
La praxis del conocimiento en la trayectoria de Aníbal Quijano: cuestiones pendientes para el debate latinoamericano

DOI: <https://doi.org/10.32870/cl.v2i33.8118>

Recepción

22 | noviembre | 2024

Aceptación

13 | marzo | 2025

Antonio Romero Reyes*

0000-0001-7010-5658

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

Resumen

La tesis central del artículo sostiene que la praxis del conocimiento en Aníbal Quijano consistió en un proceso de “anudamiento” (Gandarilla y García, 2019) que fue dándose a lo largo de su dilatada trayectoria como intelectual comprometido. Se plantea que dicho proceso viene dado por su perspectiva de conocimiento (Germaná, 2023), la relación cognitiva con el mundo, el giro epistémico (Romero, 2022) y la geopolítica del conocimiento (Mignolo, 2002); remitiendo con esta última categoría a una trama global de relaciones de poder asimétricas. El concepto *praxis del conocimiento* proviene de Grüner (2006), enfoque que atraviesa las cuatro partes del artículo, siendo la mayor novedad de este la relación epistémica de Quijano con Marx, así como la cuestión de la *metódica*. Se toma como referencia las tres últimas décadas del siglo XX, periodo que contiene la gestación del giro epistémico hacia la *colonialidad del poder*.

Palabras clave: Aníbal Quijano, colonialidad del poder, marxismo, metódica, praxis del conocimiento

* Economista por la Universidad Ricardo Palma, con estudios de maestría en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Facultad de Ciencias Sociales. Escritor, autor de libros y artículos, cofundador e integrante del Grupo Memoria-Imaginación- Conocimiento.

Contacto: aromero56@gmail.com

Romero Reyes, A.

On the Praxis of Knowledge in the Career of Aníbal Quijano: Pending issues for the Latin American debate

Abstract

The central thesis of the article maintains that Aníbal Quijano’s praxis of knowledge consisted of a process of “knotting” (Gandarilla and García, 2019) that took place throughout his long career as a committed intellectual. It is argued that this process is given by his perspective of knowledge (Germaná, 2023), the cognitive relationship with the world, the epistemic turn (Romero, 2022) and the geopolitics of knowledge (Mignolo, 2002); referring with this last category to a global network of asymmetrical power relations. The concept of praxis of knowledge comes from Grüner (2006), an approach that runs through the four parts of the article, the greatest novelty of which is Quijano’s epistemic relationship with Marx (a subject little worked on in the literature), as well as the question of method. The last three decades of the 20th century are taken as a reference, a period that contains the gestation of his epistemic turn towards the coloniality of power.

Keywords: Anibal Quijano, coloniality of power, marxism, methodology, perspective of knowledge

Se agradece a Patricia Figueira (Instituto de Ciencias Antropológicas-Universidad de Buenos Aires) por el apoyo brindado en la preparación del artículo.

Gestación de la nueva perspectiva de conocimiento

Aníbal Quijano Obregón (1930-2018) fue un gran pensador e intelectual crítico, cuya praxis conjugaba siempre pensamiento creativo e innovador y actividad comprometida con las grandes luchas sociales y populares, tanto del Perú como a nivel latinoamericano y mundial. Aníbal Quijano fue una especie de *rara avis* que aparece cada tiempo largo, medido en varias generaciones. Después de Mariátegui, fallecido el 16 de abril de 1930, el Perú tuvo que esperar hasta la aparición de lo que Eduardo Arroyo denominó “La generación del 68” (Arroyo, 1986), es decir, “un movimiento intelectual que buscó en los años 70, articularse a los proyectos políticos y los conflictos sociales” (Flores Galindo, 1987, p. 102). Quijano, según Flores Galindo, no perteneció cronológicamente a la “generación del 68”, pero su experiencia vital contribuyó decisivamente junto con esta a la renovación de la lectura que se tenía –con sus correspondientes visiones, miradas e imágenes– sobre la sociedad peruana, pues estaba en crisis el viejo orden oligárquico y emergía una nueva sociedad. Así lo atestiguan las movilizaciones campesinas con tomas de tierras, las masivas migraciones desde la sierra hacia las ciudades de la costa y la consiguiente urbanización, las demandas de modernización de los nuevos sectores medios de la época, el surgimiento del “clasismo” entre los trabajadores urbanos sindicalizados, las experiencias de auto organización y autogestión comunal como la CUAVES en Villa El Salvador, entre otros importantes procesos sociopolíticos de los que el mismo Quijano dio cuenta en algunos de sus trabajos de las décadas del 60 y 70.

La vida de Aníbal Quijano dejó una larga estela, así como una honda huella, marcada por el inmenso e intenso despliegue de sus esfuerzos intelectuales y organizativos, que se resumen en una frase: “lucha contra el poder”. Vivió “desde dentro pero siempre en contra” del poder (Espinoza, 2018). Entiéndase: el poder alienante y cosificador del sistema capitalista (el mismo capital encierra una relación cosificada y fetichista), el poder del estado y la burocracia que legitima y valida la opresión, las desigualdades e inequidades, así como las relaciones de dominación.

La experiencia política que Quijano adquirió con el Movimiento Revolucionario Socialista (MRS), le hicieron ver y entender —como a muchos de los militantes, adherentes y participantes, entre los cuales está el autor de estas líneas— por qué la izquierda partidaria de los 70-80 (marxista-leninista y maoísta, aun la trotskista) siempre se opuso al poder popular que podía emerger desde los trabajadores, los campesinos, los pobladores de barrios marginales, los estudiantes, las mujeres, los indígenas y sectores populares en general; tendiendo siempre a sustituir la potencialidad de ese poder con el “poder popular” que le aseguraban los aparatos partidarios. En realidad, la izquierda peruana después de Mariátegui, aun la que apareció como “nueva izquierda”, nunca asumió los postulados de emancipación humana y de clase de los fundadores del marxismo, ni se comprometió seriamente con el proyecto socialista que dejara inconcluso José Carlos Mariátegui para el Perú e Indoamérica; menos aún se comprometió con las cuestiones prácticas que dicha emancipación y ese proyecto implicaban en términos de reorganización de la sociedad, o de construcción de la “buena sociedad”, sobre otras bases. La política de esa izquierda transitó sencillamente desde las consignas dogmáticas de “lucha por el poder” y la “toma del estado” hacia el parlamentarismo de la democracia liberal (Gonzales, 1994). Esta es pues su tradición, una que se inscribe dentro de la modernidad del capitalismo y su civilización, no de su superación.

La fugaz experiencia de la ARI (Alianza Revolucionaria de Izquierda), en enero y febrero de 1980ⁱ, condujo a Quijano hacia un profundo replanteamiento de los parámetros que habían orientado su pensamiento hasta ese momento (Montoya Rojas, 2019, p. 70ⁱⁱ). Las condiciones para hacerlo ya estaban dadas por el “reencuentro y debate” que a fines de los setenta había realizado, a través de un extenso prólogo, con el pensamiento del Amauta (Mariátegui, [1979] 2007)ⁱⁱⁱ.

El trabajo esta vez más sistemático, de “reencuentro y debate” con la obra del Amauta, le permitió a Quijano reposicionar su pensamiento desde la geopolítica del conocimiento, es decir, desde América Latina y el Perú, dos entidades tiempo-espaciales; emprendiendo el tránsito hacia la elaboración de una nueva perspectiva que atravesó por la evaluación crítica que hizo del *socialismo realmente existente* (Quijano, 1981), así como en el prólogo que escribió junto con Lauer (Bahro, 1981, pp. 7- 23); el replanteamiento del tema del poder, la democracia y el Estado moderno (Quijano, 1981; 1991a; 2001a y 2011)^{iv}; el ajuste de cuentas con el *eurocentrismo* (Quijano, 2000b), incluyendo la herencia eurocéntrica de Marx en la forma de “materialismo histórico” (Quijano, 2000a)^v. Parte de este tránsito fue también un nuevo reencuentro con Mariátegui (Quijano, 1987 y 1993); así como el replanteamiento de las categorías de modernidad, identidad y utopía (Quijano, 1988, 1991b), heterogeneidad estructural (1989), y racionalidad (Quijano, 1992a), siendo este último el texto donde aparece mencionada por primera vez la noción de *colonialidad*.

Posicionado con la nueva perspectiva crítica, Quijano fue renovando y/o reactualizando la interpretación de las categorías con las que había trabajado en las décadas del 60, 70 y aun del 80, como dependencia, modernidad, heterogeneidad estructural, trabajo, explotación y dominación, entre otras^{vi}. Las “viejas” categorías

Romero Reyes, A.

adquirieron nuevas connotaciones y nuevos sentidos (en otras palabras, se resignificaron)^{vii} bajo la perspectiva recién descubierta, porque la realidad también había cambiado.

Quijano desplegaba una forma de pensamiento que estaba permanentemente problematizando nuevas “cuestiones” y haciéndose preguntas^{viii}; en este sentido –como se verá más adelante– se parecía mucho a Marx. Recurriendo a Paulo Freire, el suyo era un “pensamiento problematizador”, y en tal sentido un “pensar crítico” (Freire, [1970] 1986).

En este punto, es necesario deslindar con el asunto de la novedad y el descubrimiento de la *colonialidad del poder*. En su artículo de presentación a una edición de la revista Tabula Rasa, sobre los “marxismos negros”, Ramón Grosfoguel (2018) arremetió contra Quijano, acusándolo prácticamente de “racista epistémico” (p. 16) por su falta de reconocimiento a los autores de color que antes de él, según Grosfoguel, habían formulado “la idea” aunque no “el término” (p. 14).

Grosfoguel incluyó en “la tradición del marxismo negro” a los autores de color que en la décadas del 40 al 60 denunciaban las condiciones de opresión racial bajo diversas modalidades de colonialismo (“colonias negras”, “colonia interna”, “colonialismo doméstico”) en los Estados Unidos; junto con aquellos que, desde distintas latitudes del Sur global, recogieron dichas denuncias elaborando sus reflexiones sobre el racismo con categorías marxistas, es decir, vinculando el racismo con la explotación capitalista y la dominación de clase.

En el segundo grupo de “marxistas negros” Grosfoguel mencionó especialmente a Cedric Robinson, William Edward Burghardt Du Bois, Frantz Fanon, Kwame Nkrumah y Stuart Hall. Si bien el tema amerita un mayor debate (Alfaro Rubbo, 2025), Grosfoguel confundió racismo con raza dentro de “la idea” de colonialidad, enfatizando asimismo la dimensión económica: “Existe una diversidad de autores negros que ya apuntaban al hecho de que el racismo y la idea de raza no son simplemente una «superestructura» ideológica del capitalismo, sino que son un principio organizador/ articulador/estructurante que están inherentemente integrados a la explotación de clase capitalista y a la acumulación de capital a escala global” (Grosfoguel, 2018, p. 16).

En su etapa de mayor elaboración y desarrollo de “la idea”, ya no solo como “colonialidad”, sino como *colonialidad del poder*, la raza junto con el género y la edad fueron entendidas por Quijano (2000a) como “otros ejes de poder” (p. 360), y además como “instancias de dominación” (p. 371). Ello no impidió que, en muchos trabajos académicos que hicieron uso de “la idea”, la colonialidad del poder haya quedado limitada en sus alcances a la “clasificación racial” y la “racialización de las relaciones sociales” (Pajuelo, 2018, p. 59). Sin desconocer los grandes méritos de los “marxismos negros”, se puede apreciar que sí hay diferencias de dicho marxismo con el último Quijano respecto de la comprensión de “la idea”, poniendo aquí en consideración apenas una pequeña muestra. El encuentro de Quijano con la historia de opresión y esclavitud, denunciada por los “marxismos negros”, vino por otras vías y a través de su propia experiencia vital (Pacheco, 2021).

En la última etapa de su vida, de los años noventa en adelante, la *colonialidad del poder* se convirtió, según el prólogo de Assis Clímaco, en el principal “núcleo de sentido” del pensamiento de Quijano (2014, p. 18). Cabe señalar que la colonialidad del poder es una perspectiva de conocimiento y también es una relación histórico-estructural. Como forma de conocimiento (episteme) se asocia con el movimiento y el desplazamiento de la reflexión entre problemáticas o “campos” (disciplinas); con la búsqueda, revisión y replanteamiento de categorías, así como la producción de otras nuevas, con el entramado y cruce de sus relaciones; con el intento o esfuerzo por bosquejar, plantear, identificar y/o auscultar las estructuras y las posibles direcciones (tendencias) del complejo categorial; las relaciones entre el todo y las partes, el movimiento del pensamiento que busca dar

cuenta de una determinada totalidad (la colonialidad como realidad construida), que pueda explicarse por la concurrencia de sus múltiples determinaciones; la investigación de aspectos específicos (“cuestiones”) que se consideren relevantes para validar o no lo que se postulara a nivel teórico.

Como relación histórico-estructural, la colonialidad del poder busca dar cuenta del ejercicio real de la dominación (a nivel de un país y a escala global), incorporando también en su mirada crítica la subjetividad e intersubjetividad, la instrumentación de esa dominación, la disputa por el control (económico y político) de los recursos y productos de la sociedad, la clasificación social de las gentes en términos de clase, raza, género u otra, el despojo y la explotación de la naturaleza, la desposesión de territorios, el vaciamiento de la democracia, el sometimiento y la re-privatización del Estado.

En tanto que perspectiva de conocimiento, Quijano siempre aclaró y defendió el carácter abierto que tenía para él la *colonialidad del poder*, lo cual entrañaba al mismo tiempo el esfuerzo por descubrir las condiciones cambiantes de su praxis superadora (la *descolonialidad*)^{ix}. Por ende, rechazaba que se le diera el tratamiento, o la consideración, de una “teoría” cerrada, a la manera de las teorías convencionales de las ciencias sociales, que con sus campos especializados fraccionan la realidad histórica, o, como señalaba Zemelman (2005), “[desarman] sus exigencias globales en un rompecabezas de piezas que, al aislarse unas de otras, impide recuperar una perspectiva histórica integrada” (p. 23)^x. La misma actitud de rechazo la tenía Marx con respecto a un epígono como Lassalle y los seguidores de este, alemanes y franceses. Quijano dejaba entrever que su perspectiva no era ni es una “teoría decolonial”; pero muy a pesar suyo se la tendió a divulgar rápidamente de esa manera, o como parte de la “perspectiva decolonial”, al lado de las versiones generadas por otros autores y autoras que se auto denominaban “decoloniales”^{xi}. Sea en la forma de “giro” o “inflexión” decolonial, entre quienes promocionaron el nuevo término figuraban Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez y Catherine Walsh.

Mediante el nuevo “núcleo de sentido” Quijano habría procedido entonces a la rearticulación, así como a un nuevo entrecruzamiento, de sus dos líneas generales de reflexión. De un lado, el conjunto de nociones que estuvieron inscritas en la tradición del pensamiento crítico latinoamericano de los años 60 y 70, como fueron el estructuralismo histórico, la marginalidad, la dependencia y la heterogeneidad estructural, entre otras. De otro lado, está el rescate y la revaloración efectuadas, entre fines de los 70 y la década de los 80, del pensamiento y la práctica de José Carlos Mariátegui (1894-1930), considerado “el primer marxista de América” (Melis, [1967] 1980); rescate y revaloración que incluyó uno de los temas de vital importancia para el Amauta: “el problema del indio”. En este contexto, se puede asegurar que la recurrencia de Quijano al pensamiento y las reflexiones de Mariátegui fue permanente, desde su experiencia del “descubrimiento temprano” de los Siete ensayos, cuando cursaba la educación secundaria (Valladares, 2019). La “impronta mariateguiana” (Montoya Huamaní, 2018) en el pensamiento de Aníbal Quijano tiene allí sus raíces. El descubrimiento más “serio y comprometido” con el marxismo de Mariátegui se produce recién a fines de los 50, con la publicación de su primera antología de ensayos escogidos (Montoya Huamaní, 2021, p. 93-99).

La Relación Epistémica Marx-Quijano

A Quijano le habría pasado algo parecido a lo que en su momento le ocurrió a Marx: si a la concepción materialista y revolucionaria del mundo, del filósofo de Tréveris, le sucedió el “marxismo occidental” y el *diamat* estalinista, a “la categoría analítica de ‘colonialidad’ propuesta por Quijano como nodo epistémico”

Romero Reyes, A.

(Quintero y Petz, 2009: p. 3) la habría reemplazado “el paradigma de la decolonialidad” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 21). Pero el problema va más allá de la modificación de una palabra, de la supresión de una letra, de la reducción de una perspectiva de conocimiento (*la colonialidad del poder*) a “categoría analítica” y la sustitución de la descolonialidad por la decolonialidad como “la perspectiva” (Grupo de Estudios sobre Colonialidad [GESCO], 2010 y 2012). Descolonialidad y decolonialidad no son palabras “intercambiables” como afirmaron Restrepo y Rojas (2010, p. 37). El problema que se plantea aquí no se reduce ni limita a las sutilezas del lenguaje, como tampoco es un asunto escolástico.

Vinculado a lo anterior se halla también la relación Quijano-Marx^{xii}, cuestión que reclama un debate latinoamericano. Según Víctor Hugo Pacheco (2024), Quijano “no fue un teórico del marxismo” (p. 23), opinión que contrasta con la de Manuel Valladares (2019, p. 25), así como la de Elvira Concheiro y Jaime Ortega (2017, p. 2) cuya postura más latinoamericana se inclina a favor de la pluralidad. Más allá de la discusión en torno de una etiqueta, lo relevante es que Quijano se sirvió del pensamiento de Marx (no del “marxismo”)^{xiii} “para entender la realidad” (Pacheco, 2024, p. 23), lo cual no debiera impedir que a partir de dicha relación se pueda reabrir otra gran cuestión: el encuentro/desencuentro de América Latina con el pensamiento de Marx, y de América Latina con el “marxismo”; cuestión que a fines del siglo pasado fue abierta por Aricó (1980).

Entre la asimilación de la crítica de la economía política de Marx, y el diálogo con el conjunto de la obra mariáteguiana, ha habido evidentemente, en el pensamiento de Quijano, un devenir a la manera de un *desplazamiento epistémico* (Montoya Huamaní, 2021, p. 47) que afectaba indudablemente el *movimiento de su reflexión*^{xiv}. La relación de Quijano con el pensamiento de Marx, en el sentido de haber abrevado de este, no para el “calco y copia” sino para la “creación heroica” como quería Mariátegui, ha sido hasta el momento una relación poco estudiada y debatida.

Desde que la colonialidad del poder se volvió una “categoría de uso común” (GESCO, 2012, p. 9)^{xv}, se ha pretendido marginalizar a Marx (Romero, 2021b, p. 48-55). Además, algunos integrantes de la nueva generación de investigadores, que han abordado el estudio del pensamiento de Quijano, han contribuido muy poco, o de forma insatisfactoria, a elucidar la relación Quijano-Marx^{xvi}.

Así como dialogaba con Mariátegui, en la forma de –como le gustaba decir– “reencuentro y debate”, Quijano hacía también lo propio con Marx, a través de los *Grundrisse* y *El capital*. En la primera mitad de los setenta, Quijano recurrió a los Borradores o manuscritos preparatorios de 1857-1858 para ensayar, a partir de las categorías alrededor de la composición orgánica del capital, una posible explicación (que él prefirió llamar “sospechas”) sobre la crisis internacional del capitalismo de esa época (Quijano, 1974). Otro momento importante de Quijano, también con relación al pensamiento de Marx, se produjo cuando se dio a la tarea de revisar la “marginalidad”, que había trabajado en los años sesenta, a la luz de la categoría marxista de sobrepoblación relativa y su relación con la acumulación capitalista, tema que está contenido en el capítulo XXIII del primer tomo de *El capital* (Romero, 2021b); realizando un esfuerzo de revisión que plasmó en la introducción a su libro recopilatorio (Quijano, 1977) donde replantea la cuestión. La última vinculación con el pensamiento de Marx se habría producido a través del examen exhaustivo que Quijano (2000a) hizo del “movimiento de la indagación de Marx sobre las clases sociales” (p. 360), en el famoso capítulo inconcluso de *El capital*, y contrastando este movimiento con *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*; en el contexto de su debate con “la más eurocéntrica de las versiones de la heterogénea herencia de Marx” (p. 346).

Sea con relación a los *Grundrisse* o *El capital*, a Quijano no le interesaba cada categoría considerada en

sí misma, sino la lógica de su movimiento en el plano de las indagaciones y en el proceso de construcción de conocimiento que estaba observando atentamente en Marx, poniéndolas en relación con otras determinaciones y relaciones categoriales que eran también pertinentes en su análisis. Sacando esto en claro, el siguiente momento de la indagación de Quijano puede decirse que consistía en comparar la lógica de las categorías marxianas con el movimiento real del objeto que estaba observando, extrayendo de aquí las consecuencias o implicaciones en forma de “sospechas”, hipótesis provisionales, explicaciones tentativas, incluso nuevas “cuestiones” a investigar que pudieran desprenderse. De esta manera, Quijano iba atando cabos, o anudando “dimensiones, épocas y temporalidades” (Gandarilla y García, 2019, p. 185).

En eso consistió, muy sucintamente dicho, la perspectiva de conocimiento que adoptó en la etapa marxista de su pensamiento, manteniéndola todo el tiempo. Quijano recurría a Marx no solamente para extraer citas o interpretar sus textos; recurría sobre todo a Marx para interrogarlo, interpelarlo, para captar el movimiento de su reflexión^{xvii}, evaluando al mismo tiempo la validez, los alcances, las potencialidades y aun las limitaciones del marco categorial marxiano.

Entre las décadas del 80 y del 90 se produjo en el pensamiento de Quijano el desplazamiento epistémico desde Marx hacia Mariátegui, quien se reconocía como un marxista “convicto y confeso”. Sin embargo, ello no implicó la ruptura de Quijano con el primero ni tampoco un completo abandono como se ha tendido a creer. Recuperando una expresión de Holloway (2013), Quijano habitó “dentro, contra y más allá” del pensamiento de Marx. Podría decirse que el momento decisivo para optar por dicho desplazamiento epistémico, se dio al revisar los trabajos marxianos sobre “la cuestión rusa”, que es donde radica para Dussel (1990) “el origen del ‘viraje’ fundamental en la visión de Marx de la historia universal” (p. 245). Lo que el autor de *El capital* no alcanzó a hacer, en el sentido de dar el “salto epistemológico correspondiente” (Quijano, 2000a, p. 360), se explica en parte por su precaria situación económica y el agravado estado de salud. En cambio, lo que hizo Quijano fue colocarse desde otra perspectiva de conocimiento considerando la situación histórica, así como la condición geopolítica, completamente diferentes al posicionamiento epistémico que intentó “el último Marx”:

desde la situación colonial y la trayectoria latinoamericana de larga duración (Quijano y Wallerstein, 1992; Quijano, 2000b); cuando el capitalismo, a diferencia de la época de Marx, ha adquirido la condición de un poder global multidimensional.

La perspectiva de conocimiento de Quijano fue siempre una perspectiva en movimiento, desplazándose entre diferentes problemáticas junto con su respectiva historicidad^{xviii}, sin perder de vista la realidad mundial; cada una con sus “tensiones” y “contradicciones” (como en Mariátegui y en Marx), generando por lo mismo nuevas preguntas (como en Marx) o “cuestiones abiertas” (como en Mariátegui). La perspectiva de conocimiento de Aníbal Quijano, representada por la colonialidad del poder, encaja mejor con los rasgos que Zemelman (2005) endosa a su idea de “postura crítica” (pp. 28-35), que con la de “categoría analítica”.

La petrificación de la colonialidad del poder como una “categoría de uso común”, ha conducido a “la perspectiva decolonial” a una serie de limitaciones, una de las cuales ha consistido en “la falta de estrategias metodológicas” (GESCO, 2012, p. 15) ante la proliferación de nociones, conceptos, así como por el uso y abuso de la jerga decolonial. El mismo grupo, reconociendo tácitamente que los estudios decoloniales se hallan de alguna manera prisioneros dentro del “método científico”, institucionalmente establecido, planteó como una

Romero Reyes, A.

salida tentativa la “producción en diálogo” con los movimientos sociales y los sujetos subalternizados^{xix}; lo cual estaba bien, pero la recuperación/reconstrucción del método de Marx, o la revisión de la relación Quijano-Marx a nivel epistémico, acaso podría haber sido también parte de la “potencial respuesta”^{xx}.

La Metódica en la Perspectiva de Conocimiento de Quijano

El término *metódica* proviene del joven Lukács en uno de los ensayos de *Historia y consciencia de clase*, cuando se refirió a “la esencia metódica del materialismo histórico”: “la esencia metódica del materialismo histórico no puede separarse de la ‘actividad práctico-crítica’ del proletariado: ambos son momentos del mismo proceso de desarrollo de la sociedad. Y por eso tampoco el conocimiento de la realidad facilitado por el método dialéctico puede separarse del punto de vista de clase del proletariado” (Lukács, [1923] 1975, p. 24).

Lukács enfatiza la “no separación” entre conocimiento y acción, lo cual implica la presencia de dos sujetos: aquel que produce conocimiento y, dentro/detrás del objeto histórico-social en movimiento, el sujeto o la relación social que lo origina^{xxi}. Tanto el que “conoce” como el *otro* “(des)conocido” difieren en su rol: el sujeto “conocido” (o por conocer), como *objeto* de atención del sujeto cognoscente (o conocedor), es un productor de “realidad” a través de su actividad práctica (o práctico-crítica, como en el caso del proletariado europeo en la época de Lukács, los años 20)^{xxii}. Sin embargo, lo interesante está en los “momentos del mismo proceso” mediante los cuales se alcanza la condición que se postula de no separación. La riqueza de la “esencia metódica” se encuentra en esto último, justamente en el proceso.

En la cita de Lukács, la expresión “no puede separarse” dista de ser imperativa; no quiere decir que se lo haga por obligación, tampoco es una imposición por la fuerza; implica más bien hacer el esfuerzo necesario para impedir esa separación. Para que la condición lukacsiana se satisfaga, tendría que incorporarse en la reflexión la dimensión espacial (un partido político, una forma institucional concreta), junto con la experiencia histórica, complejizando el análisis.

Si de la expresión “esencia metódica” adoptásemos la *metódica* a secas^{xxiii}, con esta palabra estamos designando el movimiento de un pensamiento activo, que sigue al movimiento de su objeto. A diferencia de las definiciones establecidas y normalizadas sobre el “método”, en que este simplemente “se aplica”, tal movimiento con sus idas y venidas, aciertos y errores, va encontrando un método propio.

En ese sentido, el método (sin comillas) o, lo que viene a ser lo mismo, el pensamiento activo, no es algo separado del objeto que se investiga o estudia; es decir, objeto y método no son exterioridades, el uno del otro, el segundo de los cuales se va construyendo en la medida que va penetrando en su objeto. Un método que va adquiriendo forma, y/o un perfil más definido, mientras más y mejor se mueva junto a su objeto; un método en movimiento que se va desplegando mediante la abstracción, desocultando/ revelando lo que está contenido en y desde el objeto (un ente o fenómeno histórico que oculta relaciones de poder). Por eso objeto y método se compenetran, son consustanciales, uno de los cuales (método) no existe por fuera como una entidad cosificada, ni puede ser desgajado/separado del otro (objeto).

El objeto no proviene de enunciados teóricos ya establecidos (en cuyo caso sería “un objeto ya estructurado” por determinada teoría); por *objeto* se denota una construcción crítica (y a la vez una relación) de conocimiento desde un *problema* entendido como “la realidad no conocida” (Zemelman, 2005, p. 63-79).

El método de Marx, sobre el cual nunca llegó a escribir un tratado o texto de divulgación, como era su intención original, solamente puede ser captado siguiendo el movimiento de su reflexión, por la dialéctica de su

pensamiento lidiando con tensiones, contradicciones y “cuestiones abiertas” que ese movimiento iba generando. Es lo que hizo justamente Quijano al leer y estudiar a Marx, así como al re-encontrarse con Mariátegui^{xxiv}; de allí que se pueda hablar también de “el movimiento de la reflexión quijana” (Montoya Huamani, 2021, p. 52)^{xxv}. De aquello se había dado cuenta también Enrique Dussel, en su propia lectura de Marx, dedicándole al asunto un espacio en uno de los libros de su célebre trilogía (Dussel, 1991, pp. 48-63) donde reconstruye –si se puede decir así– el método de Marx, un método que –según la reconstrucción de Dussel– está conformado por “momentos metódicos” (p. 50). Al método así reconstruido lo podemos denominar método Marx-Dussel.

En un texto de debate contra el marxismo dogmático y positivista, institucionalizado por Stalin en el Estado soviético y el Partido Comunista de la URSS, escrito a mediados de los años 30 y publicado cuando aún no había iniciado la segunda guerra mundial, Lefebvre ([1939] 1971) brinda una idea magistral sobre “el movimiento de la reflexión” en Marx, sosteniendo que “[El] pensamiento de Marx procede por extensiones e integraciones sucesivas en conjuntos o totalidades (parciales) cada vez más vastos y al mismo tiempo más cercanos a la praxis” (p. 16). En esta cita hay dos palabras claves: totalidad (totalidades) y praxis. Con relación a la primera se puede plantear la siguiente pregunta: ¿cómo nos apropiamos de la totalidad?, o mejor, ¿cómo podemos aproximarnos a ella? Primero una importante aclaración: “apropiarnos de la totalidad” no significa un proceso de “captura” que históricamente, en los hechos, ha conducido hacia el totalitarismo o regímenes totalitarios. Tampoco quiere decir subsumir al objeto en la comprensión paradigmática del mundo, dentro de la episteme hegemónica y dominante. El sentido de la apropiación tiene que ser más bien de aproximación: acercarse lo más posible al movimiento del objeto, hasta volverse (el sujeto cognoscente) incluso una parte constitutiva, no con la pretensión de conducirlo sino de re-conocer el mundo, de refundarlo sobre nuevas bases. Como sostuvo Zemelman (2005), entre sujeto y objeto como relación de conocimiento media “una necesidad de significado que confiere sentido a la aproximación al objeto” (p. 126).

El movimiento del pensamiento siempre va en procura de aprehender a su objeto, de asirse a él, adaptarse a él, para comprenderlo críticamente en su complejidad y descubrir las “leyes” de su movimiento, sin lograrlo del todo. Siempre será un movimiento a través de sucesivas aproximaciones. De esta manera es como el método deja de ser una caja negra que contiene un conjunto de “procedimientos” a seguir, una serie de recetas para “disciplinar” la mente, como quiere la metodología positivista. Sin embargo, es necesario colocar aquí una suerte de alarma, debido al problema de la relación antinómica entre la apropiación teórica del objeto y el movimiento autónomo de lo real; entre lo concreto como totalidad construida, resultado del acto de pensar, y la realidad exterior, lo concreto-real siempre cambiante (Psychopedis, [1992] 2024, p. 68 y ss).

Con respecto a la segunda palabra, la praxis de conocimiento en Marx se fundamenta en la condición social del proletariado y en el contexto histórico de su época, sin dejar de asumir un compromiso con la situación y por la emancipación de dicha clase. En el contexto europeo del siglo XIX, y en tanto *conocimiento situado*, el proletariado fue el modelo de praxis en Marx. La praxis no se reduce a la “práctica” como lo hace el materialismo vulgar. La praxis viene a ser el movimiento de la realidad, que es social e histórica, en la que la *acción* y el *conocimiento* se imbrican, interactúan y condicionan mutuamente. Como sostuvo Grüner (2006), en la construcción de conocimiento “siempre hay praxis” (p. 108). Es aquí donde anida la *metódica* materialista, entendida como imbricación entre un conocimiento transformador y una transformación concedora. La praxis nos remite a la muy invocada Tesis XI de Marx sobre Feuerbach.

En América Latina el problema nacional está íntimamente vinculado con el de

Romero Reyes, A.

clase, cuestión ya señalada por Mariátegui. Para nuestra realidad latinoamericana, y a diferencia del contexto histórico occidental, cabe postular que el objeto de atención de la praxis de conocimiento vienen a ser las naciones oprimidas, subalternizadas, marginadas, racializadas y ninguneadas por el poder, entre las cuales se hallan los pueblos indígenas y originarios, las masas campesinas, las poblaciones afrodescendientes, que también desempeñan roles sociales como trabajadores y productores, sea en el campo o en la ciudad; que son atravesadas además por el patriarcalismo y las desigualdades de clase, sexo y género, entre otras relaciones de poder. Constituyen el Otro del que habla Dussel (1973, p. 122) al sustentar un método propio, latinoamericano, de construcción del conocimiento^{xxvi}.

La propia trayectoria de Aníbal Quijano sirve de fiel ejemplo sobre cómo operó en su caso la praxis del conocimiento: en la transición de la *marginalidad* hacia la *comunidad* (Romero, 2021b); en el giro epistémico desde un marxismo crítico y heterodoxo, pero de rasgos eurocéntricos, hacia un marxismo indoamericano enraizado en el pensamiento de José Carlos Mariátegui y en la historia de los pueblos sojuzgados por el colonialismo^{xxvii}; el Mariátegui que mantuvo su autonomía frente a los dictados del estalinismo de la III Internacional [(Flores Galindo, 1982); (Germaná, 1995, pp. 169-190)]; giro epistémico que Quijano cristalizó en una nueva perspectiva de conocimiento: la *colonialidad del poder*.

Un método de construcción de conocimiento, a partir de nuestra compleja y heterogénea realidad latinoamericana, tiene que partir necesariamente de un pensamiento situado. En esta realidad el sujeto del cambio y la transformación no puede ser uno solo: tendrían que ser más bien muchos sujetos (indígenas, campesinos, obreros, trabajadores, mujeres, jóvenes, etcétera), que se empoderan / son empoderados en y desde sus espacios y territorios, para confluir en el tiempo en una sociedad y poder alternativos.

De forma similar al “movimiento de la reflexión” en Marx, el pensamiento de Quijano, un pensamiento complejo que vive en sus textos, procedía “por extensiones e integraciones sucesivas”; donde las cuestiones trabajadas por él (problemáticas, áreas temáticas, campos específicos) son procesadas/transformadas en niveles de totalidad para, desde aquí, dar cuenta de las posibles direcciones o tendencias del sistema/patrón de poder. El “hilo conductor” en el pensamiento de Quijano siempre fue el poder, que se sustenta en el ejercicio de la dominación^{xxviii}. Más aún, poder, dominación, explotación y conflicto son consustanciales al movimiento de su reflexión, apoyándose para ello en una serie de cadenas conceptuales, nudos críticos, redes entre categorías y relaciones (nodos) categoriales, que iban apareciendo como producto de sus lecturas de la realidad y en conjunción con los debates/intercambios intelectuales^{xxix}. La totalidad y sus distintos niveles no son categorías estáticas, porque tienen historicidad, son por tanto entidades sociohistóricas con temporalidades y espacialidades diversas que se articulan/son articuladas desigualmente en una heterogeneidad estructural por un patrón global de poder.

La metódica en Quijano se alimentaba de conocimiento e información, pero igualmente de otros saberes (no académicos) y sentires, como hacía Mariátegui, siempre procurando una adecuada combinación entre *logos* y *mito*. Sobre esto último, es pertinente introducir aquí el “diálogo” que Quijano mantuvo con José María Arguedas (1911-1969) cuyo pensamiento mágico se enraizaba en la cosmogonía del espacio social andino, conjugando conocimiento e imaginación (Quijano, 1984). El mismo Quijano (1990) reconocía esta conjugación en términos de un nudo *arguediano*: “ese entrelazamiento peculiar entre la utopía de la liberación social y la de la identidad”, que “resulta no ser privativo del mundo andino o de América Latina, sino de todo el mundo histórico constituido en la dominación colonial” (pp. 38-39).

En ese texto de 1990 la idea del “nudo arguediano” está planteada en el contexto del nuevo tiempo histórico inaugurado con la globalización y la caída/derrumbe del socialismo realmente existente; “un tiempo históricamente nuevo” (p. 37) que entrañaba varias cosas, como la producción de nuevas significaciones; el surgimiento de posibles racionalidades alternativas a la dominación instrumental; el advenimiento fáctico de procesos de re-originalización cultural, debido a los movimientos migratorios desde el Sur global y la dominación colonial; así como un renovado escenario de conflictos que iba emergiendo en el horizonte, “entre el discurso del orden triunfante y la nueva utopía” (p. 36).

Dicho optimismo de Quijano empalma con otro texto posterior, de comienzos de siglo (Quijano, 2001b), donde daba cuenta de la emergencia y maduración de un nuevo imaginario crítico “más radical y más global” (p. 13), proveniente de las movilizaciones de resistencia, así como de “una ola mundial de cuestionamientos de las bases mismas del poder del capitalismo” (p. 15), surgiendo desde los años 60 “tanto al lado como separado de la hegemonía del ‘materialismo histórico’ o ‘marxismo-leninismo’” (p. 12); siendo ambos (los movimientos de la sociedad y su imaginario crítico) fundantes de un “horizonte de futuro” que él veía “en plena constitución” (p. 17); y años después lo volverá a plantear en términos de “un nuevo debate latinoamericano” (Quijano, 2014b).

Ese proceso emergente visto por él, pese a toda su novedad y todas las potencialidades que encerraba, fue interrumpido repentinamente cuando sobrevino la “emergencia sanitaria” mundial en el año 2020. Un efecto colateral fue que la pandemia produjo prácticamente el desvanecimiento de lo que venía perfilándose como “otro horizonte de futuro”, porque paró en seco a los movimientos como resultado del confinamiento general al que fue sometida la población mundial. En su lugar, las elites mundiales, con el apoyo incondicional de los gobiernos, y teniendo bajo su influencia a las organizaciones internacionales (en el contexto de la pandemia, a la OMS y la ONU), volvieron a colocar la “razón del Estado” como “subjetividad impuesta” (Quijano, 1991a, p. 99). Los dos años de duración de la “pandemia” fueron el ensayo de un gobierno mundial en materia sanitaria (Romero, 2020), para favorecer los intereses de las multinacionales farmacéuticas; y la pregunta pertinente consiste en saber si el “tiempo histórico otro”, avizorado por Quijano (2014b, p. 11)^{xxx}, se diluyó y/o se esfumó en el periodo post pandemia, aunque la “crisis raigal” haya permanecido (p. 12). Ante un escenario distópico de penumbras Quijano dejó en claro cuál era su apuesta social y política: la “indigenidad del mundo” (p. 18).

En la introducción a *Dominación y Cultura* (1980), el nudo arguediano en el caso peruano es mostrado como un “nudo trágico”, por el frustrante (des)encuentro de los zorros de arriba con los de abajo (entre el migrante andino proveniente de las alturas de Ancash y el poblador asimilado/acriollado de la urbe costeña, respectivamente) que deja irresuelto el conflicto de identidad, quedándose suspendido como una encrucijada cultural^{xxxi}.

El anudamiento entre conocimiento e imaginación, o entre logos y mito, apunta a producir un tipo especial de pensamiento-conocimiento-discurso crítico, de cuestionamiento a la modernidad occidental y su civilización. Es “especial” porque se trata de la elaboración/producción desde la América Latina e Indígena, desde la diversidad de pueblos, comunidades y naciones que la habitan, como también desde el Sur global y desde la perspectiva de la colonialidad/descolonialidad; para generar más de un “shock refundacional”; todo lo cual, según Quijano en el prólogo a Mariátegui, no es otra cosa que un “modo de urdir una relación cognitiva con el mundo” (Mariátegui, 1991, p. IX). Esto último tiene que ver con la construcción de una relación de

Romero Reyes, A.

conocimiento, la organización del mismo pensamiento, el razonamiento en los márgenes (Zemelman, 2019, p. 275-324).

Es necesario reconocer el riesgo de que la metódica, a través del acto de pensar que atraviesa por varios momentos, se vuelva un movimiento dialéctico de la Totalidad construida consigo misma (un ejercicio especulativo). Si así fuese, los momentos metódicos terminarían siendo –como señala Dussel— “la expansión dominadora de la Totalidad desde sí”. Es una dialéctica de la dominación a la que corresponde contraponer una analéctica de la liberación; en el sentido de la consideración del Otro como alteridad, desde sus condiciones de posibilidad y en tanto que potencia, para contravenir y aun transformar la Totalidad dominante en una diferente, “desde el Otro”. La pregunta a considerar aquí es si el momento analéctico debe acompañar / ser construido en paralelo o desde afuera de la totalidad dialéctica.

El Conflicto Histórico Más Importante de Nuestro Tiempo

Como intelectual crítico y activista político, el compromiso de Quijano siempre fue con la liberación/emancipación de los pueblos. En este sentido, fue más allá de aportar un conocimiento “racional” sobre la colonialidad desde la conquista de los pueblos originarios, la historia y la situación latinoamericana. Penetró asimismo en las dimensiones menos visibles, contenidas en la perspectiva de conocimiento que estuvo construyendo: las relaciones intersubjetivas, el género/sexo, la raza; así como penetró también en las implicaciones que dichas relaciones, a su vez, conllevan en términos de “cuestiones abiertas” (Romero, 2021a, pp. 110-118) para la producción de nuevos imaginarios, perspectivas otras de conocimiento y nuevos horizontes de sentido; como “producción” desde las propias formas de existencia, pautas culturales, sentires y creencias de la gente, los pueblos, las comunidades y ciudadanías. Todas las dimensiones “menos visibles”, o invisibilizadas por la racionalidad instrumental hegemónica, fueron sintetizadas por él en una palabra con “impronta mariateguiana”: el *mito*.

Al hacer la recuperación de Mariátegui y trascenderlo (Montoya Huamaní, 2021, p. 23), Quijano reconoció en la combinación de *logos* y *mito* “un campo cultural original” (Quijano, 1987), que encierra además un inmenso potencial para generar un programa de transformación que priorice la Vida, a escala planetaria y también desde las localidades; programa realizable esta vez como poder alternativo de la población más oprimida, marginada, racializada, expoliada y dominada por la modernidad/ colonialidad (las mayorías del mundo, junto con el mundo del trabajo). Se trata de la “producción” de una nueva Totalidad liberadora, en el entendido de un proceso heterogéneo y plural a la vez, a escala planetaria, de reorganización-emancipación-rehumanización de una humanidad alienada y deshumanizada como está en el primer cuarto de siglo (Romero, 2020); proceso con múltiples propósitos (des-colonizar, re-socializar y des-alienar).

El capitalismo y su sistema de dominación moderno / colonial se prepara también para esa gran batalla, para perennizar su hegemonía global a toda costa, que mantiene a través del inmenso poder que le proporcionan el dominio y control de las grandes concentraciones monopólicas de nuestro tiempo: los avances tecnológicos, los flujos financieros, los recursos naturales del planeta, los medios de comunicación y las armas de destrucción masiva (Amin, 2001, p. 25). Este imperialismo contemporáneo opera como un Estado Transnacional (Robinson, 2007); y los poderes fácticos-globalistas, que ahora lo conducen^{xxxii}, saben que su sistema se resquebraja, ha comenzado a caerse por pedazos (no se confunda esto con inminente “derrumbe”); caída en la que son arrastradas la humanidad y el planeta entero, porque el capitalismo desde que surgió es un sistema polarizante,

destrutivo y deshumanizante.

Se pretende evitar la agonía, el declive, la decadencia y crisis final de este sistema histórico mediante la colonización a perpetuidad de la subjetividad e intersubjetividades y, por extensión o implicación, de la memoria, la imaginación y la producción de conocimiento. Este es el contexto profundo de la conflictividad mayor, entre colonialidad y descolonialidad, que depara a la humanidad (las generaciones actuales, viejos y jóvenes, así como a las generaciones venideras).

El mundo del mañana tiene que ser el de la convivencia entre muchos y diversos mundos, lo cual pasa necesariamente por una “revuelta epistémica” en tanto que producción de nuevas epistemes. Quijano lo remarcaba como una lucha constante, y en tal sentido como “el conflicto histórico más importante de nuestro tiempo” (Quijano, 2015).

La contradicción entre colonialidad y descolonialidad entraña un escenario de enfrentamiento, entre quienes pugnan (la mayoría de la humanidad) por la socialización del poder y/o su disolución, y quienes se resisten u oponen a que sea así, sean de derecha o de izquierda. Es la lucha entre el “poder-hacer” y el “poder-sobre” (Holloway (2012, pp. 57- 69). Este sería el sentido de la revolución, hoy, en el siglo XXI.

Referencias

- Alfaro Rubbo, D. (2021). Rastros tropicales: la presencia de Brasil en Aníbal Quijano en las décadas de 1960 y 1970. En J. Ríos Burga (ed.), *Concurso Internacional Ensayo Aníbal Quijano Obregón* (pp. 103-126). Lima: ALAS Perú.
- Alfaro Rubbo, D. (2025). Aníbal Quijano, Usurpador da Colonialidade do Poder? Resposta a Ramón Grosfoguel. *Dados*, 68 (2), 1-38.
<https://doi.org/10.1590/dados.2025.68.2.365>
- Alvarez Ruiz, F. (2022). *La Comunidad, entre la emancipación y la dominación. Un estudio de la obra de Aníbal Quijano* [Resumen Tesis de Doctor en Ciencias Sociales].
<https://www.academia.edu/98442915/>.
- Amin, S. (2001). Capitalismo, Imperialismo, Mundialización. En J. Seoane y E. Taddei (compiladores), *Resistencias mundiales [De Seattle a Porto Alegre]* (pp. 15-29). Buenos Aires: CLACSO.
- Aricó, J. (prólogo de Franco, C.). (1980). *Marx y América Latina*. Lima: CEDEP. Arroyo, E. (1986). La generación del 68. *Los Caminos del Laberinto* (3), 41-47.
- Bahro, R. (introducción de Quijano, A. y Lauer, M.). (1981). *El socialismo realmente existente. Seis conferencias críticas* (T. Pacheco, Trad.) Lima: Mosca Azul.
- Boron, A. (2009). Pese a las amenazas. Está emergiendo con fuerza una conciencia emancipadora (entrevista de F. Arellano Ortiz). *Pueblos. Revista de Información y Debate*.
<http://www.revistapueblos.org/old/spip.php?article1734>
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana.
- Concha Elizalde, P. (2025). Aníbal Quijano: Identity and Power in Latin America. En D. Alfaro Rubbo (Ed.), *Aníbal Quijano. Dissidences and Crossroads of Latin American Critical Theory* (pp. 107-120). Oxford y

Romero Reyes, A.

- New York: Routledge.
- Concheiro, E. y Ortega, J. (2017). Debatir los diversos marxismos latinoamericanos. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano* (49, Segunda época), 1-3. <https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=1290&c=19/>.
- Coronado, J. (2001). Notas sobre una definición del poder: el itinerario de una reflexión crítica. En C. Pimentel (ed.), *Poder, salud mental y derechos humanos* (pp. 26-36). Lima: CECOSAM.
- Coronado, J. (2014). Notas sobre “desigualdad”, colonialidad y poder en América Latina. En A. Quijano (ed.), *Des/Colonialidad y Bien Vivir. Un nuevo debate en América Latina* (pp. 137-192). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Dussel, E. (1973). El método analéctico y la filosofía latinoamericana. *Nuevo Mundo* 3 (1), 116-135. <https://researchgate.net/publication/350926535/>.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1991). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (2º ed.) México: Siglo XXI.
- Espinoza, R. (2018). Aníbal Quijano: Vivir contra el poder, contra todo tipo de poder. *Rebelión*. <https://bit.ly/3BFTxpx>
- Flores Galindo, A. (1982). *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern* (2º ed.) Lima: Desco.
- Flores Galindo, A. (1987). Generación del 68: Ilusión y realidad. *Márgenes. Encuentro y debate* (1), 101-123.
- Freire, P. ([1970] 1986). *Pedagogía del oprimido* (34º ed.) (J. Mellado, Trad.) México: Siglo XXI.
- Gandarilla, J. y García, M. (2019). Aníbal Quijano, un secreto khipukamayúq. La modernidad, el nudo por desatar. *Las Torres de Lucca*, 8 (15), 183-214. <https://bit.ly/4eFUSuV>
- Germaná, C. (1995). El “Socialismo Indoamericano” de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana. Lima: Empresa Editora Amauta.
- Germaná, C. (2009). Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las ciencias sociales de América Latina. *Sociológica. Revista del Colegio de Sociólogos del Perú* (1), 49-67.
- Germaná, C. (2019). Más allá de la crisis. Horizontes desde una perspectiva descolonial. *Discursos del Sur* (3), 77-94. <http://dx.doi.org/10.15381/dds.v0i3.16318>
- Germaná, C. (2023). La colonialidad/descolonialidad del poder como perspectiva de conocimiento. En A. Rocha Valencia, M. Loza Vázquez y F. Bermejo Pajarito, (coordinadores), *Aportes teóricos para la comprensión de América Latina* (pp. 163-179). Jalisco: Universidad de Guadalajara.
- GESCO. Grupo de Estudios sobre Colonialidad. (2010). Modernidad / Colonialidad / Descolonialidad: Aclaraciones y réplicas desde un proyecto epistémico en el horizonte del bicentenario. *Pacarina del Sur* (4). <https://bit.ly/4gZAG8U>
- GESCO. (2012). Estudios decoloniales: un panorama general. KULA. *Antropólogos del Atlántico Sur* (6), 8-21. <https://bit.ly/4eyMai1>
- Gonzales, O. (1994). La seducción de la democracia. Socialismo y nueva izquierda en el Perú. *Perfiles Latinoamericanos* 3 (5), 145-166. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11500508/>.

- Grosfoguel, R. (2018). ¿Negros marxistas o marxismos negros?: Una mirada descolonial. *Tabula Rasa* (28), 11-22. <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.1>
- Grüner, E. (2006). Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento. En Boron, A., Amadeo, J. y González, S. (compiladores), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (págs. 105-147). Buenos Aires: CLACSO.
- Henríquez, N. (2019). Aníbal Quijano, una presencia inspiradora. *Debates en Sociología* (49), 141-150. <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.201902.008/>.
- Holloway, J. (2012). *Acerca de la revolución*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Holloway, J. (2013). ¡Revolución ahora! Contra y más allá del capital. En R. Ornelas (coordinador), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo* (pp. 73-89). México: UNAM/Instituto de Investigaciones Económicas.
- Lefebvre, H. ([1939] 1971). *El materialismo dialéctico* (R. Laporte, Trad.) Buenos Aires: La Pléyade.
- Lefebvre, H. ([1975] 2010). *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)* (12° reimp.; M. Armiño, Trad.) México: Siglo XXI.
- López, S. (2018). *Cuestiones centrales en Aníbal Quijano (I)* [Webinar]. UNMSM, Facultad de Ciencias Sociales. <https://www.youtube.com/watch?v=TulckuvozcA/>.
- Lukács, G. ([1923] 1975). ¿Qué es marxismo ortodoxo? En G. Lukács, *Historia y consciencia de clase* (2° ed.; M. Sacristán, Trad.; pp. 1-28). Barcelona: Grijalbo- Instrumentos.
- Mariátegui, J.C. (prólogo de Quijano, A.). (1991). *Textos básicos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mariátegui, J.C. (prólogo de Quijano, A.). ([1979] 2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Melis, A. ([1967] 1980). Mariátegui, el primer marxista de América. En J. Aricó (selección y prólogo), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (pp. 201-225). México: Pasado y Presente.
- Mignolo, W. (2002). Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder (entrevista de C. Walsh). En C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (pp. 17-44). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala.
- Montoya Huamaní, S. (2018). Aníbal Quijano: improntas de Mariátegui en la colonialidad del poder. En S. Montoya Huamaní, *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui* (pp. 97-124). Lima: Heraldos Editores.
- Montoya Huamaní, S. (2021). *Aníbal Quijano. Reconstrucción de su vida y obra 1948- 1968* (Tomo 1). Lima: Heraldos Editores.
- Montoya Rojas, R. (2019). Aníbal Quijano: socialización del poder como cuestión central del socialismo. *Discursos del Sur* (3), 55-75. <http://dx.doi.org/10.15381/dds.v0i3.16315/>.
- MRS. Movimiento Revolucionario Socialista. (1980). *ARI. ¿Por qué y cómo se desintegró? ¿Quiénes son los responsables?* Lima: Ediciones Sociedad y Política. <https://bit.ly/3U2yWlr>
- Pacheco, V. (2018). Aníbal Quijano: episodios de lectura de José María Arguedas. En Pacheco, V. (coordinador), *Rompiendo la jaula de la dominación. Ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano* (pp. 15-34). Santiago:

Doble Ciencia.

- Pacheco, V. (2021). Cimarrón que soy...Anudar las imágenes andino-caribeñas de la obra de Aníbal Quijano. En J. Ríos Burga (ed.), *Concurso Internacional Ensayo Aníbal Quijano Obregón* (pp. 157-175). Lima: ALAS Perú.
- Pacheco, V. (2024). Aníbal Quijano y el marxismo. *El ejercicio del pensar* (48), 21-30. <https://bit.ly/4h8OzC6>
- Pajuelo, R. (2018). El tiempo de Aníbal Quijano. *Ojo Zurdo* (6), 58-60.
- Psychopedis, K. ([1992] 2024). Teoría dialéctica: Problemas de reconstrucción. En W. Bonefeld, R. Gunn y K. Psychopedis (eds.), *Marxismo Abierto (I). Dialéctica e Historia* (págs. 31-93). Barcelona: Irrecuperables.
- Quijano, A. (1974). Sobre la crisis actual de la crisis del capitalismo (Primera conferencia). En Quijano, A., *Crisis imperialista y clase obrera en América Latina* (pp. 9-47). Lima: Autoedición.
- Quijano, A. (1977). *Imperialismo y «marginalidad» en América Latina*. Lima: Mosca Azul.
- Quijano, A. (1981). Poder y democracia en el socialismo. *Sociedad y Política* (12), 33-50.
- Quijano, A. (1984). Arguedas: la sonora banda de la sociedad. *Hueso Húmero* (19), 157- 62.
- Quijano, A. (1987). La tensión del pensamiento latinoamericano. *Hueso Húmero* (22), 106- 125.
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- Quijano, A. (1989). La nueva heterogeneidad estructural de América Latina. En H. Sonntag (ed.), *¿Nuevos temas, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo* (pp. 29-51). Caracas: UNESCO/ Nueva Sociedad.
- Quijano, A. (1990). Estética de la utopía. *Hueso Húmero* (27), 32-42.
- Quijano, A. (1991a). La razón del Estado. En H. Urbano (comp.), *Modernidad en los Andes* (pp. 97-120). Cusco: CERA “Bartolomé de Las Casas”.
- Quijano, A. (1991b). La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día (entrevista de N. Velarde). *Illa. Revista del Centro de Educación y Cultura* (10), 42-57.
- Quijano, A. (1992a). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En H. Bonilla (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-447). Bogotá: FLACSO sede Ecuador/Libri Mundi/Tercer Mundo Editores.
- Quijano, A. (1992b). Intervención en el panel sobre “Europa del Este y América Latina”. En H. Bonilla (ed.), *Después de la caída. El significado de la crisis del socialismo para América Latina y Europa del Este* (pp. 43-48 y 69-76). Quito: FLACSO Sede Ecuador.
- Quijano, A. (1993). ‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui. Cuestiones abiertas. En R. Forgues (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento* (pp. 167-187). Lima: Empresa Editora Amauta.
- Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research* VI (2), 342-388.
- Quijano, A. (2000b). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.

- Quijano, A. (2001a). *Poder y derechos humanos*. En C. Pimentel (ed.), *Poder, salud mental y derechos humanos* (pp. 9-25). Lima: CECOSAM.
- Quijano, A. (2001b). El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento. *Hueso Húmero* (38), 3-17.
- Quijano, A. (2011). El moderno Estado-nación en América Latina: cuestiones pendientes. En J. Mejía Navarrete (ed.), *América Latina en debate. Sociedad, conocimiento e intelectualidad* (pp. 19-32). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Quijano, A. (selección y prólogo de Assis Clímaco, D.). (2014a). *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/ descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2014b). Un nuevo debate latinoamericano. En A. Quijano (ed.), *Des/Colonialidad y Bien Vivir. Un nuevo debate en América Latina* (pp. 11-18). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Quijano, A. (2015). *Anibal Quijano en el III Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales* [Webinar]. FLACSO. <https://youtu.be/OxL5KwZGvdY/>.
- Quijano, A. (2017). *Reflexiones sobre los estudios en Ciencias Sociales* [Webinar]. UNMSM, Facultad de Ciencias Sociales. <https://bit.ly/3UinVnf>
- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales* XLIV (4), 583-591.
- Quintero, P. (2010). Notas sobre la teoría de la descolonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Papeles de Trabajo* (19), 1-15. <https://doi.org/10.35305/revista.v0i19.122/>.
- Quintero, P. y Petz, I. (2009). Refractando la modernidad desde la colonialidad. Sobre la configuración de un locus epistémico desde la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial. *Gazeta de Antropología* (25) 2, 1-11. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/6892/>.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Robinson, W. (2007). *Una teoría sobre el capitalismo global: Producción, clases y Estado en un mundo transnacional* (R. Moncada, Trad.) Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Rochabrún, G. ([1974] 2007). ¿Hay una metodología marxista?: a partir de la primera sección de El capital. En G. Rochabrún, *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú* (pp. 65-95). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Romero, A. (2020). *La Vida o el Capital. La "pandemia" del SARS-CoV-2 y los procesos de deshumanización*. Lima: Horizonte. <https://www.academia.edu/45411236/>.
- Romero, A. (2021a). Economía política de las economías alternativas. Una perspectiva histórico-estructural. En B. Marañón Pimentel (coord.), *Economías alternativas y Buenos vivires. El debate* (pp. 85-133). México: UNAM/Instituto de Investigaciones Económicas. <https://bit.ly/3zQ4Ef4>
- Romero, A. (2021b). De la marginalidad hacia el autogobierno y la búsqueda de opciones de existencia social alternativas al capitalismo. En P. Concha Elizalde y P. Figueira (compiladoras), *Las máscaras del capitalismo colonial/moderno en el polo marginal* (pp. 31-79). Buenos Aires: Ediciones del Signo. <https://www.academia.edu/77120645/>.
- Romero, A. (2021c). Relevancia de los Manuscritos de 1844 en el pensamiento de Marx: Alienación y trabajo enajenado. *Revista de Sociología* (33), 31-47.

Romero Reyes, A.

<https://doi.org/10.15381/rsoc.n33.21794>

- Romero, A. (2022). Aníbal Quijano. El giro epistémico hacia la colonialidad del poder. *Tramas y Redes* (2), 139-156. <https://doi.org/10.54871/cl4c206a/>.
- Valladares, M. (2019). Aníbal Quijano y su tiempo (1930-2018). *Discursos del Sur* (3), 9-36. <http://dx.doi.org/10.15381/dds.v0i3.16316/>.
- Walsh, C. (2019). Reflexiones en torno a la colonialidad/descolonialidad del poder en América Latina hoy. Una carta a Aníbal Quijano. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos* (10), 12-19. <https://ceapedi.com.ar/otroslogos/revista.php?num=2019/>.
- Zemelman, H. (2004). Memoria y pensamiento. En S. Vázquez (compiladora), *La Escuela como territorio de intervención política* (pp. 25-98). Buenos Aires: C.T.E.R.A.
- Zemelman, H. (2005). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona y México: Anthropos / Universidad Autónoma de Chiapas.
- Zemelman, H. (2019). *Epistemología de la conciencia histórica. Aspectos básicos* (2° ed.) México: Instituto de Pensamiento y Cultura en América Latina/Casa de las Preguntas.

ⁱSobre el proceso político que desembocó en su implosión y desintegración véase MRS (1980).

ⁱⁱAlvarez Ruiz (2022) interpreta dicho replanteamiento, y el consiguiente desplazamiento epistémico de Quijano, como producto de las tensiones entre las dimensiones de dominación y emancipación de su pensamiento, en torno a la comunidad y lo comunitario, tensión que ha sido además una constante en su dilatada trayectoria.

ⁱⁱⁱ“[El] nombre de Mariátegui aparece y reaparece una y otra vez en el corpus textual de Quijano. Se podría decir que Quijano descubre y redescubre; encuentra y reencuentra valiosos elementos teóricos e intuiciones en la interpretación de la obra de Mariátegui” (Montoya Huamaní, 2021, p. 38 -39). Más adelante: “Ciertamente, Quijano lee y relee, visita y revisita, descubre y redescubre el marxismo de Mariátegui, a lo largo de todas sus etapas, con el serio propósito de aprender a pensar, en clave marxista, la realidad a partir de la experiencia histórica peruana y latinoamericana” (p. 93).

^{iv}Dentro de este grupo, el texto mejor elaborado sobre el poder se encuentra en Quijano (2001a). Ver también Coronado (2001).

^vRespecto del “ajuste de cuentas”, el propio Quijano lo había adelantado en un panel al que fue invitado por FLACSO Ecuador. Allí sostuvo: “hay que abrir todas las cuestiones de nuevo, y el primer paso, a mi juicio, es ajustar cuentas con el eurocentrismo” (Quijano, 1992b, p. 72).

^{vi}Refiriéndose a la evolución de las ideas de Quijano, el politólogo Sinécio López sostuvo: “Aníbal [Quijano] pasa de la dependencia a la colonialidad y descolonialidad del poder. Redefine todo el proceso de la dependencia desde otra perspectiva. [...] La dependencia ubicada dentro de una mirada de más larga/larguísima duración, en pelea con el eurocentrismo, para darle una interpretación al mundo y a los países básicamente colonizados. El tema de la colonialidad y descolonialidad del poder subsume al tema de la dependencia, le da otro sentido, lo redefine de alguna manera, pero todo queda redefinido dentro de este concepto.” (López, 2019)

^{vii}Como en su momento lo había hecho el joven Marx quien, apoyándose en Feuerbach, puso la “vieja” categoría hegeliana de alienación en el lugar correcto (es decir, con los pies en la tierra como solía decir años después); y que junto con la constatación de un “hecho empírico” (la condición socioeconómica del obrero) obtuvo una categoría propiamente “marxista”: el trabajo enajenado, que resultó fundamental para Marx, porque fue desde ahí que inició sus estudios e investigaciones del capitalismo como relación

social y forma de poder (Romero, 2021c).

^{viii}La importancia que le daba a esta postura se puede apreciar, de manera vívida, en un discurso que pronunció ante la nueva promoción de estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, en la inauguración del año académico (Quijano, 2017).

^{ix}En la carta que Catherine Walsh le dedicó a Quijano, al cumplirse 1 año de su fallecimiento, ella se refiere a la colonialidad del poder como un “concepto-perspectiva” (Walsh, 2019, p. 13).

^xMás que disponer de teorías, Zemelman (2004) le reclamaba a las ciencias sociales de la región por su ausencia de visión, la pérdida del sentido de la totalidad, la escasa capacidad de pensar en la complejidad, la débil comprensión del contexto. En síntesis, ciencias sociales “sin pensamiento” (p. 26, 31, 44).

^{xi}Sobre la trayectoria y experiencia del Grupo Modernidad-Colonialidad-Decolonialidad, o proyecto MCD, a comienzos de siglo, véase Quintero y Petz (2009). Restrepo y Rojas (2010, pp. 30 -36) reconocen al grupo como una “colectividad de argumentación”, diferenciándola del “pensamiento de los subalternos coloniales” (p. 38). Para Montoya Huamaní (2021) se trataba más bien de una “red interdisciplinaria” (p. 35).

^{xii}Sobre el “giro marxista” del “primer Quijano” (1948 -1962), véase Montoya Huamaní (2021, pp. 83 -92).

^{xiii}El filósofo francés Henri Lefebvre ([1975] 2010) decía del marxismo: “No es más que una palabra, una etiqueta política, una mezcla polémica. Sólo un dogmatismo caduco se esfuerza aún por encontrar en las obras de Marx un cuerpo doctrinal homogéneo: un sistema” (p. 13).

^{xiv}Se consideran aquí dos de los criterios propuestos por Montoya Huamaní (2021), como “pautas de lectura” para el esfuerzo de reconstrucción del pensamiento, vida y obra del “primer Quijano” (pp. 34, 38 -42 y 45-48).

^{xv}Tal manera de entender probablemente haya sido el producto de una terrible confusión: se confundió una “categoría de análisis” (la colonialidad) con la correspondiente “perspectiva de conocimiento” (la colonialidad del poder).

^{xvi}Véase por ejemplo algunos de los ensayos reunidos en la compilación de Pacheco (2018). Varios años después de esta publicación, Pacheco (2024) reconoció: “De los textos que se han publicado sobre Aníbal Quijano sigue faltando una reflexión a fondo sobre la relación que tuvo con el marxismo” (p. 22). Por “marxismo”, en el contexto de este trabajo, se entiende el marxismo de Marx. En Romero (2021b) se hace el abordaje de la relación Marx-Quijano a través de la categoría revisitada de marginalidad. Sobre las relaciones de Quijano con el Marx de los Grundrisse véase Romero (2022, pp. 143-148).

^{xvii}En la presentación al libro de Aricó, Carlos Franco sostenía que el movimiento de la reflexión de Marx “se desarrolló como un proceso direccionado no sólo por demandas históricas externas y cambiantes (los cortes de la realidad) sino también por distintas orientaciones cognitivas, por mutaciones intelectuales que recentraban y resignificaban el curso íntimo de su pensamiento” (Aricó, 1980, p. 13).

^{xviii}Como sostuvo Narda Henríquez, el espacio peruano y latinoamericano eran su “anclaje”, el locus de donde partían sus indagaciones (Henríquez, 2019, pp. 146 -147).

^{xix}Una experiencia anterior en ese sentido tuvo lugar en el marco del Proyecto de Geopolíticas del Conocimiento, entre 1999 y 2001 (Walsh, Schiwy y Castro-Gómez, 2002, pp. 8-10).

^{xx}Grüner (2006) recomendaba: “es imprescindible reapropiarse, desde nuestra propia y conflictiva situación, de la contestación epistemológica que el marxismo ha sabido levantar contra los modos hegemónicos de producción del saber, desde luego ‘corrigiendo’ todo lo que en él sea ‘corregible’, pero no abdicando de antemano a situarnos, con nuestra propia mirada, en ese ‘horizonte’ de nuestro tiempo” (p. 142, énfasis original).

^{xxi}Zemelman (2005), al hablar de la dicotomía entre el sujeto y su realidad como una “objetividad externa”, sostenía que esta es impuesta por la forma de conocimiento hegemónica: “siempre toda realidad es una construcción de actores aunque éstos aparezcan ocultos” (p. 27).

Romero Reyes, A.

^{xxii}Como productor de realidad, el sujeto desconocido/por conocer está necesariamente inmerso en un contexto social, que en el capitalismo lleva la marca de la desigualdad y por ende lo condiciona; desigualdad que es, además, indesligable de las relaciones de poder (Coronado, 2014, pp. 141-147).

^{xxiii}“[El] ‘método’ no es una cosa sino un momento, una dimensión del pensamiento activo que busca apropiarse del objeto. De ahí que propugnemos denominarlo metódica. Gramaticalmente el término es un adjetivo sustantivado; denota una característica, una cualidad que sólo puede darse al interior de una totalidad sustantiva, y que de manera transitoria – momentáneamente, dimensionalmente— se convierte en un objeto centro de atención, sin convertirse en un objeto en sí. Lo contrario es la sustantivación –cosificación— del método: el positivismo.” (Rochabrún, [1974] 2007, p. 72, énfasis original)

^{xxiv}En un prólogo a Mariátegui, Quijano se propuso “hacer más visible el movimiento de la reflexión y de la investigación de Mariátegui”, especialmente “el movimiento de la indagación político -social mariateguiana” (Mariátegui, 1991, p. VII).

^{xxv}Sobre los rasgos de pensamiento que acompañaron a Quijano en todas las etapas de su trayectoria, véase Montoya Huamani (2021, pp. 72-73). Sobre el despliegue de la “perspectiva cognoscitiva” de Quijano, en relación de continuidad con Mariátegui, se recomienda la lectura de Germaná (2009, pp. 52-63). Este autor retoma el mismo asunto diez años después, pero esta vez con un fraseo diferente: “la elaboración de una nueva manera de plantear los problemas de América Latina”, reivindicando desde el título/ subtítulo la “perspectiva descolonial” (Germaná, 2019). Véase también Germaná (2023).

^{xxvi}Dicho método de Dussel es consustancial al tema más amplio de la filosofía de la liberación, desarrollado también por él en sus textos posteriores; tema que está asimismo emparentado con la propuesta epistémica de la pedagogía del oprimido (Paulo Freire), entendida como “praxis liberadora”, respecto de la cual las diversas situaciones de opresión se hallan en estrecha relación con un orden (económico, social, político) deshumanizante, y donde el término “liberación” incluye entre otros un sentido preciso marxiano (desalienación). Véase Freire ([1970] 1986, pp. 29 -67).

^{xxvii}La expresión se podría actualizar hacia un marxismo indo-afro-latino-caribeño-americano.

^{xxviii}Pacheco (2024) identifica “la dominación como el elemento primordial” (p. 25). Para Quintero (2010) “la dominación se erige como el elemento más general de las relaciones de poder y por ende como su condición básica” (p. 4).

^{xxix}Las relaciones de amistad, colaboración, intercambio o debate que Quijano mantuvo con otros destacados intelectuales, hombres y mujeres contemporáneos suyos, de América Latina, es una gran veta de investigación para la historiografía del pensamiento crítico latinoamericano; como por ejemplo lo ha hecho Alfaro (2021) para el caso brasileño, basándose en el criterio de la “circulación internacional de las ideas y de los agentes”, que proviene de Bourdieu. Se destaca igualmente la deuda intelectual que Quijano podría haber tenido con pensadores europeos que fueron grandes críticos de la modernidad occidental, principalmente Nietzsche, Horkheimer y Castoriadis, lo cual es una elaboración a considerar.

^{xxx}No solamente Quijano. Varios años atrás lo venía sosteniendo también Boron (2009), aunque en otros términos.

^{xxxi}Como afirmó Pacheco (2018): “El nudo arguediano implica un repunte de la utopía, pero no de cualquier utopía sino de aquella que Quijano relacionaba con José María Arguedas y que tiene [como] punto central la subversión indígena” (p. 30). Más recientemente, Concha Elizalde (2025) ha recolocado en la mesa de discusión el tema de la identidad en Quijano.

^{xxxii}Lo que constituye al capitalismo es el trabajo abstracto (Holloway, 2013, p. 76).