

**CONTAR LA HISTORIA DEL PRESENTE, ESCUCHAR EL SILENCIO: EN TORNO A
LA TRAYECTORIA DE ANÍBAL QUIJANO¹**

**TO TELL THE HISTORY OF THE PRESENT, TO LISTEN TO THE SILENCE: ABOUT
ANÍBAL QUIJANO'S WORK**

Yuri Gómez Cervantes²

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

ygomez@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-9304-2968>

RESUMEN

Una aproximación a la colonialidad del poder en la obra de Aníbal Quijano desde dos direcciones. De una parte, atiende a la interacción de su producción con ciertas personalidades del escenario político, intelectual y cultural peruano. De otra parte, recobra algunos contextos que permiten situar la impronta del su trabajo. Así, el ensayo discurre hacia la necesidad de estudios que integren la obra con la biografía.

PALABRAS CLAVE

Colonialidad del poder, Aníbal Quijano, José Carlos Mariátegui, marxismo.

1 Esta es una versión extendida y corregida de la presentada en el XXXIV aniversario de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos el 24 de setiembre de 2018. El autor agradece los comentarios de Danilo Assis Clímaco, Carlos Cornejo y Ramón Pajuelo.

2 Magister en Estudios de la Cultura por la Universidad Andina Simón Bolívar - Ecuador. Miembro del comité editorial de *Ojo Zurdo*.

ABSTRACT

An insight into Quijano's coloniality of power from two approaches. On the one hand, it takes into account the interaction of its production with certain partners at the peruvian political, intellectual and cultural scene. On the other hand, it recalls some contexts that allow placing Quijano's work. Thus, the essay moves towards the need for researches that integrates his work with the biography.

KEY WORDS

Coloniality of Power, Aníbal Quijano, José Carlos Mariátegui, marxism.

Cada átomo de silencio
es la posibilidad de un fruto maduro.
Paul Valéry (1938)

En muchos casos la historia ha estado
vinculada más a la nostalgia que a la memoria.
Eduardo Cáceres (1993)

En su origen planteada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1930-2018), la colonialidad del poder ha generado un debate de interés y alcance amplio en la región y fuera de ella. En las últimas décadas, una variedad de propuestas, proyectos y discusiones emergieron al interior de esta dinámica, ganando en ocasiones un curso propio; sin embargo, la gestación de estos desarrollos y temas novedosos indujeron a un desfase con la reflexión inicial sobre la modernidad/colonialidad. Por un lado, cuestiones raigales como la heterogeneidad-histórico estructural o la socialización del poder, entre otras, quedaron relegadas o, por lo menos, perdieron centralidad. Por otro lado, la re apropiación conceptual ha forcluido la densidad histó-

rica de la emergencia de la colonialidad del poder.

En consecuencia, en algunos espacios la colonialidad del poder terminó reducida a una especie de concepto en el amplio espectro académico, derivando en un elemento adicional para diversas estrategias de articulación teórica pendientes de una discusión propia para cada caso. En este contexto, sin intención de caer en purismos, surge la necesidad de adentrarse en la densidad histórica de la colonialidad del poder desde sus múltiples aristas. El presente texto sugiere dos líneas de exploración: figuras que orbitaron alrededor de las cuestiones abiertas por Quijano, así como el contexto que alimentó algunas de las elaboraciones más productivas de su obra. Si bien ambas están imbricadas, descartando su comprensión como excluyentes una de la otra.

Un sugerente punto de partida es la aproximación de Aníbal Quijano a la obra de José Carlos Mariátegui (1894–1930). Al respecto, llama la atención de quien revise los textos del primero sobre el segundo la preponderancia de ambos por asumir una forma de situarse en el mundo; y, por tanto, cierta toma de postura antes los fenómenos de su interés. Esto va más allá del uso de las categorías y del manejo de una metodología: plantea una aproximación desde un compromiso político y ético. En su mínima expresión sugiere un enfoque particular sobre los sucesos en curso. En Mariátegui, por ejemplo, su condición propositiva adquiere prolijidad por la originalidad que le imprime, abriendo las posibilidades de no caer en el corsé del dogma ni la ortodoxia. Algunos planteamientos de especialistas en su obra ya han calado en este asunto³.

En la segunda mitad del siglo XX, esta cuestión estuvo fuera del radar de la polémica de los estudios sobre Mariátegui, el Amauta. Los trabajos de Aricó (1980) y Adrianzén (1990 y 2011) indican una disputa constante por el patrimonio de una supuesta interpretación auténtica de su legado entre los partidos políticos peruanos, así como entre intelectuales⁴, en donde cobró centralidad la discusión teórica sobre el tipo de marxismo del Amauta. Quizá, por eso, *Reencuentro y debate. Una introducción*

3 Entre otros: Aricó (1980), Germaná (1995), Melis (1999) y el mismo Quijano (1987 [1986]).

4 Al compás de estos autores, Flores Galindo (1997 [1980]) reclamará una polarización semejante en el ámbito de los estudios mariateguianos en la a inicios de la década de 1980.

a Mariátegui (1979) de Quijano tomó distancia de las polémicas predominantes en el momento de su redacción y publicación. Escrito a fines de la década del setenta del siglo último, el texto deja la impresión de un autor desinteresado por aquel debate (aunque lo recoge y lo describe en sus páginas) pero sí preocupado en la utilidad de su legado.

En consecuencia, Quijano plantea una pregunta de investigación distinta: ¿Cuál es el lugar y la significancia de la obra de Mariátegui para un proceso revolucionario hoy, tanto en las ideas como en la lucha concreta? Esta se convertirá en una constante en las siguientes décadas. Según cambie el contexto, el sociólogo peruano interpelará la vigencia del Amauta una y otra vez, decantando en aspectos distintos, pero no cancelarios con los anteriores⁵. Ahora bien, en esta búsqueda no hay una definición ni una conceptualización de la perspectiva de Mariátegui, solo la describe como no eurocéntrica, mientras enfatiza en su capacidad para la comprensión de la particularidad de la sociedad peruana, distante de la ortodoxia marxista, el positivismo y las actitudes nihilistas entre intelectuales y políticos de su tiempo.

A partir de allí, Quijano tejerá su propuesta sobre el socialismo indoamericano de Mariátegui hasta entrada la década de 1980, cuando va depurando una lectura sobre la modernidad, así como en torno a la relación entre el capitalismo y cierta racionalidad propia de aquella. Sin embargo, el declive del bloque comunista en la década siguiente marcó una inflexión en esta historia. La progresiva hegemonía contrarrevolucionaria del neoliberalismo empezó a operar en los cinco continentes, modificando la organización de las sociedades. Este es el nuevo contexto para la misma pregunta de *Reencuentro y debate...* En esta oportunidad, Quijano propuso la racionalidad alternativa de Mariátegui, en oposición a la verborrea del supuesto mundo unipolar. En paralelo, discurren los primeros textos sobre la colonialidad del poder, donde el autor de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* no pasa desapercibido.

Nada de esto es casual y suscita una idea para el debate: si Quijano (1995) sostuvo que Sorel fue una referencia para una elaboración propia

5 Por un análisis de los distintos momentos de las teorizaciones de Quijano sobre Mariátegui, véase Ortega y Gómez (2018). Una lectura distinta sobre esta relación en Montoya (2018).

en el Amauta, uno puede sugerir la existencia de una conexión similar entre los autores peruanos. La coincidencia en las preocupaciones permite una puesta en relación de la obra de Mariátegui con las cuestiones abiertas, las aproximaciones inquisitivas y los hallazgos de Quijano en torno a la colonialidad del poder. Pero esto no implica una jaula que obstruya el pensamiento autónomo del último. Mucho menos sería el único elemento explicativo. Por el contrario, Quijano va afinando, en parte, la dirección de su búsqueda personal, a sabiendas que «es en el movimiento de la reflexión de Mariátegui donde, sin duda, están contenidos algunos de los elementos centrales de la renovación del debate epistémico, teórico y político que está en curso» (Quijano, 2007, p.CXXIX).

Desde muy temprano, Quijano (1979) afirmó que en Mariátegui encontramos dos líneas de producción: una marxista y otra no marxista vinculada a la filosofía de la historia. En «La tensión del pensamiento latinoamericano», un texto de 1986, reafirma que la elección de este camino permitió al Amauta la elaboración de una forma propia y no eurocéntrica de aprehender la realidad. Una muestra de aquello es el libro de los *7 ensayos...* ([1928]), en donde parte de una historicidad concreta de la sociedad peruana apoyándose en el método marxista. Como sostiene Néstor Kohan (1995), Mariátegui rompió con la metafísica materialista que homologa la teoría de la historia de Marx con una supuesta filosofía amparada en una pretendida objetividad absoluta de las leyes históricas como un ascenso lineal e irreversible hacia la experiencia occidental. Así pues, en los *7 ensayos...* el Amauta reflexiona:

(...) desde una nueva cronología histórica en la cual América Latina tiene su propia lógica interna y por lo tanto en su planteo quedan *abiertas las posibilidades para desarrollos sociales no lineales* y transformaciones (...) no supeditadas inmediatamente a las rígidas etapas que se le atribuyeron al desarrollo económico europeo (Kohan, 1995, p.49, énfasis del original).

Si Mariátegui nada a contracorriente de las tendencias que asimilaron la concepción materialista de la historia de Marx a la metafísica materialista que derivó en una pretendida historia universal, Quijano, por su parte, inserta dentro de la lógica del capital la complejidad histórica de manera tal que alcanza una reflexión donde la conquista y la colonización de los pueblos no-europeos es fundamental y constitutiva del capitalismo. Allí, la raza adquiere prominencia por su carácter histórico en

la experiencia occidental moderna. Este proceso de clasificación social tramonta junto con el desarrollo del capital como forma de producción, totalidad social y como etapa histórica. Esto quedará manifiesto, por ejemplo, entre otros artículos, cuando escribe sobre el sesquicentenario del *Manifiesto Comunista* (1848):

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 la 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 (Quijano, 1998, p.81).

Más adelante, en el mismo texto, realiza otro juicio balanceado ya no sobre el libro en conmemoración, sino sobre los aportes de Marx. En este segundo momento, el sociólogo peruano reconoce en Marx la construcción de un pensamiento revolucionario en tensión con su propio demonio (el eurocentrismo). Es ahí cuando sostiene:

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 como 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 (Quijano, 1998, p.81).

Esta última cita cobra importancia, porque Quijano realiza las críticas en simultáneo con el rescate y la defensa de lo potente en la obra de Marx. En esto hay otro punto en común con el Amauta, porque ninguno encuentra un corsé en el legado de Marx. En el caso del autor de los *7 ensayos...*, su rescate del marxismo como método de interpretación de la realidad histórica-social le permitió reconocer «el avance colonial e imperial del capital occidental desde una óptica centrada en las fuerzas sociales internas de la región oprimida» (Kohan, 1995, p.50). Por su parte, Quijano inserta la simultaneidad y la no linealidad del tiempo de los grupos sociales no-universales, es decir los no-occidentales, en la problemática de *El capital* de Marx (1867).

De ese modo, Quijano amplía la comprensión del capitalismo a

«una categoría que históricamente no se refiere solamente a la relación capital-salario, sino al conjunto de la nueva estructura de control global del trabajo articulada bajo el dominio del capital» (Barrera y Florencia, 2018, p.59). La heterogeneidad histórico-estructural expresaría la centralidad de la región a través de su participación desigual y combinada en la configuración global del capitalismo. De una parte, la incorporación de otras formas de producción reducidas en mercancías; y, de otra parte, la coexistencia subordinada de algunas de estas formas de trabajo no asalariado en los nuevos territorios⁶. Ambos atributos en beneficio de la producción de mercancías para el comercio mundial, en donde el capital asalariado es el eje articulador, pero nunca el único elemento antagonístico.

A su vez, el marxismo como método permitió al Amauta sortear una serie de dicotomías epistemológicas. Quijano aborda esta cuestión cuando propone la racionalidad alternativa de Mariátegui. En más de una oportunidad señala la unicidad del pensamiento y la acción, la unicidad de la epistemología y la ética, así como la unicidad de lo político y lo cultural. Pero siempre esquivó la tarea de desarrollar la superación de la última de estas dicotomías. Esta evasión llama la atención por dos motivos. Primero, él siempre estuvo al tanto de todas las investigaciones sobre este aspecto de la obra de Mariátegui. Segundo, Quijano contaba con las cualidades suficientes, ya que conservó una veta vinculada al ámbito de la cultura, aunque predomina el recuerdo por sus contribuciones a las ciencias sociales y a las humanidades.

De lo anterior hay evidencia suficiente. En vida, desde temprana

6 A modo de ejemplo, la esclavitud moderna: La explotación de la mano de obra esclava bajo el régimen de la plantación —invención de los holandeses, por otra parte, a la vanguardia del capitalismo en el siglo XVI— es prueba irrefutable: en ninguna otra civilización el esclavo había sido reducido a la condición de mercancía. Y ahí reside la íntima conexión entre la esclavitud moderna y el más moderno trabajo asalariado: mientras este último implica la mercantilización de la fuerza de trabajo del «trabajador libre», aquella convertía en mercancía al propio trabajador. La distancia entre ambas formas de trabajo es mucho más equívoca de lo que el liberalismo nos ha llevado a creer, y se reduce, fundamentalmente, a que la dominación y la explotación, ostensibles en la esclavitud, se encubren y escamotean en el trabajo asalariado bajo la forma mercancía, lo cual hace de este, indudablemente, una forma mucho más sofisticada y eficaz de explotación y dominio (Trigo, 2014, p.9).

edad, fue un gran lector⁷, cultivó la creación literaria y «entendió a la literatura como otra forma de conocimiento» (Ortiz Fernández, 2018, p.48). En sus inicios publicó poesía en la revista *Letras Peruanas* (1951-1963), entre otros medios impresos, y de su ávido interés por la literatura surgió la edición de *Los mejores cuentos Latinoamericanos* (1962), una antología de narrativa breve. De igual forma, en uno de sus pocos testimonios recuerda las breves reseñas anónimas sobre diversas obras literarias en el diario donde trabajaba el crítico literario Abelardo Oquendo (Quijano, 2014). Por todo lo anterior, resulta extraño su silencio sobre esta dicotomía en el Amauta.

Existen quienes saludan este silencio como una postura mesurada, aludiendo a que una figura como Quijano no tiene la obligación de atender todos los temas. Este tipo de comentarios deben tomarse con precaución, debido a todo lo implícito en esta afirmación y por todas las cuestiones en juego en estos momentos. Antes que nada, importa marcar una distancia entre la opinión y la crítica, ya que en el tema abordado en estas páginas corresponde a una referencia a la segunda. Todo indica una confusión entre ambas, al punto de asumirlas como lo mismo. No en vano, el sentido común confunde el ejercicio de la crítica con la práctica de la opinología, tan de moda en la prensa y en las redes sociales.

En la modernidad/colonialidad, la introducción del método formulado por Descartes como un modo de aproximación y conocimiento de lo real es casi incuestionable. Desde entonces, éste es lo único capaz de aprehender de forma sistemática y ordenada la realidad. Como en *Fausto* de Goethe, el hombre ha terminado en una relación de subordinación al método moderno, dedicado a garantizar su funcionamiento con autonomía y efectividad. De igual forma, el conocimiento ha sido desplazado por el propio método, la correcta aplicación de su proceso y sus principios sobre la realidad (Kosík, 2012). Por eso, éste ha doblegado a la ciencia, ahora en entera disposición y servicio para la reproducción de sus premisas. Una vez en este momento, las disciplinas quedaron reducidas en operadoras de una dinámica constante e ininterrumpida.

Al servicio del ímpetu de la época, nada resulta ajeno al conocimien-

⁷ Vale la pena mencionar el comentario de Lauer (2019), quien en sus recuerdos de infancia guarda la imagen de un Quijano ávido por la literatura, actualizado sobre las últimas novedades producidas en la región y el mundo.

to científico del método cartesiano. Todas las disciplinas ingresaron a la carrera insaciable por un domino especializado, atormentadas por quedarse desactualizadas. Si la especificidad es la presión al cumplimiento de las funciones circunscritas por el método, la expansión de la disciplina es el reverso del fenómeno: la presión social de los nuevos faustos del sistema moderno planteado por Berman (2008), a la espera de una explicación cuasi iluminaria sobre cualquier tema o suceso. La profesión abrumada por un constante ejercicio enunciativo. De ese modo, la opinología en la ciencia es una de las manifestaciones contemporáneas de la reproducción constante de una dinámica del método moderno transformada en algo ficticio.

Kosík (2012) rescata de Nietzsche el término de showman para caracterizar a un tipo de sujeto moderno que vive de mostrarse ante un público, entendido como un auditorio. Pero el showman no requiere de un espacio definido para la representación, ya que se sirve de la realidad como su escenario o plataforma de exposición. La realidad se convierte en algo artificial, en escenografía pura. En un mundo donde el método moderno es funcional al capital, la exhibición al público no equivale a que uno se deba para su comunidad ni a la esfera pública, sino para un espectador, es decir, en un consumidor de información. Así pues, el showman recurre al momento, al tema del instante.

En la academia, el opinólogo es el showman, la expresión extrema, y, por tanto, maniquea y grosera, del triunfo del método moderno funcional a la racionalidad del capital. Este personaje no trabaja para la comunidad ni para su ámbito profesional. Todo lo contrario, bajo la excusa de conectar la academia con la colectividad, construye su propio público. Preso de lo efímero de su posición en la sociedad debe mantenerse al corriente de todo ámbito de la vida humana —cultura, política, economía, entre otros— y atento a todo suceso. El opinólogo necesita mostrarse diciendo algo para mantenerse en escena, siempre. Por tanto, el showman de la academia pertenece al momento del presente, alimentando con una opinión el paladar del consumidor.

Aquí se plantea algo totalmente distinto a la mera enunciación del opinólogo. Uno no reclamo a Quijano una opinión sobre todo acontecimiento en curso. Tampoco, uno demanda la respuesta a la superación de la dicotomía política versus cultura. Visibilizar ese silencio es, aquí,

un llamado al debate sobre lo pendiente, lo todavía desconocido. En otras palabras, un rescate de la crítica como aproximación a la realidad. El planteamiento toma esta dirección, porque Quijano es justo eso: no la respuesta ni la solución, menos aún la opinología obsesionada por etiquetar todo con neologismos, sino la acción de abrir cuestiones pendientes. Un ejercicio constante para desmontar el método moderno y restituir el conocimiento en su veta emancipadora.

En rigor con lo hasta aquí expuesto, el Amauta elabora una alternativa revolucionaria apoyado en un lenguaje que sustituye términos de la política por otros de la cultura y viceversa. Por ejemplo, adopta una concepción de vanguardia política desde la noción de la vanguardia artística de su época, en un acto de distanciamiento con la idea predominante en los partidos comunistas adscritos a la Komintern. En definitiva, si existe un socialismo indoamericano (Quijano 2007 [1979] y 1991a; Germaná 1995), su concepción no queda reducida sólo a un desplazamiento de las corrientes marxistas ortodoxas, sino a la inclusión de este tipo de cuestiones. En un horizonte emancipador, una racionalidad alternativa, así como una socialización del poder, implican una cuestión cultural, evitando todo reduccionismo culturalista.

La tensión entre la política y la cultura es solo una arista para una genealogía de la perspectiva de la colonialidad del poder, que trae a colación la pregunta por otro peruano singular: José María Arguedas (1911-1969). El espacio es insuficiente para agotar el tema entre el escritor y el sociólogo, pero ayuda a ponderar lo dicho sobre Mariátegui. Así pues, a fines de la década de 1980, cuando Quijano comienza su reinvenCIÓN problematizando la modernidad en América Latina (Rochabrun, 2015), la simultaneidad de los tiempos en la literatura del realismo mágico cobra centralidad para ilustrar la heterogeneidad histórico-estructural de nuestra sociedad. Sin embargo, las discusiones en torno a la modernidad/colonialidad tomaron otro curso: la presencia polémica de Arguedas.

Las razones de este viraje son variadas. Existió una relación amical, creativa e intelectual intensa, de idas y vueltas, sin olvidar la densidad y potencia propia del literato peruano. En un mismo movimiento, hay un progresivo desinterés por el realismo en el tránsito al presente siglo, quizás, porque ya pasó su tiempo, quizás, por la fuerza de una obra tan au-

tónoma en el campo literario como la de Arguedas. Sea como fuera, un breve retorno al realismo mágico permite adentrarnos en esta relación. Si bien Gabriel García Márquez (1927-2014) ocupa un bastión importante en estos primeros trabajos de Quijano⁸, otra posible valoración, nunca explícita, es la literatura de Manuel Scorza (1928-1983).

¿Por qué Scorza y no Arguedas? Por el uso potente de simbologías en la poesía y la narrativa del autor del proyecto de la Pentalogía de la guerra silenciosa. A modo de ejemplo, el recurso de la danza dentro de la literatura de Scorza funciona como una restitución del tiempo cílico de la comunidad rural en sintonía con un tiempo lineal de raigambre occidental. En cambio, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (Arguedas, 1971) puede señalarse como una obra en ruptura con el realismo mágico; incluso, esta obra es considerada por especialistas como una cancelación de la literatura para conducirla más allá de sus propios márgenes. Como ya lo manifestó la crítica literaria Bernabé en una oportunidad:

El corte abrupto de *El zorro...* con ese pasado narrativo puede explicarse, en parte, por la incidencia del factor documental en el proyecto. Un ambicioso trabajo de campo y el impacto del mundo de Chimbote terminaron por radicalizar su programa estético al punto de generar una práctica de escritura bien alejada de las propuestas que en la década del sesenta se cristalizaron en las difundidas nociones de realismo mágico y la consecuente macondización del imaginario latinoamericano (2017, p.68).

Visto en conjunto, la valoración de Arguedas por parte de Quijano es poco homogénea, con tempranos momentos de amplio desacuerdo (la mesa redonda sobre *Todas las sangres*) y otros posteriores de consenso (el nudo arguediano), lo cual amerita una revisión exhaustiva. Entonces, Arguedas representa un interlocutor en ciertos momentos de la trayectoria del sociólogo peruano, sin alcanzar el calificativo de una influencia. Allí radica la diferencia con el caso de Mariátegui, quien acompaña en la ruta de la travesía inccesante. Sin embargo, lo hasta aquí expuesto genera el contexto ideal para plantear otra impronta de urgencia: el llamado a salir de las figuras emblemáticas y adentrarnos en la reconstrucción de los distintos debates de su tiempo.

8 Una muestra de ello serían las palabras que Quijano dedicada en *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (1988) a ensalzar la novela *Cien años de soledad* (1967) de Gabriel García Márquez.

De los debates emergen las cuestiones centrales acerca de nuestra sociedad, al mismo tiempo que nutren la reflexión de Quijano. Muchas veces él no toma partido por postura alguna, aunque estas constituyen el escenario para la elaboración de un enfoque propio y productivo. De ahí la opción por un desborde de la obra escrita: ir más allá de los textos, hacia la contextualización crítica. Su biografía contribuye a evitar el vacío de historicidad en las investigaciones sobre la colonialidad del poder. Un caso que podría rastrearse en el contexto político y académico próximo a la elaboración de la colonialidad del poder es el quinto centenario (1992). Ya un año antes a esta fecha, en una entrevista sobre la simultaneidad de la modernidad, el capital y América Latina, Quijano aprovecha para introducir una reflexión al respecto:

Si pensamos, por ejemplo, en América Latina, encontramos que tiene quinientos años, quinientos años que también constituyen la edad del capital. La modernidad, el capital y América Latina nacen, pues, el mismo día. (...) Para comenzar, parece un asunto sumamente importante ir más allá de que si los españoles nos conquistaron y nos legaron su religión, su idioma y sus virtudes. (...) Porque el hecho sustantivo es que en esos quinientos años celebramos la modernidad y su crisis; el capital y su crisis; América Latina y su crisis (Quijano, 1991b, p.54).

En 1992, la revista *Perú Indígena* (Vol. 13 No. 29), medio de difusión orgánico del Instituto Indigenista Peruano (IIP), puso en su agenda el Quinto Centenario⁹. Desde la presentación, la revista emitió un juicio sobre la fecha como «infausta para los pueblos del continente que devino en la invasión que estableció no sólo la sumisión y explotación de nuestros pueblos, sino que truncó el desarrollo autónomo» (Boluarte Garay, 1992, p.8). De inmediato, Quijano abre la sección de artículos con «Colonialidad y modernidad/racionalidad» (1992a), siendo la primera oportunidad en donde explicó por escrito la colonialidad del poder y la colonialidad del saber. El desarrollo de sus ideas siguió con «La americanidad como

9 Afiliada al Instituto Indigenista Internacional, la revista recogió aportes de las organizaciones de pueblos originarios como la Coordinadora Interétnica de la Cuenca del Amazonas (COICA), la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP), el Consejo permanente en defensa de los productores de la hoja de coca en los países andinos (CPDPHCPA), la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP). Asimismo, contribuyeron con ensayos Hugo Wiener, Juan José Vega, Nelson Manrique, Wilfredo Kapsoli, Rodrigo Montoya, entre otros.

concepto o América en el moderno sistema mundial» (1992b), el cual apareció en el marco del *Simposio Mundial por el 500º Aniversario de América*.

En sintonía, otras publicaciones de ciencias sociales revisitaron la significancia de la fecha¹⁰, recogiendo la tesis de cierta presencia colonial irresuelta. Una muestra de esto es la explicación de una herencia colonial en la sociedad peruana. En su inicio, el término acuñado por los Stein (1970) sugería que las relaciones de dependencia y subdesarrollo de la región tienen un origen embrionario en las instituciones socioeconómicas de la colonización ibérica, en oposición a las colonias de los imperios de Europa septentrional. Una hipótesis «popularizada en el Perú por Julio Cotler y Heraclio Bonilla» (Flores Galindo, 1995, T IV, p.207). En breve, para ambos intelectuales peruanos la herencia colonial refiere a la continuidad de las relaciones patrimoniales-clientelistas y estamentales que sostuvieron una dominación fundada en criterios y prácticas raciales jerárquicas.

Hacia fines de la década de 1980, el término siguió en uso¹¹, partiendo de un cuestionamiento a la predominancia del análisis clasista en los conflictos y las contradicciones de la sociedad peruana. Poco a poco, algunos trabajos comenzaron a deslizar otros planteamientos: la hipótesis de un nudo colonial irresuelto, enfatizando en una tradición autoritaria como reflejo del rol estructural de la violencia y el racismo en el Perú (Flores Galindo, 2007 [1983]). Estos eran los términos del debate en torno al Quinto Centenario. Al respecto, Martuccelli ha llamado la atención sobre un candado analítico en las ciencias sociales peruanas, debido a una «adhesión a la lógica del pasado» (2015, p.132). Esto no significa el desconocimiento de las rupturas, es decir, de los cambios estructurales por más tenues que sean, sino una inclinación hacia las continuidades, como ocurre con las explicaciones anteriores sobre la sociedad peruana.

En cambio, Quijano inscribe la colonialidad como «el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialis-

10 Entre las publicaciones que revisitaron el fenómeno de la conquista, véase Manrique (1993) y Glave, et al. (1992).

11 A modo de ejemplo, sin ánimo de una evaluación exhaustiva, los trabajos compilados de Portocarrero (1993), en donde destacan los artículos escritos entre 1984 y 1991, y Manrique (1989).

mo como orden político explícito fue destruido» (1992, 14). No un rezago latente, sino un elemento fundante del patrón de poder global con una racionalidad específica; en ese sentido, la estratificación social es igual de importante como la aproximación desde la clase. En definitiva, el Quinto Centenario y las discusiones que la rodean acompañan como telón de fondo la impronta inicial de la colonialidad del poder. Todo indica que Quijano no participa en el debate sobre una latencia colonial en la caracterización de la sociedad peruana, aunque este flota alrededor suyo y alimenta una progresiva reflexión y elaboración propia.

Este no sería el único caso; como ya se ha señalado líneas arriba, el socialismo indo-americano, junto con la racionalidad alternativa, del autor de los *7 ensayos...*, por citar otro ejemplo, florecen en una tierra fecunda de intercambios y posicionamientos sobre el marxismo en la vida y obra de Mariátegui, en contrapunto con las lecturas y preocupaciones del sociólogo peruano. Una característica en la producción de Quijano muchas veces diluida por el impulso al seguimiento y análisis de las categorías y los conceptos. De ese modo, el reconocimiento de la densidad histórica en la colonialidad del poder implica una apertura del análisis, tomando en consideración los debates que atraviesan una biografía intelectual.

Este tipo de contextualizaciones deben sumarse a la sugerencia de Ortiz Fernández (2018) y Valladares (2018 y 2019) por integrar la obra con la biografía. Es insuficiente detenerse en los personajes políticos o culturales con quienes Quijano compartió preocupaciones comunes, más allá de la distancia temporal o de las tensiones en su interacción. Mucho menos, una reducción de la densidad histórica de su obra a categorías y conceptos que expliquen la ruta de una producción de ideas. Por el contrario, como aquí se sugiere, corresponde salir un poco de los textos, y hurgar en esos silencios productivos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adrianzén, Alberto. (1990). Tragedia e ironía del socialismo peruano. *Pretextos*, 1 (1), pp.7-22.
- Adrianzén, Alberto. (2001). La izquierda derrotada. En Alberto Adrianzén (Edit.), *Apogeo y crisis de la izquierda peruana. Hablan sus protagonistas* (pp.45-60). Lima: IDEA Internacional / Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Aricó, José. (1980). *Introducción a Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Ediciones Pasado y Presente.
- Barrera, Emanuel y Valinotti, Florencia. (2018). La heterogeneidad histórico-estructural en América Latina: diálogos con Marx. *Nómadas*, abril (48), pp.49-63.
- Berman, Marshall. (2008). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
- Bernabé, Mónica. (2017). *Por otro lado. Ensayos en el límite de la literatura*. México: Fondo Editorial del Estado de México.
- Boluarte Garay, Francisco. (1992). Presentación. *Perú Indígena*, 13(29), pp.7-8.
- Flores Galindo, Alberto. (1995). El exterminio y el recuerdo. En *Obras completas. Tomo IV* (pp.203-214). Lima: SUR-Casa de estudios del socialismo
- Flores Galindo, Alberto. (1997). [1980]. Usos y abusos de Mariátegui. En *Obras completas. Tomo V* (pp.137-139). Lima: SUR-Casa de estudios del socialismo.
- Flores Galindo, Alberto. (2007) [1983]. El nudo colonial. En *Obras completas. Tomo VI* (pp.51-57). Lima: SUR-Casa de estudios del socialismo.
- Germaná, César. 1995. *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- Glave, Luis Miguel, et al. (1992). *500 años después...¿El fin de la historia?*. Lima: Escuela para el Desarrollo.
- Kohan, Néstor. (1995). Mariátegui y su crítica a la filosofía de la historia universal. *Revista de la Universidad de México*, marzo (530), pp.48-50.
- Kosík, Karel. (2012). *Reflexiones antediluvianas*. México: ITACA.

- Lauer, Mirko. (2019). Sin título. *Congreso-Homenaje Internacional Aníbal Quijano y la Descolonialidad del Poder Hoy*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. Consultado 20 de noviembre, 2019 <https://www.youtube.com/watch?v=m37eq6Yj3pI&t=3141s>
- Manrique, Nelson. (1992). *Vinieron los Sarracenos... El universo mental de la conquista de América*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo - DESCO.
- Manrique, Nelson. (1989). La década de la violencia. *Márgenes. Encuentro y debate*, (5/6), pp.137-182
- Mariátegui, José Carlos. (1928). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- Martuccelli, Danilo. (2015). *Lima y sus arenas. Poderes sociales y jerarquías culturales*. Lima: Cauces Editores.
- Melis, Antonio. (1999). *Leyendo a Mariátegui (1967-1998)*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- Montoya, Segundo. (2018). La presencia del marxismo de Mariátegui en la obra de Aníbal Quijano. En Víctor Hugo Pacheco (Coord.), *Rompiendo la jaula de la dominación. Ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano* (pp.79-104). Santiago de Chile: Doble Ciencia Editorial.
- Ortega Reyna, Jaime y Gómez, Yuri. (2018). Mariátegui y los molinos de viento: el itinerario de Aníbal Quijano. En Víctor Hugo Pacheco (Coord.), *Rompiendo la jaula de la dominación. Ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano* (59-78). Santiago de Chile: Doble Ciencia Editorial.
- Ortiz Fernández, Carolina. (2018). Aníbal Quijano y la heterogeneidad histórico estructural, *Revista Ojo Zurdo*, 3(6), pp.48-49.
- Portocarrero, Gonzalo. (1993). *Racismo y mestizaje*. Lima: SUR-Casa de estudios del socialismo.
- Quijano, Aníbal. (1962). *Los mejores cuentos Latinoamericanos*. Lima: Juan méjia Baca y P.L. Villanueva Editores.
- Quijano, Aníbal. (1987). La tensión del pensamiento latinoamericano. *Hueso Humero*, (22), pp.106-125.
- Quijano, Aníbal. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- Quijano, Aníbal. (1990). La nueva heterogeneidad cultural de América Latina. *Hueso Humero*, (26), pp.8-33.

Contar la historia del presente, escuchar el silencio: en torno a la trayectoria de Aníbal Quijano

- Quijano, Aníbal. (1991a). Prólogo y notas introductorias. En José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, Aníbal. (1991b). La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día. *Boletín ILLA*. VII (10), pp.42-57.
- Quijano, Aníbal. (1992a). La colonialidad-modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), pp.11-20.
- Quijano, Aníbal. (1995). El Marxismo en Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa. En David Sobrevilla (Edit.), *El Marxismo De Mariátegui. Seminario del Vº Congreso Nacional de Filosofía* (39-47). Lima: Empresa Editora Amauta.
- Quijano, Aníbal. (1998). Un fantasma recorre el mundo. *Estudos Avançados*, 34(12), pp.77-82.
- Quijano, Aníbal. (2007). José Carlos Mariátegui. Reencuentro y Debate. En José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (IX-CXXIX). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Quijano, Aníbal. (2014). Homenaje a Abelardo Oquendo. *2º Encuentro Nacional de Revistas Literarias*. Casa de la Literatura Peruana, Lima. Consultado el 15 de febrero, 2019 <https://www.youtube.com/watch?v=PXMFjxF4Pw&t=49s>
- Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel. (1992b). La americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial. *Revista internacional de Ciencias Sociales*, (134), pp.583-592.
- Rochabrun, Guillermo. (2015). La reinvencción de Aníbal Quijano. *Hueso húmero*, (64): pp.3-15.
- Stein, Stanley y Stein, Bárbara. (1970). *La herencia colonial de América Latina*. México: Siglo XXI.
- Trigo, Abril. (2014). Una lectura materialista de la colonialidad. *Alter/nativas*. I (3), pp.1-55.
- Valladares Quijano, Manuel. (2018). Aníbal Quijano: el origen de su lucha contra el poder. *Revista Ojo Zurdo*, 3 (6), pp.50-52.
- Valladares Quijano, Manuel. (2019). Aníbal Quijano y su tiempo. *Discursos del Sur, Revista de Teoría Crítica en Ciencias Sociales*, (3), pp.9-36.