de la redacción de los prólogos y los organizadores de la cronología fueron remunerados por el trabajo propuesto. En el caso de Darcy Ribeiro, que redactó un prólogo para *Casa-Grande y Senzala* y organizó la cronología de la vida y obra de Gilberto Freire, se envió un cheque de mil quinientos dólares para cubrir todo el trabajo realizado. Al mismo tiempo, estas informaciones muestran que un emprendimiento editorial de esa envergadura sería imposible sin el financiamiento del Estado venezolano.

imperialista del Perú y sus implicaciones para luchas de clases” (Quijano, Aníbal, 1978, p. 11). Sin embargo, el punto neurálgico del trabajo de Quijano consistía en descubrir la correspondencia entre Mariátegui y las clases subalternas. En otras palabras, la trayectoria de JCM se iniciaba simultáneamente al ascenso del movimiento proletario urbano en Perú. Así, el marxismo de Mariátegui se explicaría por el “nacimiento de la clase obrera” y por el desarrollo de su “conciencia”. Por el carácter didáctico que ostentaba, revestido de un lenguaje relativamente “ligero” y accesible, la introducción se dirigía hacia un público más amplio de estudiantes de ciencias humanas. Probablemente por llevar esa marca de apertura y por la red de contactos que Quijano había construido en las décadas de 1960 y 1970, se optó por publicarlo también como libro independiente por la editora peruana Mosca Azul, en 1981, republicado por la editorial mexicana Era, en 1982 (cf. Quijano, Aníbal, 1982)². La difusión del trabajo de Quijano ganaba así una circulación continental consistente y, asociado al nombre de Mariátegui, se convertía en una referencia que permanece hasta los días actuales.

Del primer encuentro en 1956...

Además del contexto editorial, presentemos el contexto bibliográfico en el que los *Siete Ensayos* de la Biblioteca Ayacucho se da a conocer, así como la historia de la difusión y circulación de la obra de Mariátegui en las décadas precedentes. Los estudios y debates “mariateguianos” habían cambiado radicalmente desde 1959, tanto en términos de difusión como de circulación, época en que el joven Quijano había publicado como organizador su antología *Ensayos escogidos de José Carlos Mariátegui*, en 1956, cuando tenía solo 25 años. El libro sería publicado con prólogo de Manuel Scorza por medio de la Editorial Primer Festival del Libro Peruano. Quijano organizó una pequeña antología de Mariátegui, con doce ensayos, dividida en dos secciones: la primera con ensayos

² Es por la edición peruana de la editorial Mosca Azul que trabajaremos el contenido del prólogo.

sociológicos-políticos y la segunda con textos sobre arte y literatura (Mariátegui, 1956)³. Curiosamente, esa división en secciones era expresión de un joven dividido entre dos pasiones, la literatura y las ciencias sociales, una duda que se hizo presente hasta las vísperas de su ingreso en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). No por casualidad, un año después, en 1957, Quijano organiza un nuevo libro, la *Antología del cuento latinoamericano*.

El prefacio de la antología sobre Mariátegui estuvo a cargo de Manuel Scorza (1928-1983). Amigo de Quijano y también ex-militante aprista durante los tiempos de universidad, exiliado durante el gobierno de Odría, el joven ensayista Scorza (un año antes había sido galardonado en México con el Premio Nacional de Poesía del Perú por su libro *Las Imprecaciones*) también fue un eximio editor, considerado pionero en el mercado literario latinoamericano e internacional⁴. Publicadas dentro de una colección de autores peruanos, como César Vallejo, Inca Garcilaso de la Vega, López Albújar y Ciro Alegría, las dos ediciones de *Ensayos escogidos de José Carlos Mariátegui* (1956 y 1958) se agotaron rápidamente, así como otros libros de la serie (cf. Aguirre, Carlos, 2016/2017, p. 206-208). Actualmente, la extinta colección se ha convertido en pieza rarísima incluso en librerías de usados y librerías peruanas. Recordemos que hasta 1959 las obras de Mariátegui circulaban de modo limitado y, en muchos momentos, semiclandestinas. Por lo tanto, la organización de esa antología sólo podría ser un gran logro, desde el punto de vista de la divulgación y difusión de Mariátegui. En la presentación del libro, con la que Quijano debía concordar de manera general, el ensayista peruano asociaba

- 3 Un análisis interesante sobre el proyecto ideológico de la antología *Ensayos escogidos* de José Carlos Mariátegui a partir de los textos elegidos de Quijano, así como la comparación de esta selección con otras fases del autor, puede ser vista en Segundo Montoya Huamaní (2021).
- 4 Scorza militó en el aprismo principalmente a partir de la llegada del gobierno de Bustamante Rivero, electo por una coalición de izquierda, pero tuvo que dejar el país tras el *coup d'état* del General Odría, quien en 1948 puso fin a esa inusual experiencia en Perú. Durante su exilio en México, Scorza se descubrió poeta y ensayista, interesado cada vez más por temas indigenistas. Esta influencia de la literatura lo distanciará progresivamente de la militancia política ejercida por el partido aprista.

la “investigación sociológica” de Mariátegui al “método marxista”. Sin embargo, afirma que la obra del Amauta no estaba en el panteón de la corriente marxista ortodoxa. Al final, el intelectual peruano no seguía el ejemplo de Plejanov o de Lenin (son los nombres citados por el autor), ya que había sido nitidamente influenciado por Georges Sorel –pensador claramente ausente del canon del “marxismo oficial” — al asimilar de manera *sui generis* la cuestión religiosa y “conclusiones no enteramente marxistas” al socialismo. Tal “independencia”, según Scorza, superaría “el plagio o la mera repetición que ilustra el analfabetismo de nuestros ‘sociólogos’ y nuestros ‘marxistas’, profundizando el conocimiento de nosotros mismos como pueblo, e incorporando el país en una cultura universal” (Scorza, Manuel, 1956, p. 12-13). A esa altura, Mariátegui ya era un autor admitido dentro de la genealogía marxista ortodoxa del PCP. Así, la antología demarcaba voces discordantes dentro de un escenario en que la imagen oficial de Mariátegui se perfilaba en la tradición de Marx-Lenin-Stalin.

Entre las décadas de 1930 y 1950, Mariátegui posee lectores, restringidos, en su mayoría, a intelectuales y militantes políticos, los cuales disputaban, desde entonces, su legado político e ideológico. Fue sólo después de la muerte del fundador del Partido Socialista Peruano que surgió la expresión “mariateguismo” dentro del movimiento comunista, no como un cuerpo doctrinal o un punto de partida para prolongarlo, sino como un conjunto caótico de ideas que tenían que combatirse. Un mes después de la muerte de Mariátegui, el nombre de la organización política de la que fue fundador se transformó en Partido *Comunista* del Perú. Obedecidas las órdenes de la Internacional Comunista, el partido fue orientado a adoptar la táctica de “clase contra clase”, aprobada en el VI Congreso de la Internacional Comunista en 1928. Así, la dimensión internacional de la revolución mundial, la posición decisiva de los campesinos indígenas para la revolución peruana (y no solo como simples “aliados” del proletariado), una organización que debería surgir del “desarrollo de las clases populares” (y no un producto de decisión externa), el diálogo con la literatura disidente del comunismo (surrealistas, Panait Istrati,

Trotsky y Sorel) y con el pensamiento “burgués” (Freud, Gobetti, Croce etc.) componían un conjunto de posicionamientos y actitudes consideradas “desviadas” y “peligrosas”. Con el fin de “bolchevizar” el partido, se organizaron cuadros de formación basados en principios escolásticos de la “dialéctica-marxista”; opúsculos de Stalin comenzaron a circular en la organización y a convertirse en la principal referencia de lectura en la izquierda comunista, ahora basada en células y cuadros clandestinos.

Terminada la etapa de “liquidar al amautismo”, llevada a cabo en la década de 1930 por el entonces secretario general del Partido Comunista Peruano Eudocio Ravines –además de las críticas derivadas de soviéticos como V. M. Miroshovski, quien acusa a Mariátegui de “populista”, y G. Yákovson, de “liberal”– (Aricó, José, 1978, p. XXIV y 55-70), la misma organización pasó a reclamarlo en la década siguiente. Jorge del Prado, secretario general del partido, miembro del parlamento peruano y opositor de Ravines (expulsado del partido posteriormente), demuestra la presencia de Mariátegui como la de un “stalinista *avant la lettre*”. Se trata, entonces, de una operación de recuperación de la imagen mariateguiana como la de un “marxista-leninista-stalinista”. Bien entendido, como afirma David Sobrevilla (2012, p. 165), conforme variaba la posición político-ideológica de la URSS, variaba también la condición ortodoxa que se le atribuía a Mariátegui.

... al reencuentro en 1978

Entre la antología de 1956 y la introducción de los *Siete Ensayos* escrita en 1978, poco más de dos décadas, mucha agua había pasado bajo el puente de la recepción de la obra mariateguiana. Se había modificado la trayectoria de las ciencias sociales latinoamericanas, así como el escenario político y social del continente y, finalmente, la propia trayectoria intelectual del sociólogo peruano.

Aunque las *Ediciones Populares de las Obras Completas* no hubieran publicado la totalidad de la producción de Mariátegui (faltaban, por ejemplo, los textos de la “edad de piedra”), era posible acceder con facilidad al conjunto de los principales textos del intelectual peruano durante las décadas de 1960 y 1970. Gestada por la familia del autor, y con la finalidad de publicar exclusivamente la obra de Mariátegui, sus libros eran regularmente reeditadas por la Empresa Editora Amauta (cf. Rubbo, Deni, 2021, p. 66-70). ¿Por qué otra edición de *Siete ensayos*?

La década de 1970 era también un momento de fechas simbólicas, propias para homenajes al “fundador del marxismo peruano”, lo que indica la astucia de los editores de la Biblioteca Ayacucho. En 1978, la obra maestra *Siete Ensayos* cumplía cincuenta años. Hasta ese momento, era el libro más leído del país, convertido en manual universitario y texto escolar, alcanzando la marca de 44 ediciones (siendo 22 “ediciones populares”), con venta anual de 17 mil ejemplares solo en Perú, según Julio César Mariátegui La Chira (1973, p. 32), hermano de Mariátegui y cofundador de Editora Amauta. En países de las Américas, tenía ediciones en Chile, Cuba, Uruguay, México, Brasil y Estados Unidos (según el cuadro 1.1) y la circulación internacional en Europa y Asia ocurría paralelamente. Dos años después, se cumplirían cincuenta años de la muerte de Amauta, con nuevo motivo para el intercambio académico de su legado. Navegando a favor de los vientos, la empresa de la Biblioteca Ayacucho logró construir canales de difusión por todo el continente, haciéndose superar los demás emprendimientos editoriales de países que también editarían la *opus magnum* de Mariátegui.

Con tres reediciones y dos reimpressiones (1979, 1995 y 2007), el libro de Mariátegui por la Biblioteca Ayacucho fue publicado en el número sesenta y nueve de la *Colección Clásica*, que tenía como ambición llenar la brecha editorial con una gama de autores latinoamericanos y caribeños de la época prehispánica hasta el tiempo presente. Las facciones estéticas de la portada, diseñada por el argentino Juan Fresán, se volvieron inconfundibles del sello de la colección: título y autor con fuentes estandarizadas,

sobre fondo negro superior con borde blanco redondeado. Con rasgos expresionistas, la pintura hace alusión a un típico pueblo andino: montañas al fondo, mujeres indígenas caminando con sus vestimentas tradicionales en una calle empinada y estrecha de adoquines, rodeada por caseríos coloniales.

Cuadro 1.1. Publicación de Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana en las Américas hasta 1980

País	Año	Editorial	Prólogo	Otras informaciones
Chile	1955	Editorial Universitaria	Guillermo Rouillon	Colección América Nuestra, dirigida por Clodomiro Almeyda
Cuba	1963, 1969, 1973	Casa de las Américas (La Habana)	Francisco Baeza	Colección Literatura Latinoamericana
México	1969	Ediciones Solidaridad	Francisco Martínez de la Vega: "Mariátegui: un voto contra el pasado"	No hay
Uruguay	1970	Biblioteca de <i>Marcha</i>	No hay	Colección Teoría y Praxis
EEUU	1971, 1974, 1988	University of Texas Press (Texas)	Jorge Basadre	Traducción: Marjory Urquidi Colección Texas Pan American
Brasil	1975	Editorial Alfa Ómega (São Paulo)	Florestan Fernandes	Colección: Esta América. Traductores: Salvador Obiol y Caetano Lagrasta
México	1979	Serie Popular de ERA (D. F.)	No hay	No hay
Venezuela	1979, 1995, 2007	Biblioteca Ayacucho (Caracas)	Aníbal Quijano	Notas y cronología por Elizabeth Garrels

Fuente: Deni Rubbo.

Mariátegui en disputa: Sociedad y Política o socialismo autogestionario

No obstante el prólogo/libro de Quijano tuviera un carácter preambular y pedagógico –lo que representa un verdadero triunfo, teniendo en cuenta el lenguaje hermético del autor—, sus ideas estaban distantes de cualquier neutralidad hacia la obra de Mariátegui. En medio del enmarñado espacio de disputas del legado del Amauta en el campo político e ideológico del Perú, Quijano toma posición como director de *Sociedad y Política* y militante del Movimiento Revolucionario Socialista (MRS). Así como para varias vertientes de la izquierda, es también la imagen de un “político revolucionario” que el sociólogo peruano busca ver en Mariátegui, crítico de la tradición caudillista latinoamericana, de la vieja política criolla (representada por la APRA) y de las versiones economicistas del marxismo (representado por el Partido Comunista Peruano). Por lo tanto, con fuerte connotación política, ideológica y programática, Quijano destaca el significado de reflexionar sobre Mariátegui en aquel momento vivido en Perú, y reconoce en él al personaje principal del surgimiento de las primeras organizaciones políticas y sociales en el país.

En el ámbito peruano es, ante todo, el testimonio irrecusable del reencuentro, cada día más profundo, después de varias décadas, entre el movimiento revolucionario de un proletariado que avanza a la conquista de su madurez política y de la dirección de las luchas de los demás explotados peruanos, y la memoria del hombre a quien debe la contribución central al nacimiento de sus primeras organizaciones sindicales y políticas nacionales, y la aún fecunda matriz de una teoría y de una orientación estratégica revolucionarias en la sociedad peruana (Quijano, Aníbal, 1982, p. 9).

Además, el sociólogo peruano entendía el *reencuentro* con Mariátegui (así como el de Gramsci y el de Rosa Luxemburgo) como ejemplo de oxigenación teórica frente a las ortodoxias constituidas, y como una “oportunidad histórica” a los marxistas latinoamericanos de recuperar la

producción intelectual de JCM fuera del canon occidental-europeo. Veamos un fragmento más:

En el plano internacional, europeo en particular, el interés actual por Mariátegui, de algún modo forma parte del activo proceso de revitalización de la investigación y la reflexión marxista, en la brega por cancelar plenamente el largo período de su aherrojamiento y anquilosamiento burocrático. Por reencontrar, también en este plano, las bases genuinas de la vitalidad revolucionaria del marxismo en la propia obra de sus creadores y en el rescate de las aportaciones hechas por quienes, como Rosa Luxemburgo o Gramsci, fueron relegados, durante ese período, a una discreta penumbra mistificatoria de su herencia teórica. En ese proceso es inevitable reconocer ahora, por encima de las fronteras eurocentristas que han constreñido el pensamiento marxista occidental, la contribución creadora y vivificante de los revolucionarios no-europeos al desarrollo del pensamiento marxista (...). En América Latina, Mariátegui ocupa un sitial cimero (Quijano, Aníbal, 1982, p. 10).

Según Quijano (1982), este reencuentro entre el legado mariateguiano y el movimiento político y social peruano estuvo marcado por la “mitificación de su pensamiento y acción política”. El intento del autor es, por lo tanto, “desmitificar” a Mariátegui, aunque reconociera la eficacia ideológica de todos los sesgos de la mistificación. Después de todo, “todo reencuentro, en plena lucha, es un debate, no una canonización” (p. 11).

Para Quijano, la mistificación estaba plasmada en cinco facetas de la política del Perú: a) “*reformistas socializantes*”, entre las capas medias intelectuales y “adversarios” del marxismo; b) *nacionalistas*, como el “velasquismo”, que incorporó el vocabulario mariateguiano a sus discursos oficiales en busca de legitimación de su régimen “original”; c) “*democrático-burguesas*”, como la APRA, que renunciaba a su “radicalismo nacionalista” a partir de la década de 1950, y comenzaba a legitimarse a través de una recuperación de Mariátegui; d) *movimiento comunista* y sus portavoces fieles a la dirección de Moscú, que se apropiaron de Mariátegui como el teórico de la “revolución en dos etapas”, una democrático-burguesa y otra socialista; y 5) *trotskistas peruanos* que entraron en polémica

con Mariátegui, calificándolo como un aprista y “nacionalista hostil al marxismo” (Quijano, Aníbal, 1982, pp. 54-57).

Para comprender mínimamente estos embates necesitamos hacer una inmersión más en el campo político peruano a partir de la trayectoria de Quijano. Con el ascenso y caída del régimen de las Fuerzas Armadas del gobierno de Velasco Alvarado y la reorganización de la izquierda peruana (desde las más institucionalizadas al régimen hasta las adeptas a la acción guerrillera), Quijano demarca sus posiciones políticas en sus contribuciones a la revista *Sociedad y Política* (1972-1983). Fue director de la revista mientras ésta estuvo en actividad, en un emprendimiento que contó con el apoyo de un pequeño grupo de intelectuales como César Germaná, Julio Cotler, Abraham Zebralos, Manuel Valladares, Mirko Lauer, Rodrigo Montoya, entre otros. Con trece números editados, la revista fue así una iniciativa de intelectuales ligados a la “nueva izquierda” peruana, y tuvo, probablemente, la mayor duración como tribuna para el debate público en el Perú (cf. Montoya Rojas, Rodrigo, 2019).

Desde su nacimiento, el objetivo de *Sociedad y Política* era producir una reflexión crítica de “la realidad desde dentro de ella misma, para descubrir sus fundamentos, características y tendencias mayores de movimiento” a través de la “teoría materialista de la historia”, según uno de sus editoriales (*Sociedad y Política*, 1980, p. 374). Los ensayos producidos en la revista abordaban temas “calientes” de la política, como los fracasos de los movimientos reformistas, especialmente el militar; la dinámica del imperialismo y su relación con el Estado; los problemas en las formaciones de izquierda y la relación entre socialismo y democracia; las perspectivas, tareas y caminos estratégicos de la lucha de clases considerados desde una perspectiva organizacional.

Durante septiembre de 1973, Aníbal Quijano y Julio Cotler son deportados por el gobierno de Velasco a México, por destacarse como intelectuales de izquierda cuyas críticas eran las más agudas contra el “autoritarismo militar”. Al regresar a Perú, dos años después, fundan el Movimiento

Revolucionario Socialista. Es en ese momento que la revista/organización apoya y participa de la iniciativa de La Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador (CUAVES), una propuesta de “autogobierno comunal” entre 1973 y 1983, iniciada por una ocupación de tierras urbanas en 1971. Para Quijano, su experiencia como participante activo en el MRS habría sido “claramente” la de una “democracia directa”, en la que actos y decisiones de representantes y autoridades en el ejercicio de sus responsabilidades “estaban sujetos al control directo de los miembros de la comunidad” (cf. Quijano, Aníbal, [1998] 2014).

En un arco más amplio, en vísperas de redactar el prefacio en 1978, el paisaje sociopolítico de la capital peruana está convulsionado por manifestaciones, piquetes y huelgas protagonizadas por estudiantes y obreros contra la dictadura de Morález Bermudez (1975-1980). Según Rodrigo Quijano (2021), esos movimientos “buscaban una forma de ciudadanía basada en el trabajo, en la experiencia comunitaria y en la saga del esfuerzo del trabajador inmigrante. Pero, sobre todo, parecían impulsar su rebeldía desde la existencia colectiva” (p. 166).

Quedaba claro que organizaciones de tipo cooperativo y comunitario para producción, consumo y reproducción de bienes materiales disfrutaban del entusiasmo teórico y político de Quijano, que entonces recordaba los textos de Marx sobre la Comuna de París. Tal núcleo socialista autónomo no se justificaba necesariamente por la vinculación con la historia indígena, aunque hubiese una notable expansión de las identidades “étnicas” de origen indígena en las ciudades, *el cholo*, y su incidencia en Cuaves fue significativa. Identificado con los productores directos y con una forma de “socialismo” autogestionario que identificaba como principio de la “socialización del poder”, Quijano pinta el cuadro del pensamiento de Mariátegui con pinturas rojas y negras. En otras palabras, tanto Cuaves como Mariátegui de Quijano buscaban, cada uno a su modo, distanciarse de la autoridad del Estado.

Si Quijano problematizaba nominalmente las agrupaciones políticas de la izquierda peruana en la introducción en 1978 eso se repetía, no por coincidencia, en el editorial de *Sociedad y Política* del año 1980 y en el artículo de Quijano (1980) publicado en el mismo número: críticas a las demás organizaciones políticas que se apropiaban de Mariátegui⁵. Ese afán llevaba a Quijano a discusiones eventualmente abstractas, quizás verborrágicas, sin poner en cuestión si su propia revista no pasaba, entonces, a ejercer el monopolio de la “verdad” sobre la obra mariateguiana. Cuando asume la pluma como arma, el autor está lejos de indagar, por lo tanto, si los instrumentales teóricos trabajados en *Sociedad y Política* eran compatibles con la realidad histórica concreta que su revista pretendía explicar y en la cual él esperaba actuar mediante el MRS. Como observó uno de los intelectuales militantes en un balance sobre la generación peruana de 1968, Alberto Flores Galindo, “el fracaso del movimiento político que [Quijano] trató de establecer y la lenta agonía del grupo aglutinado alrededor de la revista *Sociedad y Política* mostraron que no era tan fácil descender de los enunciados abstractos a la realidad inmediata” (Flores Galindo, Alberto, 2007, p. 221). Sea como fuere, las apropiaciones de Mariátegui en el ardiente debate político peruano de la década de 1970 eran, según Quijano, medios convenientes para entender el propio proceso por el cual atravesaba la izquierda, por “mistificadoras” que fueran. Lo que no deja de ser una posición paradójica.

Como se puede sospechar claramente, la construcción de un panorama general de los nexos entre Mariátegui y las clases sociales peruanas encuentra límites en el abordaje de Quijano. En un intento de distanciarse y principalmente criticar versiones “comunistas”, “apristas”, “nacionalistas”

- 5 “Sólo así tiene sentido pleno el ‘ni calco ni copia’ postulado por Mariátegui, más allá de su uso oportunista en boca de sus propios enemigos de clase, como los velasquistas. Y solamente en el andar de este camino, no serán necesarias las muletas ideológicas que ahora vuelven a utilizar ciertas corrientes que sin embargo de reclamarse socialistas, se emboscan como ‘izquierda nacional’ ayudando a la confusión que proviene del terrorismo ideológico de las capas medias nacionalistas-capitalistas, según la vieja tradición aprista y su reviviscencia inocultable en los restos del velasquismo que se rebautizan de socialistas” (*Sociedad y Política*, 1980, (4), p. 374).

etc., Quijano también construía una versión de Mariátegui, de acuerdo con sus propias necesidades. Por más que haya tenido éxito en el reconocimiento de un Mariátegui heterodoxo y haya alcanzado un público latinoamericano susceptible a la adhesión unilateral a uno de los muchos Mariáteguis, su trabajo es, sin embargo, indisociable de polémicas privadas contra la APRA, el nacionalismo, el velasquismo, el leninismo, el trotskismo, el maoísmo y así sucesivamente.

Debate teórico

En el ámbito filosófico e histórico, Quijano también realizaría incursiones sobre el pensamiento de JCM. En primer lugar, explora la tensión entre una concepción del marxismo como teoría de la sociedad y como filosofía de la historia concebida por otras vertientes filosóficas que, según Mariátegui, podían contribuir a la permanencia de la voluntad de la “acción revolucionaria”. En segundo lugar, trata de la centralidad de la voluntad individual como fundamento de la “acción histórica” y de la necesidad de la fe para la restauración de una “moral humana” despojada de los fundamentos de la “conciencia burguesa” (Quijano, Aníbal, 1982, p. 64).

En cuanto al primer problema, la tensión teórica entre la concepción marxista de la sociedad y una metafísica de la historia, según Quijano, no debe ser respondida con base en los aspectos psicológicos y subjetivos del autor. Las pistas para responder a esa pregunta estarían presentes en *Defensa del marxismo*, particularmente en la polémica abierta con el libro *Au-delà du marxisme* del belga Henri de Man. En todo caso, a Quijano le parece claro que Mariátegui plantea efectivamente “el problema de la necesidad de una filosofía de la historia para completar la obra de Marx” (Quijano, Aníbal, 1982, p. 66). Si la respuesta no surge de los propios textos marxianos, es “una curiosa amalgama de tendencias filosóficas, todas no solo distantes sino opuestas al marxismo”, que configura una filosofía de la historia que, asegura Mariátegui, no “contradice el marxismo”.

Para marcar su posición, Quijano aborda dos interpretaciones sobre la tensión entre marxismo y metafísica en Mariátegui, el libro *Los orígenes del pensamiento marxista en latinoamérica*, del colombiano Francisco Posada (1968), y el artículo “Mariátegui: un ‘sorelismo’ ambiguo”, del francés Robert Paris (1978). El colombiano afirma que el marxismo de Mariátegui es fruto exclusivo de confrontación, de manera que descalifica, de ese modo, su valor como “ciencia” y “práctica teórica”. En cambio, Quijano señala una “infección althusseriana” en el trabajo de Posada, contra la cual hace una distinción entre “práctica teórica” y “práctica política” como cuestiones claramente separadas, y no dos momentos de una misma práctica. Robert Paris, por otro lado, identifica en Mariátegui un “intento de espiritualización del marxismo”. Quijano insiste en que en los ensayos de *Defensa* la preocupación con el problema del materialismo y del determinismo está en el terreno ético-filosófico (o aún, “ético-metafísico”) (Quijano, Aníbal, 1982, p. 65 y 68). Así, Mariátegui no abordaría la “dialéctica materialista” como cuestión epistemológica y metodológica, de forma que, en ese aspecto, estaría enteramente ausente de *Defensa*.

En cuanto a la segunda cuestión planteada por Quijano, acerca del problema de la “acción humana” y en particular de la “acción revolucionaria”, Mariátegui tendría como objetivo, según el autor, esquivar el “pasivo determinismo” y reforzar el “voluntarismo político”. Tales características vendrían de lecturas de Nietzsche, especialmente por la idea de “superhombre”, que en Mariátegui sería asociada a la vida como “aventura” “peligrosa”, “heroica”, y al hombre como “animal metafísico”. Ideas tales como la importancia del mito y de la fe como acciones de transformación son construidas en contraposición a dos corrientes filosóficas que Mariátegui enfrentaba: de un lado, el positivismo y el cientificismo; de otro, el escepticismo nihilista del “alma desencantada”. La conclusión de Quijano es que hay una especie de “dualidad” en la formación intelectual de Mariátegui, entre una concepción marxista como método de interpretación y de acción, y una filosofía de la historia que no niega su vigor metafísico y religioso.

A partir de mediados de la década de 1980, el autor profundiza su ajuste de cuentas definitivo con las tradiciones teóricas “eurocéntricas” (marxistas y no marxistas), que jamás admitirían una unión entre esas dos temporalidades (Rubbo, Deni 2018, p. 395). Por ejemplo, Quijano reformula la tensión entre marxismo y filosofía de la historia en el pensamiento de Mariátegui, no como una dualidad infranqueable, sino en una superación no exenta de tensiones. Mariátegui elabora una *perspectiva cognitiva* capaz de producir conocimiento diverso de aquel que resulta de la racionalidad instrumental occidental (cf. Rubbo, Deni, 2018 y 2019; Montoya Huamaní, Segundo, 2018).

Encuentros, reencuentros

Este artículo buscó rastrear la lectura de Aníbal Quijano en dos tiempos. La primera de ellas, es la publicación de *Ensayos escogidos de José Carlos Mariátegui* de 1956, una colección de textos seleccionados por Quijano. Aunque en la ocasión no escribió sobre Mariátegui, encontramos una importante antología que fue difundida incluso antes de la *Ediciones Populares de las Obras Completas* que solo iniciarían el trabajo de difusión efectiva a partir de 1958. Y a partir de los textos seleccionados y del prólogo redactado por Manuel Scorza es posible percibir una mirada de un Mariátegui distante del así llamado “marxismo ortodoxo”.

El segundo reencuentro tuvo lugar en 1978. Entre defensas y polémicas con las agrupaciones de la política de la izquierda peruana, cabe señalar que el prefacio a los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* para la Biblioteca Ayacucho en Venezuela, republicado en libro en México y Perú, fue uno de los emprendimientos más exitosos de difusión continental del pensamiento de Mariátegui. El Amauta heterodoxo, adepto a un socialismo autogestionario (o antiestatal) y un intransigente antiimperialismo, que en él es retratado es expresión de la militancia intelectual de Quijano tanto en la revista *Sociedad y Política* como en la militancia política en el MRS y en el Cuaves. Vale recordar que su trabajo

se transforma en referencia en los “estudios mariáteguianos”, y forma unísono con la apreciación de ciertos intelectuales exiliados en México en la misma década de 1970, como fue el caso de José Aricó y de intelectuales latinoamericanistas europeos, como fue el caso de Antonio Melis (cf. Rubbo, Deni, 2022).

De cierta manera, el examen de estas lecturas buscó desconstruir una etiqueta frecuente de que el Mariátegui de Quijano estaba cerca de “corrientes trotskistas” y de “marxistas dependentistas”. No hay nada más engañoso. Como traté de demostrar, los contextos editoriales, intelectuales y políticos de la trayectoria de Quijano de los trabajos de 1956 y 1978 son de otras órdenes. Por un lado, en el caso de su supuesta filiación a las “corrientes trotskistas”, existía, de hecho, una oposición a ella por parte de Quijano a finales de la década de 1970, reforzado por él mismo en un texto que escribió retrospectivamente (Quijano, Aníbal, 1991). Por otro lado, el acercamiento entre Mariátegui y “marxistas dependentistas”, de hecho, puede existir (cf. Rubbo, Deni, 2022b). Pero hay que matizar ese acercamiento. La influencia de la “teoría de la dependencia” se hizo más presente en el análisis que Quijano teje sobre el imperialismo en el Perú históricamente que propiamente en la presentación que realiza sobre Mariátegui, aunque sean parte del mismo trabajo.

REFERENCIAS

Aguirre, Carlos (2016/2017). “Vamos a quitarle el frac al libro, vamos a ponerlo en mangas de camisa’ El proyecto editorial Populibros peruanos (1963-1965)”. *Políticas de la Memoria* (17).

Aricó, José (ed.) (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente/Siglo XXI.

Coelho, Haydée Ribeiro (2009). “O Brasil na ‘Biblioteca Ayacucho’: vertente literária e cultural”. *O Eixo e a Roda* (2) 18.

- Flores Galindo, Alberto (2007) [1987]. "Generación del 68: ilusión y realidad". Alberto Flores Galindo. *Obras Completas*. T. VI. Lima: Casa del Estudio del Socialismo.
- Mariátegui, José Carlos (1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho (Notas, cronología y bibliografía de Elizabeth Garrels).
- Mariátegui La Chira, Julio César (1973). "Mariátegui: los años de aprendizaje" (entrevista de Julio César Mariátegui por César Lévano). *Caretas* (475).
- Montoya Huamaní, Segundo (2021). *Aníbal Quijano. Reconstrucción de su vida y obra 1948-1968*. T. I. Lima: Heraldos Editores.
- Montoya Huamaní, Segundo (2018). "Aníbal Quijano: improntas de Mariátegui en la colonialidad del poder". En Montoya, Segundo. *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*. Lima: Heraldos Editores.
- Montoya Rojas, Rodrigo (2019). "Aníbal Quijano: socialización del poder como cuestión central del socialismo". *Discursos del Sur. Revista de teoría crítica en Ciencias Sociales*, (3), 55-75. <https://doi.org/10.15381/dds.v0i3.16315>
- Paris, Robert (1978). "Mariátegui: un sorelismo ambiguo". En José Aricó (ed.) *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente/Siglo XXI.
- Piglia, Ricardo (2005). *El último lector*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Posada, Francisco (1968). *Los orígenes del pensamiento marxista en Latinoamérica. Política y cultura en José Carlos Mariátegui*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Quijano, Aníbal (2014) [1998]. "¿Del 'polo marginal' a la 'economía alternativa?'". En: Aníbal Quijano. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2008). "Trinta anos depois, outro reencontro - notas para outro debate". *Lutas Sociais*, (19/20), 121-135.
- Quijano, Aníbal (1991). "Trotsky (entre paréntesis)". *Sí* (64).
- Quijano, Aníbal (1982). *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*. México: ERA.
- Quijano, Aníbal (1981). *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*. Lima: Mosca Azul/CEIS.
- Quijano, Aníbal (1980). "1980: las condiciones del enfrentamiento". *Sociedad y Política* (8), p. 6-16.
- Quijano, Aníbal (1978). *Imperialismo, clases sociales y estado en el Perú: 1890-1930*. Lima: Mosca Azul.

- Quijano, Aníbal (ed.) (1957). *Antología del cuento latinoamericano*. Lima: Ediciones Populibros.
- Quijano, Aníbal (ed.) (1956). *Ensayos escogidos de José Carlos Mariátegui*. Lima: Primer Festival del Libro.
- Quijano, Rodrigo (2021). “Lima 77: Desenfreno sónico, cultura y utopía popular”. *Hueso Húmero* (74).
- Rama, Ángel (2015). “Carta à Darcy Ribeiro, 12 de março de 1976”. En Coelho, Haydée Ribeiro e Rocca, Pablo (orgs.). *Diálogos latino-americanos*. São Paulo: Global.
- Rocca, Pablo (2015). “Ser (ou torna-se) latino-americano: sobre o diálogo entre Darcy Ribeiro e Ángel Rama”. En Coelho, Haydée Ribeiro e Rocca, Pablo (orgs.). *Diálogos latino-americanos*. São Paulo: Global.
- Rubbo, Deni Alfaro (2022). “Gramscianos-mariateguistas: José Aricó e Antonio Melis e a atualização crítica do marxismo”. En Kaysel, André; Friggeri, Felix Pablo; Rivas, Sebastián; Casanova, Agustín. (Orgs.). *Amauta. Mariátegui y el socialismo indo-americano*. São Carlos: Pedro & João Editores.
- Rubbo, Deni Alfaro (2022b). “The Diffusion and Circulation of Marxism in the Periphery: Mariátegui and Dependency Theory”. *Latin American Perspectives* (40), p. 182-198.
- Rubbo, Deni Alfaro (2021). *O labirinto periférico: aventuras de Mariátegui na América Latina*. São Paulo: Autonomia Literária.
- Rubbo, Deni Alfaro (2019). “Aníbal Quijano em seu labirinto: metamorfoses teóricas e utopias políticas”. *Sociologias* (52) 21, p. 240-269. <https://doi.org/10.1590/15174522-89913>
- Rubbo, Deni Alfaro (2018). “Aníbal Quijano e a racionalidade alternativa na América Latina: diálogos com Mariátegui”. *Estudos Avançados* (94) 32. <https://doi.org/10.1590/s0103-40142018.3294.0025>
- Scorza, Manuel (1956). “Prólogo”. En Aníbal Quijano (ed.). *Ensayos escogidos de José Carlos Mariátegui*. Lima: Primer Festival del Libro.
- Sobrevilla, David (2012). “La recepción de los 7 ensayos de Mariátegui en las ciencias sociales peruanas”. En *Escritos mariateguianos*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- Sociedad y Política* (1980). “Editorial: un nuevo debate en un nuevo periodo”. *Sociedad y Política* (8).





Pautas de lectura para la comprensión de un Quijano Total¹

Segundo Montoya Huamaní*

1. Movimiento de la reflexión

Son varios los estudiosos que reconocen una especie de “linaje”, “herencia”, “impronta” o “cuestiones abiertas” mariáteguianas en la obra de Aníbal Quijano (Montoya, Segundo, 2018). No cabe duda, el nombre de Mariátegui aparece y reaparece –una y otra vez– en el corpus textual de Quijano. Se podría decir que Quijano descubre y redescubre, encuentra y reencuentra, valiosos elementos teóricos e intuiciones en la interpretación de la obra de Mariátegui. Creemos que uno de estos elementos consiste en una pauta de lectura que denominamos —siguiendo a Quijano— “movimiento de la reflexión”. La noción-imagen de “movimiento de la reflexión” describe el carácter dinámico, versátil, creativo, conflictivo y abierto (dialéctico) de la historia del pensamiento crítico latinoamericano, en especial del pensamiento de José Carlos Mariátegui, marcado

* Profesor de filosofía en la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco y la Universidad Peruana Cayetano Heredia. Ganador del Concurso Internacional de Ensayo Aníbal Quijano Obregón, organizado por ALAS-2021. Miembro del Comité Consultivo de la Cátedra José Carlos Mariátegui. Miembro del Grupo de Trabajo Herencias y perspectivas del marxismo en América Latina.

¹ Este texto es una versión revisada y corregida que forma parte de un capítulo de libro publicado en el 2021, con el título *Aníbal Quijano. Reconstrucción de su vida y obra (1948-1965)*, Vol. 1, Lima: Heraldos Editores.

por tensiones y “cuestiones abiertas” que hacen posible el “movimiento de la reflexión”. Por ejemplo, en relación a Mariátegui, Flores Galindo (1980) reconoce “una verdadera tensión que atraviesa sus escritos y su vida [...] esa misma tensión se expresó en el contrapunteo entre el arte de vanguardia y el indigenismo, entre Occidente y el mundo andino” (p. 12). Razón por la cual Quijano (1986) nombra y tematiza –en la década de 1980– como el gran problema de la “tensión del pensamiento latinoamericano”, asociado a la potente y vigente figura de Mariátegui. En efecto, en el proceso de revisión de los innumerables textos de Quijano sobre la vida y obra de Mariátegui –escritos en circunstancias y bajo motivaciones naturalmente diferentes– identificamos pautas de lectura para la comprensión del corpus textual mariateguiano. En tal virtud, veamos a continuación una serie de citas, donde aparece insistentemente la noción-imagen del “movimiento de la reflexión”, que confirman nuestra sospecha acerca de una posible pauta de lectura:

Por todo ello, desafortunadamente, nos faltan estudios organizados que permitan seguir el movimiento de su reflexión y las razones de sus búsquedas y perplejidades [...] Pero el movimiento del razonamiento mariateguiano se precisa en seguida [...] Por eso mismo, lo que es notable en el despliegue del razonamiento mariateguiano (1981, p. 61).

¿Es, pues, la ambigüedad evidente del movimiento de razonamiento mariateguiano lo que responde por la originalidad de sus descubrimientos? [...] El modo como el logos y el mito actúan como integrantes de un mismo movimiento del conocimiento y la reflexión. Y que no puede excluirse uno del otro. (1986, p. 166-167).

Se procura de ese modo hacer más visible el movimiento de la reflexión y de la investigación de Mariátegui, además de sus contenidos específicos y puntuales [...] El propósito principal consiste precisamente en presentar el movimiento de la indagación político social mariateguiana. (1991, p. VII).

Porque es en el movimiento de la reflexión de Mariátegui donde, sin duda, están contenidos algunos de los elementos centrales de renovación

del debate epistémico, teórico y político que está en curso [...] Es, pues, hora de reconocer que sin esos momentos de subversión teórica contra el eurocentrismo, en el movimiento de reflexión mariateguiana, la investigación actual no hubiera podido llegar en medio de la crisis actual, a percibir que el entero patrón de poder mundial es, precisamente una configuración histórica, en el cual uno de los ejes constitutivos es la idea de “raza” (2007, pp. CXXVIII-CXXIX).

Ciertamente, para Quijano, el “movimiento de la reflexión” marcado por las tensiones y cuestiones abiertas no se limita a una pauta de lectura sobre el pensamiento de Mariátegui —aunque lo cierto es que representa su interés inicial— sino que se flexibiliza, abre y extiende como pauta de comprensión de la tradición del pensamiento crítico latinoamericano. Por tanto, la emblemática figura del “primer marxista de América Latina” logra condensar en sí misma la totalidad histórica del movimiento de la conciencia crítica latinoamericana. De este modo posibilita la emergencia de un paradigmático, complejo, heterogéneo y excepcional “campo cultural” nuestro americano. Por esa razón, dice Quijano:

Yo sospecho que por debajo de estas ideas y hasta categorías formales de procedencia e historia europea, en el movimiento mariateguiano de reflexión y de conocimiento, en su relación con la realidad, actuaba lo que sigue actuando hoy en el pensamiento y en la producción del pensamiento latinoamericano [...] 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 ni del otro lado el movimiento de la reflexión llamable idealista del pensamiento y del conocimiento (1986, p. 167).

Pues bien, motivado por el afán de penetrar y hacer visible el movimiento de la reflexión mariateguiano-latinoamericano, Quijano sugiere que dicho movimiento no es otra cosa que el despliegue de la conciencia histórica del ser latinoamericano marcado por profundas contradicciones, tensiones y cuestiones abiertas. En tal virtud, sostenemos que la noción-imagen del “movimiento de la reflexión”, en tanto pauta de

lectura, es aplicable *mutatis mutandis* (“de manera análoga y haciendo los cambios necesarios”) a Aníbal Quijano; cuya vida y obra constituyen dimensiones de un solo y único proceso de transformación incesante. Vale decir que, para Quijano, no hay obra sin vida y vida sin obra o que la obra presupone la vida y la vida presupone la obra. En otras palabras, reconocemos la absoluta coherencia entre su vida y su obra. En efecto, nos basamos en esta pauta de lectura para reconstruir y explicitar las matrices teórico-sociológicas del pensamiento de Quijano. ¿Quién lo hubiera pensado mejor que el propio Quijano? Ser leído y comprendido a partir de herramientas, pautas metodológicas y criterios que usó para leer y comprender a otros.

2. Cuestiones abiertas y horizontes

Hablar de “cuestiones abiertas” y de “horizontes” en la vida y obra de Quijano, es hablar de dos rasgos complementarios y definitorios de su pensamiento y acción. Sin duda rasgos inherentes al “movimiento de su reflexión”, pues cómo sería posible el despliegue incesante de una reflexión sin “cuestiones abiertas” y “horizontes”. Pero, además, estos rasgos sirven y funcionan como pautas de lectura, en la medida que contribuyen al proceso de reconstrucción-interpretación de su vida y obra. Ciertamente son muchos los textos de Quijano donde aparecen estas expresiones una y otra vez. A tal punto que se convierten en “consignas” de orden epistemológico y político. Por ejemplo, los ensayos y entrevistas: ““Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas” (1993); “Estado-nación, ciudadanía-democracia: cuestiones abiertas” (1997); “Reabrir cuestiones que parecían resueltas. Una conversación con Aníbal Quijano” (2008); “La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado” (2010); entre otros. Al respecto surgen varias interrogantes: ¿De quién aprendió estas ideas? ¿Qué entiende por “cuestiones abiertas” y “horizontes”? ¿Son relevantes para la comprensión de su vida y obra? ¿Por qué los estudiosos de su obra no les prestan atención a estas ideas? ¿Está relacionado con la búsqueda de la verdad o con estilos

de trabajo y metodologías de investigación? ¿Tiene algo que ver con el carácter ensayístico de sus escritos? En primer lugar, creemos que una posible fuente de la noción “cuestiones abiertas”, en el ámbito de conocimiento científico social, lo aprendió principalmente de Mariátegui. Esta noción aparece en la “Advertencia” a los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*:

Volveré a estos temas cuantas veces me lo indique el curso de mi investigación y mi polémica. Tal vez hay en cada uno de estos ensayos el esquema, la intención de un libro autónomo. Ninguno de estos ensayos está acabado: no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado. (Mariátegui, José Carlos, 2008, p. 42).

Cuando Mariátegui afirma que “volverá a estos temas”, significa que las cuestiones no están resueltas; y no lo están porque las respuestas no cancelan los problemas. Por el contrario, las respuestas abren, inauguran y suscitan nuevos problemas. El problema es replanteado innumerables veces a la espera de nuevas respuestas que nunca serán definitivas, categóricas o cancelatorias. Ciertamente, en las ciencias sociales y humanidades “lo decisivo no es siempre llegar a resultados firmes, sino plantear cuestiones” (Grondin, 2003, p. 186). La persona inteligente “no es aquel que tiene preparada una respuesta para todo, sino aquel que sabe plantear cuestiones y dejarlas abiertas, y muestra así que tiene un horizonte.” (2003, p. 186-187). En segundo lugar, recordemos que la palabra “horizonte” en la literatura filosófica proviene de Nietzsche y de Husserl; dicha palabra sirvió “para caracterizar la vinculación del pensamiento a su determinatividad finita y la ley del progreso de ampliación de ámbito visual.” (Gadamer, Hans-Georg, 2001, p. 373). Posteriormente será Gadamer (2001) quien le otorgue una definición clara, precisa y funcional dentro de la hermenéutica filosófica contemporánea:

Horizonte es el ámbito de la visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes. [...] El que no

tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia supervalora lo que cae más cerca. En cambio, tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. (pp. 372-373).

Naturalmente, es posible que Quijano haya leído a Nietzsche, Husserl y Gadamer, pero ese no es el tema que nos interesa discutir. Lo que sí nos parece plausible, de cierto modo, son las sintonías, aproximaciones y coincidencias en relación a la noción de “horizonte”. Quijano usa el término “horizonte” en contextos diferentes y con variados matices, por ejemplo: “horizonte de sentido”, “horizonte histórico”, “horizonte de futuro”, “horizonte alternativo”, entre otros. Sin embargo, en este repertorio de usos y matices hay un común denominador que describe los límites, alcances y posibilidades de su visión acerca del tiempo, la historia, el conocimiento, el poder, el sistema-mundo, etcétera. En consecuencia, Quijano era un científico social consciente del valor epistemológico-político que revelan estas nociones.

3. Desplazamiento epistemológico

Existe cierto consenso sobre la periodización temático-cronológica de la vida y obra de Quijano, dividida en tres etapas: 1) etapa de la teoría de la dependencia (60-70); 2) etapa de la dominación, democracia y socialización del poder (70-80); 3) etapa de la colonialidad del poder (90-2000) (Pajuelo, Ramón, 2002; Castro-Gómez, Santiago, 2005; Montoya, Ramón 2019). Sin embargo, el problema en estas sugerentes pero esquemáticas periodizaciones radican en la falta de una adecuada justificación de cómo Quijano transita de una etapa a otra. Se tiene la impresión equivocada de que el pensamiento de Quijano discurre mecánicamente a través de sucesivas “rupturas epistemológicas”, que cierran y abren rígidamente nuevas etapas sin ninguna conexión con la anterior. Esta equivocada impresión nos conduce a las siguientes preguntas: ¿pasar de una etapa a otra, “de un Quijano a otro”, implica un abandono total de problemas,

conceptos y debates? ¿El pensamiento de Quijano atraviesa “rupturas epistemológicas” o “desplazamientos epistemológicos”? Creemos pertinente desde un punto de vista metodológico distinguir entre la noción de “ruptura epistemológica” y “desplazamiento epistemológico”. En el primer caso, como bien señala Lecourt (1978), se trata de un concepto que forma parte de la “tradición epistemológica” francesa, asociado a los nombres de Gastón Bachelard (1984-1962), Georges Canguilhem (1904-1995), Michel Foucault (1926-1984), entre otros. Ciertamente, más allá del hecho de que los tres mantuvieran una relación cercana de maestro a discípulo y de las innegables influencias que ejercieron uno en el otro, además de su antipositivismo radical, lo que importa destacar es su concepción “discontinua” o “rupturista” de la historia de la ciencia (Lecourt, Dominique, 1978; Bachelard, Gaston, 1989; Canguilhem, Georges 2009). Para Bachelard (1989), el desarrollo de las ciencias naturales (física y química) en la época contemporánea demuestra, sin lugar a dudas, que “los progresos científicos estallan por todas partes, haciendo “estallar” la epistemología tradicional basada en la continuidad entre el saber común y el saber científico” (pp. 221-222). En otras palabras, Bachelard se opone a todo progreso lineal, homogéneo y acumulativo, que va de lo simple a lo complejo en la historia del conocimiento científico. Por otro lado, Canguilhem (2009) aplica, desarrolla y actualiza los conceptos epistemológicos bachelardianos en el campo de la medicina. De esta manera la historia de la ciencia médica adquiere la forma de una lucha marcada por violentos cambios epistemológicos (Lecourt, Dominique, 1978). Asimismo, en *La arqueología del saber*, Foucault (2005) pone en juego los conceptos de discontinuidad, ruptura, umbral, límite y serie dentro del análisis histórico de las ideas. Por último, Althusser (1967) retoma el concepto de “ruptura epistemológica” y lo introduce en el estudio del corpus marxiano, de este modo divide la obra de Marx en dos etapas: “el joven Marx” (entre 1942 y 1945) imbuido de humanismo burgués e idealismo hegeliano y el “Marx maduro” que propone una auténtica revolución científica con *El Capital*. En el segundo caso, denominamos “desplazamiento epistemológico” a una noción funcional y

alternativa en la comprensión del complejo e inadvertido itinerario de la vida y obra de Quijano. Esta noción describe un proceso de continuidad, coexistencia, relevo, recambio y agotamiento gradual entre las “unidades temáticas” que, debido a su propia singularidad, terminan por desbordar los marcos cronológicos establecidos. Consideremos tres ejemplos: 1) en la “Introducción” a su libro *Dependencia, urbanización y cambios sociales en América Latina* de 1977, Quijano afirma que sus escritos a inicios de 1966 representan los primeros indicios de una aparente “ruptura epistemológica”:

Estos textos señalan los primeros hitos de una ruptura. Y también, sin duda, las dificultades y las inconsistencias de todo comienzo. Así, por ejemplo, el más antiguo de ellos, escrito a comienzos de 1966, como primer resultado de la revisión del material existente y como primer momento del proceso de reflexión de un proyecto de investigación específico, muestra una preocupación culturalista parcialmente tributaria de lo mismo que se pretendía teóricamente despejar (1977a, p. 15).

Ciertamente, se trata de una aparente “ruptura” entre las unidades temáticas registradas, a comienzos de 1966, por el propio Quijano. En efecto, son aparentes porque Quijano no abandona su “preocupación culturalista” en 1966 en torno al liderazgo del “grupo cholo” dentro de los movimientos campesinos, sino que se prolonga y agota entre 1968 y 1970. Paralelamente a esta “preocupación culturalista” (1964-1968) surge una “preocupación económico-dependentista” (1965-1972) que comenzó a fines de 1965 en Chile, donde Quijano trabajó para la División de Asuntos Sociales de la CEPAL (Valladares, Manuel 2019, p. 24). Por tanto, la noción de “desplazamiento epistemológico” describe adecuadamente la coexistencia, los relevos y el agotamiento gradual entre las “unidades temáticas”. 2) La crítica al sesgo ideológico de las ciencias sociales norteamericanas y europeas que se implementaban en las universidades de los países del “Tercer Mundo” (euro-norte-américa-centrismo), denominada por nosotros “sociología de la sospecha”, se desarrolla entre 1962 y 1965. Sin embargo, se prolonga, coexiste y reaparece en otros contextos, pues se inscribe en un proyecto teórico más amplio de “descolonización

epistemológica”, propuesta por el “último Quijano” en los 90. Es decir, Quijano no deja de cuestionar las múltiples versiones eurocéntricas de las teorías científicas, filosóficas, políticas y sociales: marxismo (y sus variantes), positivismo, neopositivismo, liberalismo, pragmatismo, estructuralismo, posestructuralismo, postmodernismo, etcétera. Por tanto, la “unidad temática” que corresponde a la subetapa de la “sociología de la sospecha” en el “primer Quijano” no es abandonada o cancelada por una “ruptura epistemológica”, sino ampliada, profundizada y replanteada bajo una lógica de investigación distinta: la lógica del desplazamiento epistemológico.

4. Vocación interdisciplinaria

Aníbal Quijano (1971) fue un sociólogo, teórico de la política, aficionado a la filosofía y amante incondicional de la literatura. Su obra está atravesada y vertebrada por múltiples disciplinas que van desde la historia social, la teoría sociológica, la sociología del conocimiento, la antropología cultural, la teoría literaria, la filosofía de las ciencias sociales, etcétera. En efecto, tenía un amplio y profundo conocimiento de diversas disciplinas, que le permitían opinar con solvencia y autoridad en innumerables debates y combates. Por ejemplo, recordemos cuatro casos: 1) En su participación de la Mesa Redonda sobre *Todas las sangres* —el 23 de junio de 1965—, Quijano (1985), a diferencia de sus colegas sociólogos, elogia los aspectos formales y técnicos de la novela que elevan la narrativa arguediana a un nivel cualitativamente superior; no obstante, critica la novela desde el punto de vista sociológico. Esto se debe, en efecto, a su sensibilidad, su vasta cultura literaria y su honestidad intelectual; rasgos que lo caracterizan. 2) En la entrevista, realizada por *Hueso Húmero*, “Reabrir cuestiones que parecían resueltas. Una conversación con Aníbal Quijano” (2008), Quijano es consultado sobre su antología *Los mejores cuentos americanos* de 1957. El sociólogo peruano confiesa que en las décadas del 50 y del 60 tenía un conocimiento sistemático de la literatura latinoamericana, pero que gradualmente lo fue abandonando por otros campos.

3) En el ensayo “La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana” (1980), Quijano hace uso de categorías antropológicas y muestra un conocimiento actualizado en dicha disciplina. 4) En el ensayo “Colonialidad y modernidad/racionalidad” (1992), Quijano introduce categorías, filosofemas y argumentos filosóficos con el propósito de problematizar sobre una serie de tópicos: a) la naturaleza del “sujeto” y el “objeto” en la producción del conocimiento, b) los presupuestos metafísicos del *cogito ergo sum* cartesiano, c) el concepto de “totalidad” y su compleja tipología, d) finalmente postula una teoría intersubjetiva del conocimiento. Naturalmente, Quijano sabía que para comprender la compleja y heterogénea “totalidad-social” del Perú, Latinoamérica y el sistema-mundo, necesitaba de todas las disciplinas científico-sociales y humanísticas disponibles y accesibles para el entendimiento humano. En consecuencia, su obra presentó una marcada vocación interdisciplinaria. Sin embargo, la sociología fue la matriz disciplinar de su pensamiento o mejor dicho el centro de gravitación intelectual de sus investigaciones, reflexiones y debates a lo largo de más de cincuenta años. Por esa razón cada sub-etapa, en nuestra periodización sobre la vida y obra de Quijano, se define siempre en relación a un “tipo de sociología”. Lo cual no significa que su pensamiento se reduzca, atrinchere y refugie únicamente en la sociología como disciplina científica privilegiada. Ciertamente, Quijano (1971) se opone a las prácticas mono-disciplinares y reduccionistas basadas en compartimentos cerrados de análisis:

Eso quiere decir, ante todo que no es válido ni fecundo pretender la formación de sociólogos solamente sociólogos, de antropólogos solamente antropólogos, de economistas solamente de economistas, etc. Todo lo contrario, la exigencia consiste en tratar de formar hombres de ciencias sociales, con una formación básica lo más integrada posible, capaces no solamente de conocer y de manejar los resultados de las investigaciones de las otras disciplinas, sino también de manejar sus enfoques y sus instrumentos metodológicos, si es necesario (p. 28).

No cabe duda, Quijano promueve y desarrolla una sociología abierta, dialogante e interconectada metodológicamente a otras disciplinas. Esto

confirma, en efecto, su vocación interdisciplinaria que probablemente descubrió a raíz de su traslado de la Facultad de Medicina a la Facultad de Letras y Humanidades en 1950, cuando apenas tenía veinte años de edad. Es debido a su traslado² que recibió clases de literatura, filosofía, historia, antropología, etcétera, bajo la dirección de los más ilustres maestros sanmarquinos de aquel entonces, por ejemplo: Porras Barrenechea, Basadre, Russo Delgado, Tamayo Vargas, Dumbiar Temple, Tauro del Pino, Jiménez Borja, Valcárcel, Núñez, entre otros (Quijano, Aníbal, 1997; Valladares, Manuel, 2019). Sin embargo, más allá de las influencias que pudieran ejercer sus maestros en su vocación interdisciplinaria, Quijano (1971) cree que la “imagen integradora de la sociedad” lograda a través de una metodología interdisciplinaria es producto del nivel de desarrollo de los estudios científicos sociales en cada periodo histórico de la sociedad. En tal virtud, para Quijano (1971), la “imagen integradora de la sociedad” representa un progreso notable frente a la “imagen atomística de la sociedad” que definió el auge de la sociedad capitalista:

Por un lado, asistimos al eclipse de la tradicional imagen atomística de la sociedad, que caracterizó el apogeo de la sociedad burguesa. De ella se derivó, en buena parte la tendencia anterior de desarrollar las ciencias sociales, como compartimentos estancos, separados por barreras infranqueables, y que se robusteció bajo la presión del marco institucional académico y del mercado profesional. Al desarrollo de la sociología se debe, tanto como al proceso de cambio de la sociedad misma, la cancelación de esta imagen tradicional de la sociedad (p. 27).

Debemos considerar, también, el papel decisivo que juegan dos factores en la formación científico-social e intelectual de Quijano en la década del 60. En primer lugar, a la crisis de la sociología de talante positivista, en cuanto se cuestiona “su pretensión de constituir una ciencia autónoma”, que saca a relucir el problema de los “límites con las demás ciencias sociales” (Sotelo, Ignacio, 1972, p. 30). En segundo lugar, la misma

2 Según cuentan los familiares, Aníbal Quijano ingresó a la carrera de medicina por influencia de su padre Marcial Quijano, quien ejercía la medicina tradicional en su pueblo ubicado en el distrito Yanama, provincia de Yungay, departamento de Ancash.

especificidad histórica de la realidad latinoamericana “exige”, para su adecuada comprensión, ampliar y trascender el horizonte metodológico mono-disciplinar y neutral de las ciencias sociales. En consecuencia, esto conduce a los sociólogos del Tercer Mundo a replantear la vieja cuestión decimonónica acerca de la fundamentación de las ciencias sociales. Otro aspecto importante ligado a su vocación-sociológica-interdisciplinaria es el carácter ensayístico de sus escritos. Ciertamente, el “movimiento de la reflexión quijaniana”, a lo largo de todas sus etapas y subetapas, no son sistemáticas ni orgánicas. En realidad, toda su producción teórico-sociológica y política es de naturaleza ensayística, fragmentaria e inorgánica, al igual que la obra de José Carlos Mariátegui. Lo cual no debe sorprendernos porque claramente hay una “impronta mariateguiana” en el pensamiento de Quijano (Montoya, Segundo, 2018). No obstante, el “pensamiento ensayístico” es una virtud más que un defecto, en la tradición del pensamiento crítico latinoamericano, por dos razones principales: a) el ensayo se gesta como un tipo de resistencia a la experiencia colonial del modelamiento de las privilegiadas formas expresivas europeas (el pensamiento sistemático de Hegel); b) apelando a un isomorfismo ontológico-gnoseológico podemos pensar que si las estructuras de la realidad económico-social y política latinoamericana son heterogéneas e inorgánicas, la forma más adecuada de estudiarla, expresarla y denunciarla, es a través del ensayo. Asimismo consideramos, siguiendo a Weinberg (1994), que el uso del ensayo como género literario en Mariátegui —y también incluyendo a Quijano—, no es casual, más bien obedece a la imperiosa necesidad de comunicar “todas la potencialidades críticas y constructivas del ensayo, de su carácter de estrategia simbólica que traduce condiciones históricas, relaciones de poder y propuestas de acción, y de sus alcances como forma de socialización del conocimiento.” (p. 96). Además, Germaná (2018) sostiene cuatro ideas complementarias en relación al ensayo como instrumento potente de expresión en la obra de Quijano: a) permite abrir cuestiones y explorar horizontes alternativos; b) posibilita el desarrollo de un “pensamiento que es la vez intelectualmente riguroso, moralmente bueno y estéticamente armonioso.” (p. 46); c) otorga “una

gran libertad intelectual” frente a las fronteras disciplinarias y el reduccionismo epistemológico (p. 46); d) vincula la reflexión teórica con datos y hechos de la realidad. También Rita Segato (2014) reconoce en la obra de Quijano la conjunción equilibrada de varios estilos y géneros literarios: “simultáneamente narrativa y análisis, fluye en prosa pero que en momento alguno abdica del gran estilo y elegancia. Argumento y cuento de la historia entrelazados; retórica historiográfica y literatura.” (p. 38). Por último, definidas, ejemplificadas y justificadas las pautas de lectura, podemos desarrollar las periodizaciones del complejo e inadvertido “movimiento de la reflexión” de un “Quijano total”.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Bachelard, Gaston. (1989). *Epistemología*. Barcelona: Anagrama.
- Canguilhem, George. (2009). *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Castro-Gómez, Santiago. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Flores Galindo, Alberto. (1980). *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: DESCO.
- Foucault, Michael. (2005). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Gadamer, Hans. (2001). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Germaná, César. (2018). Un pensamiento crítico alternativo al eurocentrismo. En *Ojo Zurdo. Revista de Política y Cultura*, 3 (6), septiembre, 45-47.
- Grondin, Jean. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.
- Lecourt, Dominique. (1978). *Para una crítica de la epistemología*. México: Siglo XXI.
- Mariátegui, José Carlos. (2008). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. En Colección Mariátegui total. Lima: Librería Editorial MINERVA.

- Montoya, Segundo. (2018). *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*. Lima: Heraldos Editores.
- Montoya, Segundo. (2021). *Aníbal Quijano. Reconstrucción de su vida y obra (1948-1968), Tomo I*. Lima: Heraldos Editores.
- Montoya, Rodrigo. (2019). Aníbal Quijano: socialización del poder como cuestión central del socialismo. En *Discursos Del Sur*, (3), enero/junio, 55-75.
- Pajuelo, Ramón. (2002). El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre la cultura y poder. En: Daniel M. (Coord.). *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder* (pp. 225-234). Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central.
- Quijano, Aníbal. (1971). Imagen y tareas del sociólogo en la sociedad peruana. En: *Preparando la Convención de Ciencias Sociales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Quijano, Aníbal. (1980). "Introducción". En: *Dominación y cultura*. Lima: Mosca Azul.
- Quijano, Aníbal. (1981). *Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui*. Lima: Mosca Azul.
- Quijano, Aníbal. (1986). La tensión del pensamiento latinoamericano. *La Torre, Revista General de la Universidad de Puerto Rico*, XXXIV (131-133), enero-septiembre, 163-171.
- Quijano, Aníbal. (1991). *José Carlos Mariátegui. Textos Básicos*. Selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano. Lima: Colección Tierra Firme, Fondo Cultura Económica.
- Quijano, Aníbal. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En *Perú Indígena*, 13 (29), 11-20.
- Quijano, Aníbal. (2007). Treinta años después: Otro reencuentro. Notas para otro debate. En *José Carlos Mariátegui, 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. CXIII-CXXXI.
- Quijano, Aníbal. (1993). "Raza", "etnia" y "nación": cuestiones abiertas. En Forgues, Roland (Edit.), *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Editora Amauta.
- Quijano, Aníbal. (1997). Estado-nación, ciudadanía-democracia: cuestiones abiertas. En González, H., y Schmidt, H. (Edits.), *Democracia para una nueva sociedad (Modelo para armar)* (pp. 139-152). Caracas: Nueva Sociedad.
- Quijano, Aníbal. (2008). Reabrir cuestiones que parecían resueltas. Una conversación con Aníbal Quijano. *Hueso Húmero*, (51), enero, 3-17.
- Quijano, Aníbal. (2010). La crisis del horizonte del sentido colonial/moderno/

eurocentrado. *Revista Casa de las Américas*, (259-260), abril-septiembre, 4-15.

Segato, Rita. (2014). Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder. En *Aníbal Quijano (Edit.), 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.

Valladares, Manuel. (2019). Aníbal Quijano y su tiempo (1930-1918). En *Discursos Del Sur*, (3), enero/junio, 9-36.





Un fantasma recorre el mundo

¿Qué está vivo y qué está muerto del Manifiesto comunista?¹

Aníbal Quijano

Mientras lo escribían, los autores del *Manifiesto Comunista* implicaban sin duda el mundo entero en las tendencias centrales del movimiento histórico de la sociedad capitalista. Pero las imágenes concretas de sociedad que tenían en mente se referían, ante todo, si no exclusivamente, a Europa Occidental. Así cobra sentido la poderosa imagen que abre el texto: “Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo”.

Después de 150 años, las tendencias mundiales que Marx y Engels entonces registraban son ahora situaciones cristalizadas. Y sus imágenes concretas de sociedad remiten hoy a la experiencia concreta del conjunto del mundo. En la propia Europa la realidad social nunca fue quizás tan ceñidamente representada en ellas. No debe sorprender, en consecuencia, que el fantasma del comunismo vuelva a visitar la historia y ahora no sólo en Europa, sino en todo el mundo.

Empero, si tanto tiempo después el mismo fantasma inquieta ahora el mundo, eso no puede significar sino dos cosas: una, que el movimiento

¹ Publicado en *Estudios Avanzados* (1998), (12), 34, 77-82. <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9078/10636>.

de la historia ha seguido el camino y el patrón vislumbrados en el *Manifiesto* para la sociedad capitalista. En otros términos, que la perspectiva de conocimiento allí implicada ha probado ser, básicamente, correcta. Y por eso, también las previsiones históricas; otra, que las acciones y las medidas propuestas para bloquear ese camino y desintegrar ese patrón de modo que la historia pudiera encaminarse en la trayectoria del socialismo, hacia un patrón de sociedad comunista no fueron igualmente correctas, ni eficaces. Esa es una de las lecturas necesarias del más famoso texto político de la historia.²

Las previsiones históricas mayores

“Globalización” y polarización social

Un trozo del *Manifiesto* (cuya frase inicial dice: “La burguesía, por medio de su explotación del mercado mundial ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo en cada país”) debe ser hoy citado en todas partes, ya que es casi una crónica actual de lo que hoy se denomina *globalización*.³

Aunque para la mayoría de quienes lo discuten, *globalization* es un concepto que mienta, sobre todo, una nueva relación entre espacio, tiempo y economía (o historia, *tout court*, para muchos) por la mediación tecnológica, para el *Manifiesto* se trata del desarrollo de las tendencias del capital hacia una mayor integración del control del poder a escala mundial por medio de la explotación del mercado mundial, de la consecuente

- 2 De la pictórica riqueza de cuestiones que toda lectura del *Manifiesto* hoy no puede dejar de abrir y en cuyo debate todos somos tentados de participar, en el limitadísimo espacio asignado a estas notas me restringiré apenas a plantear unas pocas de ellas.
- 3 Tres años atrás acepté presentar en el Colegio Nacional de Sociólogos del Perú los primeros resultados de una indagación de las relaciones entre globalización y Estado-nación. Comencé leyendo ese párrafo y pregunté, después, si la fuente era familiar a la audiencia. Sólo algunos entre los menos jóvenes podían identificarla.

polarización social de la población del mundo entre una minoría en el control de recursos, de riquezas y de poder y una creciente mayoría despojada de todo eso y empujada a la pauperización.

Y tales son, reconocidamente, los más visibles de los actuales procesos mundiales del capitalismo. Cumplen, quizás mejor que otros fenómenos, las previsiones del Manifiesto y ponen de relieve el poder de la mirada histórica de Marx y Engels.⁴

La hegemonía final de la cultura de “mercado”

Asimismo, nunca fue tan patente para todos que el capital necesita imponer y ha impuesto en todo el mundo el desnudo interés egoísta, cabalmente expresado en el *cash payment*, como el único nexo básico en la sociedad. Tal como fue formulado en el duro lenguaje del *Manifiesto*, “la burguesía ha desnudado de su halo a cada ocupación hasta ahora honrada y admirada con reverencial temor. Ha convertido al médico, al abogado, al sacerdote, al poeta, al hombre de ciencia, en sus trabajadores asalariados”. Lo que el *Manifiesto* condena es, por supuesto, lo que hoy se canta en los himnos neoliberales a la gloria dudosa del mercado.

La palmera deshojada en el desierto.

“La burguesía no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción, de ese modo las relaciones de producción y con ellas el conjunto de las relaciones de la sociedad”, sostiene el *Manifiesto*. La propuesta teórica culmina con la célebre imagen: “Todo lo que es sólido se disuelve en el aire, todo lo que es sagrado es profanado y el hombre es compelido a encararse sin atenuantes con sus reales condiciones de vida, con sus relaciones con sus semejantes”.

⁴ Incluso economistas adversarios de Marx, no pueden sino reconocer estos hechos. Así la curiosa nota de John Cassidy, “The return of Karl Marx”, en *New Yorker*, Oct. 20-27, 1997.

¿Quién podría negar la final protuberancia de este rasgo capitalista en las condiciones de la *globalization* y el recomienzo de la lucha por el reencantamiento del mundo?

El Estado de los capitalistas: otra reprivatización

“Cada paso en el desarrollo de la burguesía fue acompañado por un correspondiente avance político de esa clase”, sostienen los autores del *Manifiesto*. La burguesía ha expropiado del control del poder político a todas las demás clases sociales antes dominantes y ella lo tiene ahora exclusivamente. Así, el ejecutivo del Estado moderno no es sino un comité de administración de los asuntos comunes del conjunto de la burguesía”. Esta última afirmación, que apunta al hueso del Estado Burgués moderno, ha sido una de las más continuamente cuestionadas y resistidas proposiciones de Marx-Engels. Sospecho, sin embargo, que esa resistencia era más pertinente y característica del período anterior, entre la Segunda Guerra Mundial y la crisis de mediados de los 70s, y sobre todo antes de que la *globalización*, el *neoliberalismo* y el descarnado dominio de la acumulación financiera se hicieran tan evidentes.

Durante ese período, el desarrollo de lo público del Estado en los modernos Estados-nación consolidados y el avance, relativo pero importante, de las luchas por la democratización-nacionalización de sociedades y estados en el resto del mundo, abultaban la manera reduccionista de esa proposición del *Manifiesto*. En efecto, en el Estado-nación desarrollado la representación política de los intereses sociales no-burgueses era real, aunque reconocidamente subordinada, y quizás aparecía más real de lo que era en la medida en que no sólo las instituciones del liberalismo, sino sobre todo el *Welfare State*, eran plenamente vigentes. Y el avance en los procesos más o menos consistentes hacia la formación de Estados-nación en la *periferia*, permitían también la constitución, si no la consolidación, de esas formas de representación política de intereses sociales no-burgueses en el Estado. O, mejor dicho, tal avance producía la ilusión de que en todo el mundo del capitalismo el Estado tenía que

ser una esfera de representación y de articulación de todos los intereses sociales no obstante su desigualdad.

La *globalización*, esa contrarrevolucionaria reconfiguración del poder en el capitalismo, conducida bajo la hegemonía del capital financiero, lo que produce es, sin embargo, la tendencia a la creciente reducción de esos márgenes de igual representación política de desiguales intereses sociales en el Estado. En la mayor parte del mundo, en la *periferia* pues, no se trata solamente de una reducción, en algunos lugares, América Latina por ejemplo, África y Asia, sin duda, está en curso una auténtica reprivatización del control del Estado en manos de los núcleos burgueses más *globalizados*. No se trata solamente de la ciudadanía, en general, sino, para comenzar, de los rastros de *Welfare State* que las luchas *populares* habían logrado conquistar. Y en el centro, aunque más lentos, más graduales, resistidos por los trabajadores y las capas medias, los respectivos procesos están sin duda alguna avanzando. De todos modos, más o menos según las particulares correlaciones de fuerzas político-sociales, la burguesía tiende al exclusivo control del Estado. En fin, el hueso del Estado capitalista que los autores del *Manifiesto* trataban de hacer visible, tan temprano, es casi lo único realmente visible en las condiciones de la *globalización*.⁵

En eso consiste hoy, en lo fundamental, la contradicción concreta entre interés social e identidad nacional que el *Manifiesto* coloca en la entraña misma del patrón de desarrollo político de la historia del capitalismo.

La perspectiva de conocimiento

Aquí es pertinente apenas apuntar las cuestiones centrales de esa manera de conocer y de producir conocimiento. Y sus dificultades.

- 5 He abierto esas cuestiones en “Estado-nación, ciudadanía y democracia: Cuestiones abiertas”. En Helena Gonzáles y Haidulf Schmidt (comps.). *Democracia para una nueva sociedad* (Caracas, Venezuela, Nueva Sociedad 1997).

La totalidad y la historicidad en el conocimiento

El poder, sobre todo en el capitalismo, requiere excluir de la perspectiva cognitiva todo aquello que en la realidad lo cuestiona o lo desafía. Por eso, cuando no se refugia en el azar o la providencia, o en la objetivación de alguna entidad suprahistórica, sólo puede admitir mutilándolo el campo de relaciones o *totalidad* en el que encuentra explicación y sentido todo fenómeno histórico. Esa mutilación de la *totalidad* no es hecha solamente en el plano de la coetaneidad de los fenómenos, sino igualmente en el largo tiempo histórico. Es contra esa manera de conocer que Marx trabaja una alternativa, que con él da sus primeros pasos en el siglo XIX y cuyos núcleos decisivos son la idea de *totalidad* e historicidad de los fenómenos sociales. Es de allí que provienen las ideas de clasificación de la población de la sociedad en el poder, de articulación y conflicto de heterogéneos y antagónicos intereses sociales, la inherente tendencia mundial del capital y, en consecuencia, el mundo como el específico campo de relaciones del capitalismo, como *totalidad* en la perspectiva cognoscitiva y, en fin, del largo plazo histórico como elemento de esa *totalidad*.

¿Entre el evolucionismo eurocéntrico y la heterogeneidad histórica del mundo? En el *Manifiesto* se establece, desde la partida, una distinción neta entre la Europa del capital y el mundo del capitalismo: el fantasma del comunismo recorre Europa, no el resto del mundo. Y esa distinción también recorre el texto. Así, mientras de un lado se afirma que “las diferencias y antagonismos nacionales entre los pueblos están desvaneciéndose cada día más, por el desarrollo de la burguesía, la libertad de comercio y el mercado mundial, la uniformización del modo de producción y de las correspondientes condiciones de existencia”, y que “la supremacía del proletariado hará que esas diferencias se desvanezcan aún más rápido”, por otro lado se estampa que “la unidad en la acción, por lo menos en los países más civilizados, es una de las primeras condiciones para la emancipación del proletariado”.

¿Qué veían en el resto del mundo los autores del *Manifiesto* como obstáculo para la unidad mundial del proletariado y la postulaban, ante todo, para “los países más civilizados” (léase Europa Occidental)? Esta es una pregunta que sólo puede ser contestada con el conjunto de su obra posterior. Es imprescindible anotar, de todos modos, que su visión de las relaciones entre Europa y el resto del mundo no dejó de ser prisionera de una perspectiva eurocéntrica. Las cuestiones de raza, de la colonialidad mundial del poder, de la heterogeneidad histórica de lo que se articulaba en el capitalismo mundial, entre otras, ingresaron de modo tardío, parcial y finalmente irresuelto en el debate marxiano del conocimiento.

Las frustráneas propuestas políticas

Quizás hay alguna relación entre esos límites eurocéntricos de la perspectiva cognoscitiva y el carácter de las propuestas políticas para la revolución comunista en Europa. Después del colapso del *socialismo realmente existente*, sin duda es más llamativo aún el hecho de que la estatización de la economía y la total centralización del poder político en el Estado, fueran los instrumentos estratégicos que el *Manifiesto* propone como el punto de partida de la revolución comunista. Es decir, no solamente para destruir el dominio de la burguesía sobre la economía y sobre el Estado, sino para toda la trayectoria de revolución de la sociedad hasta su conversión en una sociedad comunista.

Sabemos bien que Marx tuvo tiempo y ocasión de hacer una corrección radical a esas propuestas después de la experiencia de la Comuna de París, en 1871. Sabemos también que Marx fue consciente al final de las cuestiones planteadas en la perspectiva eurocéntrica del conocimiento histórico. Pero, así mismo, que no llegó a resolverlas. Y no hay cómo olvidar que esas propuestas fueron, precisamente, el eje central en torno del cual se organizó el *socialismo realmente existente* y que probablemente contiene la explicación de su trágica experiencia. Sin la hegemonía del eurocentrismo en la perspectiva de los *marxistas* posteriores a Marx, no se podría encontrar explicaciones eficaces a esa historia.

Después de 150 años, hoy tenemos una conciencia más clara de las opciones alternativas al eurocentrismo en la producción del conocimiento. Y América Latina es uno de los más activos veneros de esas opciones. Pero tenemos, del mismo modo, una más clara conciencia de las tendencias que en el propio desarrollo actual del capitalismo llevan a la reconstitución de la comunidad y de la reciprocidad en la lucha contra la explotación, la dominación, la discriminación. Es por ellas, con certeza, que en el momento mayor de triunfo del capitalismo en el mundo, el fantasma del comunismo vuelve a ser visible.



Boletín del Grupo de Trabajo
Historia y coyuntura: perspectivas marxistas

Número 49 · Febrero 2024