

José Guadalupe Gandarilla Salgado

## Ma(Rx)riateguismos,<sup>1</sup> una expresión del marxismo plural o de la opción por un uso descolonial de Marx

---

**Resumen:** *Este artículo aborda, en la obra de Mariátegui, la noción del afuera respecto al capitalismo y las expresiones de un apuntalamiento de la dignidad respecto a lo propio. Establecemos en ambas cuestiones una más profunda conexión con las propuestas planteadas en el discurso emancipador del gran patriota cubano José Martí.*

**Palabras clave:** *José Carlos Mariátegui. Analéctica. Marxismo latinoamericano. José Martí.*

**Abstract:** *This paper approaches the notion of an exteriority in relation to capitalism, and the expressions of a dignity in the autochthonous, in the work of José Carlos Mariátegui. We relate both of these aspects with the emancipatory discourse of the great Cuban patriot José Martí.*

**Keywords:** *José Carlos Mariátegui. Analectics. Latin American Marxism. José Martí.*

Comenzando la redacción de este trabajo caigo en cuenta que el equipo británico, encabezado por Tom Bottomore, que elaboró a inicios de los años ochenta el “*Diccionario del pensamiento marxista*”, no solo no le dedicó la entrada correspondiente a la figura del principal representante de esa corriente en la región latinoamericana y del Caribe, sino que ni siquiera lo hacen figurar en el índice onomástico o en el aparato crítico del volumen (vaya, ni siquiera alguna mención a esa obra seminal que es *Siete*

*ensayos de interpretación de la realidad peruana*, alcanzó a colarse). Ese hecho, por un lado, resulta sorprendente, toda vez que uno de los elementos analíticos que alimentan la obra de José Carlos Mariátegui es la persistencia o relevo de la dominación colonial, en esta parte del Sur del Mundo, por la presencia invasiva del Imperio británico (pero que extendió también sus fauces a zonas tan remotas como las de la punta oriental del mundo, o tan próximas a su comarca, como en el caso de Irlanda); que será no solo obstáculo para los intentos de construcción republicana (ya de por sí limitados, en toda América Latina y el Caribe), sino que se erigiéndose en auténtico freno para que se pudieran desplegar procesos de una más profunda o sustancial democratización que fueran capaces (como lo anunciaban las rebeliones andinas del 1780) de desestructurar las relaciones histórico-estructurales que se expresaron en formas brutales de dominación, explotación y apropiación del trabajo del indio, y de expropiación de los recursos y riquezas de la tierra (de donde los pueblos y colectividades originarios extraían los elementos para su sustento, y a la cual atan los elementos materiales y simbólicos que dan sentido a su arraigo en tanto unidad espacio-temporal en que discurre su vida). De otro lado, aquella omisión que apuntamos líneas arriba le da un mayor realce a los esfuerzos tempranos por rescatar el trabajo del Amauta, tanto de innumerables marxistas italianos (entre otros, Antonio Melis),<sup>2</sup> o franceses (subrayadamente, Robert Paris y Michel Löwy, de origen brasileño pero hace tiempo ya establecido en París)



como sobre todo del esfuerzo de los alemanes Günther Maihold y Wolfgang Fritz Haug, y el equipo que este último encabeza en la iniciativa del *Diccionario histórico-crítico del marxismo*, pues con su propia intervención para traducir y difundir la obra mariateguiana, y proporcionarle su lugar como entrada<sup>3</sup> en ese monumental proyecto da, en los hechos, sustento testimonial a su propuesta para construir un marxismo plural, más necesario que nunca en este comienzo del siglo XXI.

Justo hacia esa dirección apuntarían las siguientes páginas, al intentar identificar un par de cuestiones en las que la búsqueda encaminada por Mariátegui, en ciertas disquisiciones de época, permitieron a sus lectores posteriores (en especial, hemos de referirnos a las exploraciones de Aníbal Quijano),<sup>4</sup> desplegar apropiaciones de esos elementos analíticos dirigiéndolos hacia otros territorios cognitivos, bajo el prisma político de lectura del presente que busca ser desatado hacia otros derroteros, los de una descolonización del conocimiento y los de un rompimiento de las ataduras que fueron soldadas con la colonialidad del poder.

Será así como nos vamos a ocupar, apenas con el espacio permitido en este breve artículo, de las nociones del afuera respecto al capitalismo (como intento tipológico o taxativo por registrar en la situación latinoamericana un cierto caso de pervivencia de relaciones “feudales”) y de las expresiones de un apuntalamiento de la dignidad que gira respecto a lo propio, en estrecha relación con el estado de discusión de aquellos tiempos respecto al asunto de “las razas”, pues tenemos ahí dos bloques de problemas en que Mariátegui, hasta en sus equivocaciones o en su respiración del “aire de los tiempos”, puede dar lugar a intuiciones geniales. Resultará también interesante que en ambas cuestiones establecemos una manera de detectar una más profunda conexión con las propuestas que, tres décadas antes, planteaba el discurso emancipador del gran patriota cubano José Martí y que también es sintomático de un distanciamiento con cierto modernismo iluminista, a través del cual pretendía prolongar su existencia cierto cientificismo positivista de los sectores educados de las clases pudientes de nuestros países.

## La noción epistémica de un afuera como «lugar de anunciación»

El imperialismo emergente, que ya es detectado por Martí y queda documentado en su trabajo como corresponsal de prensa en los Estados Unidos, es una amenaza a la interculturalidad, es una amenaza a los otros entendimientos de la vida. Mucho antes que Lenin, y aún que Hobson, y escribiendo desde las entrañas del monstruo, se enuncia por el prócer cubano la crítica al imperialismo norteamericano, el que está llamado a ser el hegemón dominante en el curso de la segunda mitad del siglo XX, pero que ya desde fines del siglo XIX, esto es, desde la apertura del ciclo contemporáneo de Nuestra América da muestra de su proyección expansiva. En Martí, el peligro corre para el subcontinente debajo del río Bravo, del lado del que la desconoce y la desdigna, y proviene de la otra América, de la América del Norte (la que “ahoga en sangre a sus indios”, Martí, 2005, 32). Tal sentido de urgencia, en verdad, tal “estado de excepción” que le reclama la lucha y, finalmente, le arrebató la vida, en la consecuencia plena de sus palabras, queda impreso en la incompleta carta que estaba redactando a su amigo mexicano Manuel Mercado y que nos ilustra del sentido y la percepción que Martí ha desarrollado, y a lo que entregó su heroica existencia: “impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América” (Martí, 1973, 105).

El largo ensayo introductorio de Aníbal Quijano a la edición más reciente (por Ayacucho) a de los “*Siete ensayos...*” de Mariátegui tiene la virtud de reclamar los lugares de conocimiento del territorio mariateguiano ya no tan sólo “en relación con la historia y las perspectivas previas del conocimiento”, sino debatirlos en relación con las luchas presentes y a propósito de su aportación a las perspectivas emergentes del conocimiento.

Aunque lo aprecia como gradual, Mariátegui se hace consciente también, como en su momento lo estuvo Martí, de la “superación del poder británico por el poder norteamericano”.

Esa tal constatación tendrá sus consecuencias a la hora de caracterizar los problemas de la región, las dimensiones, y los alcances en el nuevo poder hegemónico *en el sistema mundial todo*, y entonces, ya no sólo de proyección hemisférica, que en el análisis del amauta se avizora. Estados Unidos desplegará en toda su potencia, hará germinar la semilla con que viene cargado su “destino manifiesto” desde 1823, tanto en el plano financiero como militar: y lo hace sometiendo, en primer lugar, lo que encuentra, a su paso, al edificarse como “nación” y de ahí opera el salto (imperialista) sobre la región, lo que en un inicio es dominación continental, es lo que le proveerá de los recursos para un dominio de escala mayor, de proyección global, que le dote además de una medida geopolítica indisputable. Afirma Aníbal Quijano que, quizás la primera y más perdurable lección de Mariátegui sea “conocer y transformar la realidad desde dentro de ella misma” (Quijano, 2007, CXII), por ello, en su propuesta de antiimperialismo, apuntará a destacar o privilegiar “el aspecto de clase del imperialismo, como más significativo que su contenido nacional, y como determinante del propio rol del problema nacional” (Quijano, 2007, LXXXIX), en adelante a los desarrollos posteriores que la ciencia social latinoamericana experimentará en un momento de segundo gran florecimiento (como veremos unas líneas adelante). Mariátegui nos lega un punto de vista según el cual el imperialismo corresponde a “la internacionalización de la estructura del capital, en tanto que relación social de producción” (Quijano, 2007, XC); al ser detectada esa gigantesca expresión de poder, la identificación de las posibles fisuras que en los márgenes de ésta puedan edificar alguna que otra expresión “alternativa”, la de una colocación por afuera de esas relaciones estructuradas de poder y que puedan hilvanar también su complejo de relaciones en las que se enclava la potencialidad de la autodeterminación, la autonomía, y la soberanía, esas cuestiones (abiertas) pueden ser vistas también en dimensión de su específica correlación de fuerzas y del nivel alcanzado en la composición de clase, que atraviesa las posibilidades de construcción nacional.

En el modo en que encara Mariátegui la caracterización de la formación social peruana,

su “esquema de evolución económica”, hay un registro de convivencia de lo diverso, habla en efecto de dos etapas: la “economía feudal” deviene de a poco “economía burguesa”. Pero, y ahí viene lo importante de la formulación, “sin cesar de ser, en el cuadro del mundo, una economía colonial”. Se impone más la gravitación de la larga duración que el sentido lineal o sucesivo del evolucionismo histórico, también en ello coincide con Martí, pues para este último “la colonia continuó viviendo en la república” (Martí, 2005, 35). Hay, pues, dos cuestiones a retener, la noción de totalidad, “el cuadro del mundo”, y su carácter constitutivamente diferenciado, “sin cesar de ser ... colonial”, que refiere a una connotación no estática, sino re-creativa, mientras se siga moviendo nuestra comarca del mundo, nuestra región, en dicha lógica, mientras la siga determinando “su condición de economía colonial”.

Pareciera ser que Mariátegui encuentra que lo que se requiere entender y percibir, aquello en donde coloca el énfasis, no es otra cosa sino la distinción entre el capitalismo y la feudalidad. En cuanto al primero, en la región predomina un cometido de renta antes que, de producción; en cuanto al segundo, no deja de caracterizarle su perfil colonial. Mariátegui coloca la especificidad de la formación social peruana y latinoamericana en las afueras históricas (en la feudalidad, o semifeudalidad criolla) del modo de producción hegemónico, cuando debiera haberlo visibilizado en los márgenes (espacio-temporales) esto es, en la condición histórica de haber cumplido el papel de periferia de Europa (de algo que es exterior pero que está en el interior de esa totalidad amplia, la economía-mundo capitalista, pero que también con estar dentro no deja de regirse por relaciones que parecen no caracterizar a lo interno comprendido en ese bloque como totalidad relativa, pues tiene relaciones abismales o por fuera de esas lógicas, y puede fácilmente ser “dejada a su suerte”, expulsada en un acto de exteriorización). De ahí el desfase a que apunta el argumento de Mariátegui y que no actúa al modo de anomalía pasajera sino de dificultad histórica constitutiva que reside en “encargar al espíritu del feudo”, a dicha forma específica de las relaciones sociales, un salto conspirativo contra su composición social y política: “la creación de una

economía capitalista”. El capitalismo no puede conspirar, como el salto dialéctico, o evolutivo, contra esta base material amorfa o disforme pues es la que (en su abigarramiento) le sirve de pilar a su despiadada lógica de rentabilidad y acumulación, y también a su condición de, como Mariátegui le califica, “economía retardada”. Ahora bien, en efecto, la distinción entre “feudalidad europea” y “semifeudalidad criolla” apunta a iluminar una cierta especificidad histórica, un grado de heterogeneidad no sólo con la matriz, el centro, sino con el propósito de hacer más concreta esa caracterización, por ello la propuesta categorial apunta a un matiz, vale decir a un margen, a una zona de contacto.

Como quiera que se la enuncie, más allá de cómo se le califique, según sostiene Quijano, la verdadera subversión epistémica y teórica del Amauta consiste en sustentar la pervivencia en el Perú, y en la América Latina toda, de la coexistencia de elementos de tres economías distintas, su examen apunta a subrayar su articulación, vale decir su contemporaneidad. De ello pueden desarrollarse dos campos si no inexplorados si necesitados de abundamiento, el primero a propósito del debate sobre “la totalidad como un campo de relaciones o unidad de heterogéneos, discontinuos y contradictorios elementos en una misma configuración histórico-estructural” (Quijano, 2007, CXXVII) y, en segundo lugar, el despliegue desde ese afluente “de la idea latinoamericana de heterogeneidad histórico-estructural”, marco de encuentro de mucho de lo avanzado categorialmente por la ciencia social latinoamericana en el momento de su segundo florecimiento: trátase de “capitalismo periférico” (Raúl Prebisch), “capitalismo colonial” (Sergio Bagú), “heterogeneidad histórico-cultural” (José Medina Echavarría) “heterogeneidad estructural” (Aníbal Pinto), “marginalidad estructural” (Rodolfo Stavenhagen), «masa marginal» (José Nun), “subdesarrollo” (Celso Furtado), “dependencia” (Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, Theotonio Dos Santos y Vania Vambrira), “desarrollo del subdesarrollo” (André Gunder Frank), “desarrollo desigual y combinado” (Sergio De la Peña, Luis Vitale y Alberto J. Pla), “destrucción de la producción

tradicional pre-existente” (Frantz Hinkelammert) “superexplotación” (Ruy Mauro Marini), “acumulación dependiente” (Agustín Cueva), «sociedades abigarradas» (René Zavaleta Mercado), “colonialismo interno” (Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen), “heterogeneidad histórico-estructural” (Aníbal Quijano).

José Carlos Mariátegui, en el primer tercio del siglo XX, tuvo la virtud de incorporar el problema del indio y buscar la pertinencia de Marx, justamente, en el hecho de conferirle el rol protagónico a dicho actor en la construcción del marxismo latinoamericano, del “socialismo indoamericano”. Si el marxismo (o de modo más restringido, el pensamiento de Marx, o ciertas tradiciones asociadas a él, en ocasiones marginales o subalternas), tiene algo que decir en la región será a la luz de incorporar la temática del indio en las discusiones sobre la etnia, la clase o la nación. En cuanto al problema de lo indio, desde Mariátegui, ya algo importante se esconde en su llamado a no encararlo desde “criterios unilaterales y exclusivos”, sino a ver en ello un “problema económico-social”, que busca sus causas en la economía del país, asumida desde el modo en que le ha caracterizado. Su apuesta es la de una “crítica económico-social de la cuestión del indio” (Mariátegui, 2007, 29) o, en otros términos, que son los que Mariátegui mismo utiliza “buscar el problema indígena en el problema de la tierra” (Mariátegui, 2007, 34), a vueltas damos de ese modo con el *dictum* que Lucien Goldmann gustaba de citar de Hegel “el problema de la historia es la historia del problema” y que podríamos señalar, para este caso, al modo de la siguiente proposición: el lugar del problema ...[del indio]... es el problema del lugar ...[de enunciación].

### **De La cuestión (abierta) de la raza al proceso (ficcional) de racialización**

Para comenzar este apartado es obligada una nota sobre la importancia del Caribe, en cuanto categoría geo-histórica y punto constitutivo en la creación de la modernidad. Esta comarca del mundo desempeña el papel de espacio

primeramente ocupado o dispositivo axial para la im-plantación de las lógicas con que ha de estructurarse el nuevo arreglo del mundo, ese es el papel que le corresponde según los autorizados trabajos de Eric Williams y de Juan Bosch. Ahora bien, y justo porque sea en ese lugar donde se han territorializado e históricamente han discurrido articuladas dichas lógicas de las relaciones sociales e inter-subjetivas (capitalismo, colonialismo, esclavitud), son las líneas transversales de la triangulación atlántica con la que surgió la modernidad y fue ésta la que puso en su centro la negación ontológica del otro a través del racismo (asumiendo a los pobladores de estas tierras como un bárbaro externo, o que está por fuera, de los criterios que le conferían condición de otredad al bárbaro interno del sistema anterior afro-euro-asiático mediterráneo), y la “modernidad realmente existente” tal cual la conocemos en su medio milenio de andanzas, aún no ha podido desprenderse de ese infame trato con el otro. Será justo en reacción a esas condiciones, que el espacio distendido o difractado del gran Caribe les otorgará a sus gestas la virtud de ser una barrera, una línea de contención o frontera del despliegue imperial (en su historia esa “zona de contacto” experimentó, hasta simultáneamente, la ofensiva apropiadora de cinco potencias colonizadoras). En el caso de Haití se revela su importancia trascendental no solo por la rebelión de los esclavos de 1791-1805, que es el punto de partida de los procesos de independencia de inicios del siglo XIX, sino que durante todo ese siglo produjo un discurso que, por un lado, confrontaba y se oponía a la colonización, tan temprano como en cuanto experimentó los obstáculos que los imperios colocaban, y permanentemente han colocado, a la vida independiente de una nueva nación, es el caso de lo propuesto por Jean Louis Vastey en su libro de 1814, *Le Système colonial dévoilé* (Vastey, 2018) y, en segundo lugar, desde Haití también se emitió la primera respuesta sólida al racismo tal como era sostenido (conforme a una visión científicista del mundo que se extiende desde mediados del siglo XIX hasta comienzos del siglo XX), por algunas de las disciplinas de las ciencias humanas nacientes, en especial, la antropología, y muy en especial la que fue desarrollada al amparo de la

Sociedad Antropológica de París (SAP), por uno de los autores más representativos de aquella época, el conde de Gobineau. El alegato contra-argumentativo respecto a esa antropología racia- lista, que establece una noción de “desigualdad de las razas” para fundamentar la superioridad de alguna con respecto a la inferioridad de otras, ese planteamiento que tenía hondas raíces que se extendían hasta ciertas expresiones del pensamiento ilustrado (que ya presentaban esa transición a una pretendida legitimación científica o cultural de desigualdades históricamente construidas por la modernidad y que en su expresión temprana se justificaban en creencias teológicas) (García Bravo, 2014) encuentra una respuesta contundente y fundamentada en el espacio Caribe, como un pluriverso contestatario que se recrea en olas como el mar que toca sus costas. Podemos señalar dos puntos de esa necesaria refutación al racismo, que no rehúye la llamada tradición científica, sino que la subvierte, en dos de los más importantes exponentes de ese inconforme pensamiento antillano; es el caso del antropólogo y político haitiano Anténor Firmin y del antropólogo, etnólogo y jurista cubano Fernando Ortiz. Con sus planteamientos erigen dos de las propuestas más valiosas que han de oponerse a la antropología imperialista y racista que se construye en Europa; en el caso de Firmin, se trata de una formulación que descansa en la idea de igualdad (el discurso antropológico francés, al que se opone con una enunciación que proviene justo de la tierra de los ex esclavos, no acepta la noción de igualdad, pues ha naturalizado, biologizado, la desigualdad de las “razas humanas”); en el caso de Ortiz, sus propuestas, aunque comienzan por ser intraparadigmáticas al saber antropológico de la primera mitad del siglo XX, ofrece una tentativa de superación de la idea de raza, pues considera a dicha narrativa como una estrategia de “engaño”, así fuera que se encubra como “teoría científica”. Entre ambos planteamientos puede mirarse un cierto hilo de la discusión que pudiera derivar hacia la perspectiva de un nuevo humanismo.

Los dos puntos que ubicamos simbólicamente en la aparición de las obras de Firmin (1885, pero que es también la fecha del reparto de África por las potencias imperialistas europeas) y

Ortiz (1946, fecha en que ya había sido derrotado el fascismo alemán, que expresó la modernidad *in extremis*, con su biologización, perspectivas eugenésicas y exterminio de la diferencia política, racial y sexual), abren un bloque de tiempo en el que se inscribe la corta vida de los personajes de que nos ocupamos en el apartado anterior. José Martí conoció a Firmin, sostuvo comunicación con él, al punto que algunos de sus planteamientos establecen conexión con lo argumentado por Firmin: Su consigna “No hay odio de razas, porque no hay razas” (Martí, 2005, 38) se traduce también en una clara disputa con el provincialismo: “cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea” (Martí, 2005, 31), y en una firme defensa de lo universalizable como convivencia democrática de lo diverso (“hombre [ser humano] es más que blanco, más que mulato, más que negro”, Martí, 2005, XX), expresiones que alcanzan un sentido ético en lo plural y diverso, y que obraría como el fermento cultural que se encaminará a encontrar o edificar “la identidad universal” humana (Martí, 2005, 38).

En el caso de Mariátegui, sospechamos que de haber conocido o abundado en ese trato del problema (como solía hacer con cada tema del que se ocupaba), se hubiese precavido de recaer en una serie de planteamientos desafortunados, por decir lo menos, como es el caso en estos tres ejemplos:

El chino y el negro complican el mestizaje costeño ninguno de estos dos elementos ha aportado aún a la formación de la nacionalidad valores culturales ni energías progresivas. (Mariátegui, 2018, 65)

Los aportes del negro y del chino se dejan sentir, en este mestizaje, en un sentido casi siempre negativo o desorbitado. (Mariátegui, 2018, 67)

El chino, en suma, no trasfiere al mestizo ni su disciplina moral, ni su tradición cultural y filosófica, ni su habilidad de agricultor y artesano. Un idioma inasequible, la calidad del inmigrante y el desprecio hereditario que por él siente el criollo, se interponen entre su cultura y el medio.

El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería aparece más nulo y negativo todavía. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie. (Mariátegui, 2018, 66)

La argumentación mariateguiana apunta sus dardos hacia las posiciones que naturalizan y parten del establecimiento de “razas inferiores”, en ese plano es donde identifica un “prejuicio de raza”, pues obra como premisa de una economía política de la explotación y el dominio colonial sobre el indio y sus comunidades:

La suposición de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos, es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos. La degeneración del indio peruano es una barata invención de los leguleyos de la mesa feudal. (Mariátegui, 2007, 30)

La persistencia de ese sustrato de semifeudalidad criolla, según las categorías mariateguianas, se traslada a los prejuicios que instalan en la figura del indio, de lo indígena y de los pueblos originarios, la cadena que nos ata al atraso, lo que daría razón, en las naciones latinoamericanas, de nuestras estrepitosas derrotas (como en el caso de Alcides Arguedas, y su novela *Pueblo enfermo*, 1909) o de nuestra incapacidad para abrazar los valores de la civilización (según había quedado registrado, ya desde 1845, en el *Facundo*, de Domingo Faustino Sarmiento). Del otro lado, la palanca que nos catapulte hacia otra condición se imagina como un impulso que vendrá de fuera. Leemos así, en los *Siete ensayos*...:

... atribuyen las creaciones de la sociedad occidental a la superioridad de la raza blanca. Las aptitudes intelectuales y técnicas, la voluntad creadora, la disciplina moral de los pueblos blancos, se reducen, en el criterio simplista de los que aconsejan la regeneración del indio por el cruzamiento, a meras condiciones zoológicas de la raza blanca. (Mariátegui, 2007, 30)

El otro elemento en donde Mariátegui esgrime sus argumentos va en dirección a desactivar las nociones, muy fuertes en aquella época, con relación a la idea clasificatoria de las razas, y a los procesos de degeneración que se atribuyen ontológicamente a determinados conjuntos. Por otro lado, ante la percepción (por parte del discurso racista europeo, que ya antes habría expresado este mismo prejuicio en la forma de “pureza de sangre”) de que hay un deterioro o hasta contaminación de algo que se considera puro, en la forma de cruce o mezcla de razas (mientras que en las zonas colonizadas, esa sería la aportación que hacía falta para conducirnos en la senda correcta), ante esas obtusas proposiciones (de degeneración, de deterioro y de prejuicio de raza), la noción de mestizaje adquiere una connotación, que no es la que hoy suele adjudicársele (López Beltrán y García Deister, 2013).

El porvenir de la América Latina depende, según la mayoría de los pronósticos de ahora, de la suerte del mestizaje. Al pesimismo hostil de los sociólogos de la tendencia de Le Bon<sup>5</sup> sobre el mestizo, ha sucedido un optimismo mesiánico que pone en el mestizo la esperanza del Continente. (Mariátegui, 2007, 286)

Mariátegui, en algunos de sus señalamientos, se nota más bien influenciado, y no era el único pensador latinoamericano que lo experimentaba (por nombrar los casos de José Ingenieros, en Argentina, o de José Vasconcelos, en México), por esa carga o apuesta hacia el lado plural o diverso que cree encontrar, la generación de esa época, en la noción de “lo mestizo” (de hecho, son varias las ocasiones en que se hace uso de Vasconcelos y su idea utópica de la “raza cósmica”):

Lo que importa, por consiguiente, en el estudio sociológico de los estratos indio y mestizo, no es la medida en que el mestizo hereda las cualidades o los defectos de las razas progenitoras sino su aptitud para evolucionar, con más facilidad que el indio, hacia el estado social, o el tipo de civilización del blanco. El mestizaje necesita ser analizado, no como cuestión étnica, sino como cuestión sociológica. (Mariátegui, 2007, 289)

Y asumiendo este conjunto de planteamientos por parte de Mariátegui es que procedemos a reconocer, en todo su mérito, el planteamiento de Aníbal Quijano y los horizontes hacia los que quiere abrir esa problemática, la perspectiva de lectura de Quijano, en un ensayo presentado a una conferencia internacional desarrollada en París en 1993, funge como una actitud reconstructiva: “con la formación de América se establece una categoría mental nueva, la idea de «raza»” (Quijano, 2014, 758). Y a través de ese constructo, bajo el evento inaugural de la modernidad/colonialidad el conjunto diverso de los no-europeos serán relegados a la condición de humanos inferiores. El sociólogo peruano se propone ir desde esos elementos, profundizarlos y canalizarlos hacia una narrativa que integre la cadena enunciativa “raza-etnia-nación” involucrada, según la configuración colonial: “la idea de que las diferencias culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las gentes y de éstas con el resto del universo” (Quijano, 2014, 759). Ahí encuentra Quijano la peculiaridad del despliegue del racismo como eje constitutivo y persistente del sistema mundo inaugurado con América:

La prolongada duración del mundo colonial del capitalismo enraizó, profunda y perdurablemente, la idea de las distinciones biológicas y su categoría resultante “raza”, no solamente entre los europeos, sino igualmente entre los colonizados. Sobre esa base, la “superioridad racial” de los “europeos” fue admitida como “natural” entre todos los integrantes del poder. Porque el poder se elaboró también como una colonización del imaginario, los dominados no siempre

podieron defenderse con éxito de ser llevados a mirarse con el ojo del dominador. (Quijano, 2014, 760)

Ese procedimiento de auténtico nublamiento mental está en la base del insuficiente desmantelamiento de las relaciones coloniales con la primera oleada de independencia en la región latinoamericana, y por eso se erigieron repúblicas incompletas, pero ni siquiera en un momento de auténtico resurgimiento global, en la mitad del siglo XX, de la lucha anti-colonialista, y de su discurso correspondiente (con planteamientos tan significativos como el *Discurso sobre el colonialismo*, 1950, de Aimé Césaire, y las obras fundamentales de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 1952, y *Los condenados de la tierra*, 1961) pudieron ser desmontadas esas condiciones de colonialidad. Prácticamente en todas las regiones del mundo que sufrieron los procesos de colonización se desarrollaron luchas por alcanzar la autodeterminación de los pueblos y por conquistar grados de autonomía en el concierto de las naciones; la Conferencia de Bandung, la Revolución Cubana, las luchas por poner fin al régimen colonial en África y Asia, formaron parte de un ciclo que está también dando aliento a un proceso de renovación en el sentido que se da al trabajo intelectual, el cual se fundamenta en una disputa clara de las categorías fundantes de los procesos de impulso de la modernidad capitalista. De tal modo, la crítica a las nociones de desarrollo y a la ciencia social heredada del siglo XIX (y que conserva una impronta eurocentrista), se va consolidando en un proyecto que en simultáneo debe ir desmontando las relaciones sociales que permitieron los dos colonialismos y su intrincada vinculación (Gandarilla, 2020), el “colonialismo externo” de las potencias metropolitanas y el “colonialismo interno” de los grupos de poder (élites criollas y poscoloniales) que se adueñaron de la conducción de los estados (pero que no propiciaron una independencia real, ni un proceso democratizador completo), pues las élites enquistadas en esas lógicas de poder siguieron gozando de un régimen de privilegios que se finca en la imposición de relaciones de jerarquización, dominación, apropiación y explotación de grupos sociales que siguen, bajo el persistente

racismo, siendo las víctimas de un régimen global, nacional y local de clasificación racial.

Una última nota, para concluir, resulta muy indicativo que aquel ensayo de Quijano es muy cercano (en el tiempo, y en los planteamientos desarrollados) al planteamiento de las lecciones W. E. B. Dubois que impartió, en abril de 1994, en la Universidad de Harvard, el marxista gramsciano, británico, nacido en Jamaica, fundador de la escuela de estudios culturales de Birmingham, Stuart Hall, quien se propuso exponer en tres sesiones los mismos tres temas que se integran en el título del ensayo de Quijano a propósito de Mariátegui. Hall articula ese conjunto de nociones (raza, etnia, nación) y las enmarca en lo que no duda en denominar como el “triángulo funesto”, su cometido desde la lección inaugural era abordar “la cuestión de qué significaría afirmar que la raza es un hecho cultural e histórico, no biológico; que la raza es una construcción discursiva” (Hall, 2019, 46). Y es justo en esas conferencias en las que expone su visión de la raza en tanto significante flotante o resbaladizo, y redimensiona los alcances de ese constructo ficcional, o de ese hecho ficticio que regula la relación entre las gentes y entre las mismas culturas y que cobra “efectos reales”. Es un peculiar modo de acercarse a la cuestión muy próximo a cómo Marx entiende la cuestión de la forma valor y de sus efectos fetichizantes. Así lo explica:

social, histórica y políticamente la raza es un discurso; que funciona como un lenguaje, como un significante resbaladizo; cuyos significantes hacen referencia a hechos que no están genéticamente establecidos, sino a sistemas de significado que han terminado por fijarse en las clasificaciones de la cultura; y que esos significados tienen efectos reales no porque haya ninguna verdad inherente a su clasificación científica, sino por la voluntad del poder y del régimen de verdad instituidos en las cambiantes relaciones de discurso que dichos significados establecen con nuestros conceptos e ideas en el campo de la significación. Esta *voluntad de verdad* de la *idea de raza* logra sus *efectos* gracias a las *formas en las que los sistemas discursivos organizan y regulan las prácticas*



*sociales de hombres y mujeres en sus interacciones diarias*. (Hall, 2019, 55, énfasis agregado)

Los efectos reales de lo que hemos conceptualizado como “la forma-racial” o “forma-raza”, con sus expresiones clasificatorias e inferiorizantes del otro (y de ahí la importancia de Mariátegui), consisten en los modos, las maneras como los flujos de poder (que tienen su historia y su dimensión cultural) se interiorizan en prácticas sociales de jerarquización, que se entrelazan (al interior del estado y en el sistema-mundo) como códigos de mando y obediencia.<sup>6</sup> Frente a estas lógicas persistentes de dominación y exclusión basada en la poderosa ficción de las razas, como bien lo testimonian las movilizaciones recientes contra el racismo, aún bajo el escenario de una pandemia global y sus riesgos de contagio, se teje una historia subterránea, la de los pequeños gestos, a través de los cuales las poblaciones originarias y afrodescendientes han mostrado una resistencia inquebrantable y ejemplar; pero es también la arena agitada por momentos de estallido, en que se procesan renovadas formas de lucha por alcanzar la liberación.

## Notas

1. Repetimos aquí lo que ya hemos sostenido en otro lado. Con el término “ma(Rx)riateguismo” quisieramos dar cuenta no solo de la especificidad del rastreo de la posibilidad de un uso descolonial de Marx, sino también de que esa exigencia se plantea con relación a la especificidad de la noción de revolución, vista ésta desde el Sur, por ello la combinación de Marx con Mariátegui y de la R de Revolución con la x de las circunstancias concretas y específicas de cada situación histórica (Rx)” (Gandarilla, 2019, 166).
2. Ya en otro lado hemos defendido la posibilidad de identificar ciertas expresiones del llamado “marxismo latinoamericano” como “tentativas ma(rx)riateguianas” (Gandarilla, 2019), y en otro espacio hemos alertado de las posibilidades cognitivas que se abrieron y se abren a un “marx-fanonismo” (en tanto en ello puede residir la posibilidad de hacer un uso descolonial del legado y el enfoque crítico de Marx) (Gandarilla,

2018), pero ahora podemos dar registro de esa *ars combinatoria*, que en ciertos grupos de los lectores italianos de dos expresiones periféricas del marxismo (la del intelectual sardo Gramsci y la del cosmopolita amaute peruano Mariátegui) ya se habría dado, hace más de dos décadas, fines de los años noventa, una amalgama semejante que hubo de cobrar, con Gianni Toti, la forma estético-imago-teatral del proyecto de VideoPoemOpera “Tupac Amauta”, una de cuyas partes la constituía: “Gramsciategui ou les poesimistes”. Disponible en [https://www.youtube.com/watch?v=wtmWz\\_XPYcs&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=wtmWz_XPYcs&feature=emb_logo)

3. La entrada en dicho Diccionario (Mariateguismus) fue redactada por Eleonore von Oertzen, ahí se enfatiza “la herejía de Mariátegui (...) porque quería dar vida al socialismo en América Latina como socialismo indoamericano” (HKWM 8/II, 2015 spalten 1742-1747). Es también de reconocerse que en el gigantesco volumen de Bensussan, Gérard y Georges Labica. “*Dictionnaire critique du marxisme*” (Paris, Quadrige-PUF, 1999), sí se integre en el léxico la noción de “Mariateguisme”, que ocupa las págs. 710-713, y fue redactada por Osvaldo Fernández.
4. Trabajos posteriores pudieran ocuparse de otras tentativas ma(rx)riateguianas en la obra de José María Aricó o Ricardo Melgar Bao, por ejemplo.
5. Se refiere a Gustave Le Bon, sociólogo francés que realizó estudios de psicología social, entre sus obras hay que mencionar: *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples* (Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos) (1894).
6. Recientemente, entre septiembre y octubre de 2020, con María Haydeé García Bravo, hemos impartido el seminario intensivo virtual “Modernidad, la ficción de las razas y el racismo persistente en las Américas”, dentro de la Red CLACSO de Posgrados en Ciencias Sociales, en el que hemos sugerido conjuntamente este tipo de interpretación.

## Referencias bibliográficas

- Firmin, A. (2013). *Igualdad de las razas humanas. Antropología positiva* (Traducción de Aurora Fibla Madrigal.). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. Publicación original en 1885.
- Gandarilla Salgado, J. G. (2018). *Colonialismo neoliberal. Modernidad, devastación y automatismo de mercado*. Buenos Aires: Herramienta. 11-21.

- \_\_\_\_\_. (2019). “Tentativas ma(rx)iateguianas. A propósito de Giller, Diego (Comp.), 7 ensayos sobre socialismo y nación (incursiones mariateguianas)”, *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*, Año XXIII, Núm. 62, invierno de 2019, 165-168.
- \_\_\_\_\_. (2020). “Del “colonialismo interno” al “colonialismo global”. Una vindicación de su estatuto analítico en la obra de Pablo González Casanova”, en Almanza Hernández, Roberto y Victor Hugo Pacheco Chávez (coords.), *Teorizando desde los pequeños lugares*, Santa Marta: Universidad del Magdalena, 2020, 243-296.
- García Bravo, M. H. (2014). “Corporalidad trastocada. Los cráneos: cuerpos descarnados para el conocimiento antropológico”, en *Interdisciplina, temática Cuerpos*, CEIICH-UNAM, México, Volumen 2, Número 3, mayo-agosto 2014, 219-234.
- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de sueños.
- López Beltrán, C.; García Deister, V. (2013). “Aproximaciones científicas al mestizo mexicano” en *História, Ciências, Saúde Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.20, n.2, abr.-jun. 2013, 391-410.
- Mariátegui, J. C. (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Ayacucho. Publicación original en 1928.
- \_\_\_\_\_. (2018). *Originales e inéditos, 1928*. Manuel Pásara Pásara y Ricardo Melgar Bao (editores). Santiago de Chile: Ariadna editores.
- Martí, J. (2005). *Nuestra América*. Caracas: Ayacucho. Publicación original en 1895.
- Ortiz, F. (2011). *El engaño de las razas*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz. Publicación original en 1946.
- Quijano, A. (2014). “Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas” en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- \_\_\_\_\_. (2007). “Prólogo. José Carlos Mariátegui: Reencuentro y debate” en Mariátegui, 2007, *Siete ensayos sobre la realidad peruana*. IX-CXXIX. Publicación original en 1979.
- Vastey, J. L. (2018). *El sistema colonial develado* (Edición y Estudio Preliminar Juan Francisco Martínez Peria. Traducción Laura Léger. Prólogo Marlene Daut). Buenos Aires: Ediciones del CCC (Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini). Publicación original en 1814.

**José Guadalupe Gandarilla Salgado** (joseg@unam.mx) es Doctor en Filosofía Política, por la UAM-Iztapalapa. Investigador Titular C, Definitivo, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Ha sido profesor en las facultades de Economía, Ciencias Políticas y Sociales, y Filosofía y Letras, de la UNAM, y profesor invitado en otras universidades del extranjero. Su obra *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad, desde un encare de-colonial* (Barcelona, Anthropos/CEIICH-UNAM, 2012), obtuvo *Mención Honorífica* en la 8va edición del Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2012, y obtuvo el *Premio Frantz Fanon 2015* al trabajo destacado en pensamiento caribeño (*The Frantz Fanon Award for Outstanding Book in Caribbean Thought*) de la Asociación Filosófica del Caribe. Sus más recientes libros son *Modernidad, crisis y crítica* (México, CEIICH-UNAM, 2015), *Colonialismo neoliberal. Modernidad, devastación y automatismo de mercado* (Buenos Aires, Herramienta, 2018) y como coordinador *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (México, Akal, 2016) y *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación* (México, CEIICH-UNAM, 2018). Fundó y dirigió *De Raíz Diversa. Revista especializada en Estudios Latinoamericanos* y actualmente dirige *Memoria. Revista de crítica militante*.

Recibido: 13 de setiembre de 2020  
Aprobado: 20 de setiembre de 2020