

## La deuda orientalista: el marxismo y la cuestión colonial

Ricardo Roque Baldovinos\*

En la actualidad, el pensamiento de Karl Marx sigue siendo uno de los referentes teóricos más importantes para comprender la modernidad como el proceso histórico que explica el mundo de hoy. Sin embargo, muchos de sus supuestos colonialistas han sido denunciados por algunos de los pensadores llamados “pos-coloniales”, como Edward Said, Gayatri Spivak, Aníbal Quijano o Walter Dignolo. Desde la óptica de la crítica poscolonial, la modernidad y el colonialismo son procesos simultáneos y concomitantes. Así, se critica a Marx por compartir la ilusión de que la modernidad es un proceso endógeno a Europa y que desde allí se expande al resto del globo por obra y gracia de la difusión de los ideales de la Ilustración. En realidad, la modernidad no se entiende sin la expansión atlántica de las potencias europeas y, como demuestra Enrique Dussel, sin la recomposición del imaginario geopolítico mundial que este proceso implicó. La modernidad no se irradia de un centro a su periferia, sino que supone desde el principio un centro y una periferia, así como otras inclusiones y exclusiones<sup>1</sup>.

Al situar nuestro lugar de reflexión sobre la historia en América Latina, no debemos, pues, abrigar la ilusión consoladora de que hemos llegado tarde al mundo moderno. En realidad, estuvimos en él desde sus comienzos. En este sentido, ¿qué nos permiten entrever Marx y la tradición marxista de la condición colonial como elemento consustancial de nuestra realidad? Me temo que muy poco. La filosofía de la historia que sustentan Marx y sus seguidores es decididamente eurocéntrica. Su explicación de las realidades coloniales, como

\* Jefe del Departamento de Letras, Comunicación y Periodismo, UCA. Correo electrónico: roque@comper.uca.edu.sv.

1. Dussel, E., 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz: Plural Editores, 1994.

las de la India o Latinoamérica está marcada por prejuicios orientalistas, teñidos de racismo, muy propios de su tiempo. Estos prejuicios son un lastre para el pensamiento de Marx, sus seguidores más cercanos y, especialmente, sus continuadores latinoamericanos más brillantes, aquellos que intentan comprender las dinámicas históricas propias de la periferia del capitalismo.

En la presente reflexión, discutiremos los aspectos más problemáticos de la comprensión marxista de la realidad colonial en tres momentos. En primer lugar, en los escritos de Marx donde se aborda la cuestión colonial. En un segundo momento, en la invención de la categoría “modo de producción asiático” por obra de los seguidores de Marx, para quienes resulta un concepto comodín cuya verdadera función es la de contener el potencial disruptivo que otras dinámicas históricas plantean al historicismo eurocéntrico. Finalmente, veremos los problemas que esos problemas plantean a un historiador centroamericano de tradición marxista, el guatemalteco Severo Martínez Peláez, y sus dificultades para dar cuenta de la realidad del indígena en su estudio *La patria del criollo*.

### 1. El colonialismo en el pensamiento de Marx

Las relaciones comerciales entre Inglaterra y la India, así como la polémica alrededor de la dominación de ese país por el primero, atrajeron la atención de Karl Marx y Friedrich Engels, y dieron origen a una serie de artículos publicados en 1853 en el *New York Daily Times*, antes de la publicación de las obras más capitales de Marx<sup>2</sup>. En esos artículos se exploran varias cuestiones; entre ellas, la importancia que tienen las relaciones coloniales en la acumulación de capital para la metrópolis, y el carácter brutal y desnudo de la dominación y el pillaje de la colonización inglesa sobre sus dominios. Pero sobre todo interesa al joven

Marx el impacto devastador de las nuevas fuerzas productivas (la industria textil y la locomoción ferroviaria) sobre el tejido social de la India, especialmente sobre su unidad social básica: la villa, articulación comunal entre agricultura y artesanía que ha sido el sostén histórico del régimen socioeconómico indio, según Marx.

En todos estos aspectos, Marx demuestra tener una información actualizada y minuciosa sobre la situación económica y política de la región, y una gran lucidez sobre el impacto destructor del capitalismo en las sociedades tradicionales. Sin embargo, la valoración que hace de esto es bastante sorprendente. En última instancia, Marx saluda la empresa colonial como algo positivo, pese a sus enormes costos humanos. No lo puede decir de forma más categórica al concluir que “Inglaterra tiene que cumplir en la India una doble misión: una destructora, la otra regeneradora, la aniquilación de la vieja sociedad asiática y la colocación de los fundamentos de la sociedad occidental en Asia”<sup>3</sup>.

Según Marx, el rol positivo del colonialismo inglés se explicaría por dos razones. En primer lugar, vendría a desarticular un orden social decadente, injusto y que en sí mismo no tiene la energía ni la potencialidad necesaria para transformarse. En segundo lugar, el capitalismo y la tecnología posibilitarán el surgimiento de fuerzas progresivas en la India, capaces de realizar la misión histórica de la revolución mundial.

Tras estas conclusiones se traslucen dos supuestos del marxismo que hoy nos resultan cuestionables. En primer lugar, el ampliamente señalado historicismo que Marx hereda de Hegel, es decir, el finalismo histórico de Marx, la lectura de la historia mundial desde un *telos* revolucionario eurocéntrico. Pero menos señalado es el segundo supuesto: una serie de prejuicios consonantes con lo que Edward

2. Ver la compilación Marx, K. y Engels, F., *Sobre el colonialismo*, Córdoba, Argentina: Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.

3. “La dominación británica en la India”. En Marx, K. y Engels, F., op. cit., p. 7.

Said ha denominado el “orientalismo”<sup>4</sup>. El más obvio prejuicio orientalista en el joven Marx es la idea de que las sociedades orientales están estancadas en el tiempo, como lo revelan estas dos citas: “Esa vida sin dignidad, estática y vegetativa, que era esa forma pasiva de existencia”<sup>5</sup>; “Por importantes que hubiesen sido los cambios políticos experimentados en el pasado por la India, sus condiciones sociales permanecieron intactas desde los tiempos más remotos”<sup>6</sup>.

Estos prejuicios revelan el horizonte común eurocéntrico que la filosofía de la historia de Marx comparte con las ideologías colonialistas de su tiempo. El supuesto que comparten es la noción de que la historia tiene un sentido único que se corresponde con el liderazgo de Europa en el progreso, frente al estancamiento o barbarie de las otras experiencias civilizatorias o culturales de la humanidad.

En lo que se refiere a América Latina, hay que aclarar que ésta ocupó un lugar relativamente marginal en el corpus polémico de Marx, pero en los pocos artículos que escribió al respecto se detecta también una seria dificultad para entender los procesos históricos de otras regiones del mundo. A título quizá de anécdota, debemos mencionar su artículo sobre Bolívar, escrito para *The New American Cyclopaedia* en enero de 1858. En ese texto se lee el siguiente pasaje, donde Marx cita, sin tomar distancia alguna, el “retrato” del héroe suramericano que nos ofrece un tal Decoudray-Holstein<sup>7</sup>:

‘Simón Bolívar mide cinco pies y cuatro pulgadas de estatura, su rostro es enjuto, de mejilla hundidas, y su tez pardusca y lívida; los ojos, ni grandes ni pequeños, se hundan profundamente en las órbitas; su cabello es ralo. El bigote le da

un aspecto sombrío y feroz, particularmente cuando se irrita. Todo su cuerpo es flaco y descarnado. Su aspecto es el de un hombre de 65 años. Al caminar agita incesantemente los brazos. No puede andar mucho a pie y se fatiga pronto. Le agrada tenderse o sentarse en la hamaca. Tiene frecuentes y súbitos arrebatos de ira, y entonces se pone como loco, se arroja en la hamaca y se desata en improperios y maldiciones contra cuantos le rodean. Le gusta preferir sarcasmos contra los ausentes, no lee más que literatura francesa de carácter liviano, es un jinete consumado y baila valeses con pasión. Le agrada oírse hablar, y pronunciar brindis le deleita. En la adversidad, y cuando está privado de ayuda exterior, resulta completamente exento de pasiones y arranques temperamentales. Entonces se vuelve apacible, paciente, afable y hasta humilde. Oculta magistralmente sus defectos bajo la urbanidad de un hombre educado en el llamado *beau monde*, posee un talento casi asiático para el disimulo y conoce mucho mejor a los hombres que la mayor parte de sus compatriotas’.

Según la jerga de moda a finales del XIX, algunas décadas antes de la publicación de este artículo de Marx, Bolívar habría sido un “histérico”. Pero también es un retrato “asiático”, es decir, orientalista. En este artículo biográfico, Bolívar se presenta como el síntoma de una región voluble y sin identidad propia, como un político aficionado, inestable, indeciso y cobarde. En resumen, para Marx, Bolívar es expresión de una mentalidad regresiva (feudalizante), incapaz de realizar la misión histórica que se le presentó. Marx hace eco en estas líneas de la visión claramente despectiva que tiene Hegel, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, sobre esta región del mundo, inestable e inmadura en su misma constitución geográfica.

4. Said, E., *Orientalismo*, Barcelona: Debolsillo, 2003.

5. Marx, K. y Engels, F., *op. cit.*, p. 30.

6. *Ibid.*, p. 29.

7. “Simón Bolívar y Ponte”. En Marx, K. y Engels, F., *Materiales para la historia de América Latina*, México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1987.

## 2. El materialismo dialéctico y el modo de producción asiático

Estas reflexiones sobre la sociedad oriental dieron origen al concepto de “modo de producción asiático” que será retomado, extendido y, en ocasiones, dejado de lado en posteriores escritos del propio Marx, de Engels y otros continuadores<sup>8</sup>. Recordemos. En el corpus marxista, como en el prefacio a *La contribución a la crítica de la economía política*, se ensayan varias definiciones del modo de producción asiático. Este se sitúa fuera de la secuencia de etapas históricas “occidentales” que irían del esclavismo al feudalismo. La ortodoxia del materialismo histórico lo define por ciertos rasgos: la ausencia de propiedad privada; la aldea comunal como unidad básica de producción; la existencia de un poder estatal despótico que deriva su poder de la tributación, el manejo de las obras públicas y la guerra; y, finalmente, su inmovilidad, que viene dado por una suerte de hipertrofia del Estado, en la figura del soberano despótico, y la consecuente inexistencia de una sociedad civil.

En cierto modo, el modelo de producción asiático parece romper con la linealidad del modelo de evolución de la historia del marxismo clásico, pues se le situaría en un lugar indeterminado entre en el esclavismo y el feudalismo, o quizás más bien como un curso posible y alternativo de la historia. Esto ha llevado a algunos críticos a saludar el concepto positivamente, como un posible intento por entender otras lógicas sociales no europeas. Bryan S. Turner, sin embargo, muestra hasta qué punto la noción del modelo de producción asiático se elabora como una categoría negativa para en realidad explicar el feudalismo europeo y el tránsito al capitalismo. Es decir, en dicha noción opera la lógica que Said explicara en su momento y que dio origen al “orientalismo”: la invención de una identidad negativa para afirmar la propia, como lo podemos ver en el siguiente cuadro.

## Contraposición de los modelos de producción feudal y asiático

Modelo de producción feudal	Modelo de producción asiático
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Estado débil</li> <li>• Sociedad civil pujante</li> <li>• Movilidad</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Estado fuerte</li> <li>• Sociedad civil precaria</li> <li>• Inmovilidad</li> </ul>

Así, en realidad, este “otro” del desarrollo histórico pretendería confirmar el protagonismo de Europa y el estancamiento oriental. La noción del modo de producción asiático muestra más bien la incapacidad del materialismo histórico de lidiar con el colonialismo y otras lógicas históricas externas a Europa. Por ello, no es casualidad que Marx proponga no su superación dialéctica, sino su simple abolición.

## 3. El marxismo latinoamericano: de indios y proletarios

Se podría afirmar que la miopía marxista respecto a la periferia colonial es herencia de las limitaciones de su época y que habría quedado superada en un pensamiento social e histórico contemporáneo mucho más reflexivo y libre de los mecanicismos del materialismo histórico ortodoxo. Sin embargo, los supuestos eurocéntricos del historicismo marxista han resultado ser más persistentes de lo que se pudiera suponer y han sido asumidos por muchos historiadores de izquierda, aun entre aquellos más insignes, lúcidos y heterodoxos, a la hora de explicar los procesos históricos latinoamericanos.

Un caso emblemático lo constituye un clásico de la historiografía centroamericana, publicado en 1970 y que marcó un verdadero hito en la comprensión de los procesos históricos de la región. Me refiero al justamente celebrado estudio *La patria del criollo*, del guatemalteco Severo Martínez Peláez<sup>9</sup>. Es este

8. Para una exposición del pensamiento marxista sobre el tema ver Turner, B. S., “Asiatic Society”. En Botto-more, T., Harris, L., Kiernan, V. G. y Milliband, R. (eds.), *A Dictionary of Marxist Thought*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983, pp. 32-36.

9. Martínez Peláez, S., *La patria del criollo, ensayo de interpretación de la realidad guatemalteca*, México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

un ensayo de gran originalidad y vigor literario, que parte de una inteligente exégesis de un clásico de la literatura colonial, *La recordación florida*, del cronista Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, escrito a finales del siglo XVIII.

A partir de la lectura de *La recordación florida*, concluye Martínez Peláez que los proyectos nacionales centroamericanos son deudores de la “mentalidad” de los criollos, el grupo privilegiado que se hizo del poder absoluto con la independencia. Deudor de la escuela francesa, Severo Martínez Peláez lleva a cabo un sutil estudio de la mentalidad criolla y su impronta en las instituciones e imaginarios del istmo. Sin embargo, su texto tiene pasajes bastante desconcertantes, de carácter fuertemente ideologizado, especialmente en lo referente a su consideración de la condición de los pueblos indígenas y sus perspectivas en un proyecto de emancipación social. Aquí es donde la sutileza del análisis acaba y surgen con crudeza los prejuicios eurocéntricos del historicismo marxista. El autor niega importancia o, en todo caso, disminuye peso al antagonismo étnico en la sociedad guatemalteca al subordinarlo a una realidad más fundamental: la lucha de clases. Los indígenas son en realidad una clase social, no una etnia.

Detengámonos en dos ideas que su libro abona para esta visión. En primer lugar, está la “superioridad de los conquistadores”, que el autor no se avergüenza de llamar así: “Negar la superioridad de los conquistadores sobre los indígenas es una necedad más grande que atribuirle a motivos de sangre”<sup>10</sup>. De acuerdo, no es una superioridad de “sangre”, pero sí lo es “de cultura material y espiritual”. Para Peláez, el más basto de los peones españoles es superior al más refinado de los sacerdotes mayas. Y la marca de superioridad es el “dominio técnico de la naturaleza”, la capacidad arrolladora de los conquistadores de someter la otredad del mundo a la medida de su subjetividad. Aquí entramos a un dilema en

realidad delicado, pero que no debemos obviar: la superioridad occidental radicaría en su voluntad de dominio, y la contienda se dirime de manera definitiva en la guerra. No en balde las civilizaciones indígenas fueron derrotadas en el terreno militar y aniquiladas como tales.

La otra idea desconcertante de Martínez Peláez es algo que podríamos llamar la “inautenticidad” del indio. Su argumentación no es fácil de rebatir. Se funda en la idea, históricamente comprobable, de que el “indio” es una creación colonial, es decir, es una categoría social y una identidad solo comprensibles dentro del universo colonial. El indio poscolonial (después de la colonia) no es el indio precolombino, porque antes de la conquista no había indios: había aztecas, incas, mayas, guaraníes, etc.

Pero constatar este hecho no trae como consecuencia que el indígena no exista, porque las identidades sociales y culturales nunca son fijas ni mucho menos definidas desde arriba. Esas identidades que surgen del proceso colonial pueden ser redefinidas a través de un complejo proceso de resistencia, en el cual lo cultural y lo económico-social están íntimamente mezclados.

Sorprende, como hemos dicho, que la lucidez que despliega Martínez Peláez al desenmascarar la mentalidad del criollo y su pervivencia en la ideología e instituciones de la nación guatemalteca, lo abandone a la hora de dar cuenta del grupo social dominado. Y es que el marco doctrinario ortodoxo marxista que carga hace que el indígena le resulte molesto. ¿Por qué? Por una sencilla razón: de un grupo subalterno que se aferra testarudamente al pasado y a la tradición no puede surgir el proletariado, que es por definición una clase social huérfana y descastada. Al indígena no le queda otro destino que desaparecer transformado en proletario, una mutación que no admite superación dialéctica<sup>11</sup>.

10. *Ibíd.*, pp. 21-22.

11. Un razonamiento similar encontramos en la novela-testimonio *Miguel Mármol*, del poeta y revolucionario salvadoreño Roque Dalton; obra ampliamente discutida en sus supuestos coloniales por Rafael Lara-Martínez

#### 4. Conclusiones

Marx es un pensador del siglo XIX y evidentemente comparte las limitaciones de perspectiva propias de su época con respecto a una serie de problemas que se han vuelto visibles mucho después de su muerte. Tal es el caso de la crítica al colonialismo, al historicismo y a las trampas de la mitología de la génesis europea de la modernidad. En cierto sentido, pues, sería anacrónico e injusto reprocharle no dar respuestas a problemas de nuestro tiempo. Pero nosotros, quienes leemos el pensamiento de Marx en el siglo XXI, no tenemos esa coartada y estamos en la obligación de estar alerta a no repetir los errores del pasado.

El trabajo de Martínez Peláez como brillante historiador marxista nos evidencia la gravedad de los supuestos del historicismo eurocéntrico que asume. Llevadas a su extremo, las ideas de Martínez Peláez no solo no arrojan luz, sino que contribuyen a un largo proceso de sujeción y obliteración de los pueblos colonizados de América que arranca desde la conquista. Su anuncio de la redención revolucionaria

comparte la idolatría de la técnica propia de Occidente y su teodicea de sumisión del mundo al sujeto. Solo en esa lógica se puede afirmar de manera categórica la superioridad cultural de los conquistadores sobre sus adversarios indígenas.

Es esta una superioridad que se afirma desde la autocomplacencia de una perspectiva, la eurocéntrica, que se arroga el derecho a descalificar al otro sin conocerlo, que padece de una sistemática incapacidad de entender otras lógicas civilizatorias o —como afirma otro brillante pensador latinoamericano de tradición marxista, Aníbal Quijano— la existencia de otros caminos humanos a la racionalidad<sup>12</sup>. Es cierto: en el terreno militar, como máxima expresión de la tiranía de la producción sobre otros ámbitos de la vida en el pensamiento marxista, los mayas tenían de entrada perdida la contienda; pero con su derrota la humanidad perdió un bagaje de conocimientos sobre astronomía, medicina, urbanismo y convivencia social de los que Occidente tiene mucho que aprender.

en su ensayo "Del *dictado*: Miguel Mármol, Roque Dalton y 1932, del cuaderno (1966) a la 'novela-verdad' (1972)", por publicarse.

12. Quijano, A., "Modernidad, identidad y utopía en América Latina". En Lander, E. (ed.), *Modernidad y Universalismo*, Caracas: Nueva Sociedad-Unesco-Rectorado de la Universidad Central de Venezuela, 1991.