

Mi deuda impagable con Aníbal Quijano

Por: Guillermo Rochabrún, Sociólogo

[Publicado en la Revista Ideele](#)

Debo a dos personas mi formación y mi perspectiva en las ciencias sociales: a Frits Wils y a Aníbal Quijano. Fui discípulo de ambos prácticamente en forma sucesiva; de Frits entre 1968 y 1970 en las aulas de la Pontificia Universidad Católica del Perú, y de Aníbal a partir de 1971, en su hogar y donde fuese menester. Weberiano el primero, marxista el segundo, pero sobre todo modelos de reflexión, de pensamiento crítico, de ejercicio insobornable de las ciencias sociales a través del razonamiento.

Así aprendí a apreciar a los grandes autores –y también a los no tan grandes- más que por sus ideas, por el fundamento de las mismas, haciéndose imperioso entenderlos, dominarlos, hacerlos nuestros, para ser incluso capaces de cuestionarlos. Y aprendí también a escuchar, a reaccionar ante la discrepancia, ante la novedad inesperada o incómoda, pidiendo al interlocutor que se explayase más, acompañándolo en su propio discurso, y llegar con él hasta sus últimas consecuencias. De esa forma, y sólo de esa forma mostraría sus reales fortalezas y debilidades. Frente a mí mismo yo no podría actuar de otra manera.

Fue con esas premisas que, a iniciativa de Aníbal, empecé a estudiar El Capital, obra que por entonces desconocía totalmente, y por la que debido a mi formación en la Sociología académica no había sentido ningún interés. Fue el inicio de un descubrimiento que luego de más de cuatro décadas sigue sin visos de terminar.

Pero ello estuvo acompañado de innumerables ejercicios de la misma naturaleza sobre la historia peruana, o sobre el pensamiento de Mariátegui. Eran los años iniciales del Gobierno Militar, de la sucesión de reformas, del ascenso de las organizaciones populares, de los debates sobre la “caracterización de la formación social peruana” y del Gobierno mismo. Fue un verdadero “laboratorio” en vivo y en directo, que en este “realismo fantástico” llamado Perú fue enfrentado por las izquierdas con un marxismo-creencia. Ese que existía solamente para “confirmar” lo que Marx (y Lenin, y Stalin, y Mao [y Trotski, y...]) siempre habrían sabido...¡¡La locura travestida de razón!!

Había sin embargo otra vena en Aníbal, de la que pronto me aparté, y de lo cual nunca sabré qué fue lo “correcto”. Es lo que llamaría su vena “mesiánica”: su convicción de que potencialmente había en las clases populares un sujeto histórico que era portador de liberación. Este era un término que él no empleaba; lo menciono porque creo que es el que mejor expresa el horizonte hacia el cual él miraba. Aquel mundo en el que soñaba Arguedas, y de cuya presencia en el imaginario de Quijano existe este temprano testimonio del gran novelista:

“¡Estoy feliz! Sentía los más oscuros temores respecto de esa novela [Los Ríos Profundos]. Pero me visitó hace tres días el joven Quijano que tradujo el artículo de Bourricaud sobre Yawar Fiesta; estaba conmovido. Me juró que Los Ríos Profundos lo había curado de su atroz pesimismo. Me dijo, más o menos, ‘mi generación es la del fracaso del APRA, la de la aparente quiebra del Perú traicionado; por eso somos amargos; pero es una amargura por la ignorancia del pueblo; su libro es la versión más intensa y hermosa del Perú y de sus fuerzas germinales’...Me dijo todo lo que había entendido de la novela ¡¡Era más de lo que yo me propuse!!” [1]

Cuando a mediados de los años 80 el movimiento sindical clasista peruano entró en una profunda recesión, y la izquierda estaba cercada entre Sendero Luminoso y el orden establecido, Quijano empezó a replantearse todo y llevó a cabo lo que denominé su “reinención” [2]. Fue el origen de su planteamiento sobre la colonialidad del poder, término cuyo significado no es nada obvio. El “poder” es el orden capitalista mundial, y la “colonialidad” es la centralidad, la importancia decisiva que en los orígenes del capitalismo habría tenido lo que poco a poco se fue convirtiendo en su “periferia”. Corolario de esa colonialidad venía a ser el eurocentrismo: la versión según la cual el capitalismo y todo lo que es la modernidad europea, sería resultado de su propio desarrollo autónomo, relegando al resto a una posición receptora, subordinada y racialmente inferior.

En este planteamiento ¿cómo quedaba el marxismo, y en particular el pensamiento de Marx? Era imposible que Marx hubiese escapado inmune al eurocentrismo, a la vez que era claro que en la evolución de sus reflexiones lo fue haciendo. Era cuestión de repensar una y otra vez las viejas y nuevas evidencias, e ir desprendiéndose de los restos eurocéntricos, aunque posiblemente nunca podría hacerse del todo. Pero a decir verdad, al menos desde que conocí a Aníbal, su comprensión de Marx ya lo llevaba por caminos totalmente distintos a ese eurocentrismo inconsciente que es el evolucionismo unilinear de la sucesión de modos de producción. Pero llevaba además a la necesidad de razonar toda realidad desde sus propias determinaciones. Y para ello había que estudiar primero cuáles eran. No: el marxismo no daba conocimiento alguno, sino un método y algunas pistas para conocer. Ahí está en los textos de Aníbal, mucho antes de su “reinención”, esa lucha por entender la especificidad de América. Como ejemplo vayan estas líneas, escritas en 1973[3]:

“La consecuencia más resaltante de esta forma de enfocar el asunto es que algunas de las principales hipótesis recibidas...requieren ser retrabajadas a fondo, en un esfuerzo en que la explicación teórica esté necesariamente atravesada y construida por determinaciones históricas específicas” (p. 18)

“...las hipótesis históricas concretas de la teoría marxista del estado, organizadas sobre la base de la experiencia europea, pueden no ser suficientes para explicar y caracterizar la experiencia política de las sociedades colonizadas, ex-colonizadas o sometidas a las diversas formas específicas de dominación imperialista. No es la tesis central lo que está en cuestión. Son las hipótesis específicas derivadas de esa tesis, lo que debe considerarse en términos históricos. Esto es, la teoría debe atravesar la historia concreta, en el análisis de una sociedad y de un estado concretos.” (p. 60)

¿Pero por qué no estaría en cuestión la tesis central? Tres lustros más tarde Aníbal sería mucho más audaz [4]. Sin embargo lo importante no es cualquier audacia, la cual puede no ser sino hueca, formal y retórica. Lo relevante es que sea una audacia creativa, que abra nuevas perspectivas, que ilumine aspectos antes oscuros y apenas presentidos. Y eso fue la colonialidad del poder. Más allá de la exactitud histórica de sus tesis, lo perdurable de este planteamiento es que permite tener una visión de la modernidad europea diferente y fundamentalmente independiente de la que ella se da sobre sí misma. Significa también tomar distancia de su(s) racionalidad(es), aun si sea imposible o innecesario y hasta impropio que cortemos con ella todo lazo.

Porque, a fin de cuentas, para quienes de una u otra manera hemos sido criados bajo esa modernidad, cualquier horizonte de liberación en el que podamos pensar tiene una raíz judeo-cristiana-grecolatina. Libertad, igualdad, desarrollo personal, fraternidad universal,

horizontalidad entre todos los seres humanos; universalidad: es de ese occidente moderno que lo hemos aprendido. Pensemos simplemente en que fuera de esa matriz no son temas centrales. Pero aun si así lo fuera, para bien y para mal es de Europa que los hemos mamado.

Sin embargo, hemos aquí entonces tratando de distanciarnos de esa racionalidad instrumental y capitalista. Es ahí que Aníbal vuelve sobre Mariátegui, a cuyo pensamiento desde sus inicios dedicó una especial atención [5]. Y encuentra, o cree encontrar en él, los esbozos de otra racionalidad, de una racionalidad que llamó “histórica” [6]. Obviamente, esa racionalidad requiere de un sujeto, que Aníbal va a tratar de auscultar en nuevas prácticas populares que surgen a raíz de los cambios y la “nueva heterogeneidad” que tiene lugar en América Latina [7]. Lo relevante es que no se trata de una creencia mesiánica, sino de una mera posibilidad. No es un “trasplante” a la ciudad de “ancestrales prácticas comunales”, sino una creación moderna, realizada por sujetos que pueden o no tener un trasfondo andino, y que aun teniéndolo pueden o no basarse en éste, sino realizar una creación heroica en sus circunstancias presentes.

Esta mirada va a acompañada de una base teórica mucho más plural. El mundo social ya no es visto a partir de la producción, como si ésta fuese el núcleo del cual germinaría todo lo demás. Aníbal esbozó un planteamiento en el cual propone cinco dimensiones, interrelacionadas pero irreductibles la una a la otra: sexo, trabajo, subjetividad, autoridad y naturaleza. Las menciono a partir de lo que expuso en una charla memorable sostenida con profesores de Ciencias Sociales de la PUCP, un 31 de octubre del 2007. De las impresiones que saqué de esa reunión transcribo unas líneas que escribí inmediatamente después, no destinadas a publicarse, y que hice circular entre los colegas:

“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.

Así mismo, pondero la propuesta de entender el poder como una relación que articula dominación, explotación y conflicto. Esto permite escapar de imágenes del poder muy homogéneas y ‘sistémicas’, que fácilmente terminan en versiones conspirativas de la realidad y la historia, donde todo siempre ocurre de la mejor manera para las cúpulas en el poder. Creo que en diversos textos, antiguos y nuevos, Aníbal no escapa a este problema, pero lo importante es que posee los medios intelectuales para enfrentarlo”.

Es muchísimo más lo que cabría destacar de la obra de Aníbal, amén de mencionar su vinculación con iniciativas como el Foro Social Mundial [8]. Quiero terminar señalando una de muchas formas en las que su obra puede y debe ser continuada-como no podría ser de otra manera- combinando acogida y confrontación.

Uno de los aportes que encuentro en la visión de Aníbal sobre la modernidad es haber subrayado el tipo de dualismos que ella contiene. Si bien múltiples culturas reconocen oposiciones y complementariedades –como “el Yin y el Yan”- en Occidente, y sobre todo en Occidente moderno, en cada dualismo uno de sus polos es el “verdadero”, mientras que el otro queda en una condición “residual”. Véanse los siguientes ejemplos:

- moderno / tradicional
- individuo / sociedad
- privado / público
- capitalismo / no capitalismo
- adquirido / adscrito
- racional / no racional
- masculino / femenino
- occidental / no occidental
- bien / mal

La lista puede extenderse indefinidamente. Aníbal colocará en la cúspide de estos dualismos el racial: blanco / no blanco. No es un planteamiento ni autoevidente ni incontrastable, pero él ha buscado sustentarlo históricamente y por tanto puede ser discutido. Por ende, y sobre esa base, mi punto de vista es el siguiente: detrás de cada uno de tales dualismos jerárquicos –por tanto lo que voy a plantear tiene las debilidades de toda inducción- subyace la búsqueda de la homogeneidad. Ello puede verse en las tesis, que al parecer Aníbal no conoció, de David Goldberg sobre el “Estado racial” que sería característico de Occidente moderno: una nación, un idioma, una religión, una cultura, un Estado, una ley; finalmente, una raza[9].

Es posible entresacar de aquí la existencia de un patrón cultural que tiende hacia una homogeneidad absoluta, en todo orden de cosas. Max Weber lo entendería como el desarrollo de una racionalidad posible entre otras, aunque él quizá la colocaría como “la más racional” entre todas. Es decir, la búsqueda de una sistematicidad reductora.

Si el dualismo blanco/no blanco tiene o no el privilegio epistemológico e histórico que Aníbal le adjudica, ello queda sujeto a debate. Lo que es más claro, sin embargo, es este patrón que tiende hacia la homogeneidad, y que por tanto se muestra desde “incómodo” hasta intolerante y genocida frente a la heterogeneidad y la diversidad. Como puede verse, esto comprende al capitalismo, a la vez que va mucho más allá, y permite preguntarse qué principios de organización alternativos cabrían para cada una de las dimensiones que Quijano ha diferenciado, u otras que pudiésemos descubrir. Se comprenderá fácilmente el inmenso alcance cognitivo, filosófico y moral que aquí se encierra.

No sé si plantear así las cosas tendrá suficiente sustento. Por ahora llego hasta aquí, y me parece fascinante. Esta es la deuda impagable que tengo con Aníbal Quijano. Es el tipo de deudas con las que uno puede vivir y morir feliz.

[1] Carta de José María Arguedas a Pierre Duviols, del 30 de abril de 1959. Carmen María Pinilla (ed.): Itinerarios Epistolares. La Amistad de José María Arguedas y Pierre Duviols en Dieciséis Cartas, pp. 49-50. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima 2011.

[2] Guillermo Rochabrún: "La Reinención de Aníbal Quijano" Hueso Húmero No 64. Lima, setiembre 2015.

[3] Aníbal Quijano: Imperialismo, Clases Sociales y Estado en el Perú 1890-1930. Mosca Azul Editores. Lima, 1978 y 1985.

[4] En varios escritos de Aníbal se encuentran ásperas menciones al "materialismo histórico", como en "Colonialidad del Poder y Clasificación Social" (2007), incluido en la antología de Danilo Clímaco: Aníbal Quijano: Cuestiones y Horizontes. Verp 290 y ss. CLACSO, Buenos Aires 2014.

[5] La primera publicación de Aníbal fue la antología Ensayos Escogidos de José Carlos Mariátegui (1956), hecha cuando además de La Escena Contemporánea (1925) y 7 Ensayos (1928) de Mariátegui solamente se habían publicado El Alma Matinal (1949) y La Novela y la Vida (1955).

[6] La idea de una "racionalidad histórica", construcción simétricamente antitética a la "racionalidad instrumental" se encuentra en los primeros escritos que desembocan en la colonialidad del poder: Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina. Sociedad y Política Ediciones, Lima 1988.

[7] Aníbal Quijano: La Economía Popular y sus Caminos en América Latina. Mosca Azul Editores, Lima 1998.

[8] Para otra semblanza de Aníbal, hecha desde otra una experiencia muy diferente a la mía, véase el artículo de Rita Segato "Aníbal Quijano y la Perspectiva de la Colonialidad del Poder" incluido en su libro La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos. Y una Antropología por Demanda. Prometeo Libros, Buenos Aires 2015.

[9] David Theo Goldberg: "Racial States", en David Theo Goldberg and John Solomos (eds) A Companion to Racial and Ethnic Studies. Blackwell, 2002. He encontrado esta misma dualidad asimétrica en la estructura de las ciencias sociales. La Economía privilegia lo privado, mientras que lo público le es un rincón incómodo; la Ciencia Política tiende a lo contrario, aunque vacila ante la dualidad Estado-ciudadano. La Antropología es muy clara frente a la dualidad entre Occidente y "lo otro". La Sociología es el campo de "lo adscrito", aunque es dubitativa frente a "lo adquirido", a los que tiende a traslapar con "lo estructurado" y "la acción". Inversamente la Historia privilegia lo contingente frente a lo estructurado. Bajo su forma actual todas estas ciencias se constituyeron, no por casualidad, a fines del siglo XIX. Desde entonces a la fecha han sido el escenario de ensayos tan reiterados como infructuosos para superar esos "falsos dualismos".