

Itinerarios críticos de la modernidad en América Latina I

Debates teóricos, políticos y estratégicos en el marxismo

Francesco Penaglia Vásquez
Roberto Vargas Muñoz
(comps.)

Ariadna ediciones
CLACSO

Itinerarios críticos de la modernidad en América Latina I
Debates teóricos, políticos y estratégicos en el marxismo

Itinerarios críticos de la modernidad en América Latina I

Debates teóricos, políticos y estratégicos en el marxismo

Francesco Penaglia Vásquez
Roberto Vargas Muñoz
(comp.)

Ariadna ediciones

CLACSO

CLACSO
Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo
Gloria Amézquita - Directora Académica
María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial
Lucas Sablich - Coordinador Editorial
Solange Victory - Producción Editorial
Valeria Carrizo y Darío García - Biblioteca Virtual

LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a **libreria.clacso.org**

Itinerarios críticos de la modernidad en América Latina. Debates teóricos, políticos y estratégicos en el marxismo, Tomo I (Santiago de Chile/Buenos Aires, Ariadna/CLACSO, septiembre de 2026).

ISBN 978-956-430-011-5 https://doi.org/10.26448/ae9789564300115.193

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Fotografía de portada: Susana Adriasola Salazar, @su.adrix
Corrección de estilo: Francisca Gutiérrez
Diagramación: Matías Villa

Tabla de contenido

Prólogo
Natalia Romé 9

Ante un mundo en crisis: notas introductorias
Francesco Penaglia y Roberto Vargas 25

PARTE I.
PROBLEMAS TEÓRICOS PARA UNA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA

Pensamiento crítico, teoría estatal y marxismo abigarrado en René Zavaleta Mercado.
Hernán Ouviña 51

El problema de la abstracción en el marxismo latinoamericano. El aporte de Oscar del Barco.
Patricia González San Martín 87

Figura ideológica y fetichismo en Karl Marx: Consideraciones sobre la interpretación de El capital en Osvaldo Fernández.
Roberto Vargas Muñoz 107

Necesidad y exigencias para un rescate de la teoría marxista de la dependencia.
Marcelo Dias Carcanholo 129

Valor, expropiación y derecho.
Guilherme Leite Gonçalves 157

Para una sociología marxista de la lucha de clases. Un panorama teórico-metodológico desde la estela del CICSO.
Pablo Bonavena y Mariano Millán 195

PARTE II.
ESTRATEGIA POLÍTICA Y HORIZONTES EMANCIPATORIOS

La ruptura teórico-política de los sesenta y el movimiento estudiantil mexicano.
Carlos Illades 227

¿Radicalizar el populismo o popularizar el socialismo? Apuntes para pensar la estrategia política en América Latina en función de la experiencia de la izquierda frente a Cárdenas, Vargas y Perón.
Marina Kabat 261

¿Desde el Estado, contra el Estado o a pesar del Estado? El debate estratégico a inicios del siglo XXI en Latinoamérica.
Francesco Penaglia Vásquez 293

Trabajo migrante (re)productivo: hacia una economía política feminista de(s)colonial.
Ana María Miranda Mora 323

Enseñanzas gramscianas para el análisis del fascismo del siglo XXI. El caso de Javier Milei en Argentina.
Nuria Giniger y Cinthia Wanschelbaum 359

Sobre las autoras y autores 381

Prólogo.
América Latina, abismo y oportunidad. O el futuro desde atrás

Natalia Romé

Nuestro siglo XXI se revela como un tiempo abismado. Álvaro García Linera (2021) ha sabido captar la hondura del desafío intelectual y político de nuestro presente, al nombrarlo *tiempo liminal*. Antes que un concepto de tiempo, lo *liminal* es una imagen abstracta que deja expuesta la espacialidad del tiempo como cifra histórica y epistémica, anudamiento de tendencias objetivas y experiencia. No funciona como representación de lo real, sino como principio orientativo de una tarea compleja en el camino de encontrar las herramientas para su intelección. Ahora bien, desde las tesis de Marx sobre Feuerbach, sabemos que si la inteligencia no es una fuerza práctica y colectiva de transformación material, no es nada más que sofisma de resignación. De allí la relevancia estratégica de una imagen. Las imágenes son efecto de la conexión afectiva entre los cuerpos, podemos decir, spinozianamente; la actividad imaginante es la fuerza que emerge de la afectación transindividual y es la materia prima a partir de la cual se forjarán quizás, los conceptos más justos, allí donde muchos piensan mejor.

Un archivo, un canon teórico, una tradición de pensamiento, es mucho más que una colección de herramientas útiles. Es además un repertorio de imágenes-memorias y alucinaciones, fantasías y

fantasmas. La imagen arde, dice Didi Huberman (2012), y eso se debe, entre otras cosas, a que trae vestigios de las marcas en los cuerpos. Huellas de conmoción, de alegrías y de dolor. Abrir un archivo es danzar con espectros.

Sin espectros, el presente es tiempo de absoluto desconsuelo y ningún saber puede extraerse de ello. Es preciso decir, a la vez, que con el ardor no alcanza. Las imágenes son, en tanto que ideas, inadecuadas. Es preciso someterlas a una pregunta por las causas que abra su superficie lisa a la opacidad de la historia, al juego complejo de una causalidad sobredeterminada. La operación crítica reclama un ejercicio capaz de hacer aparecer en aquello que se presenta como simple, la trama compleja de condiciones heterogéneas que concurren en su forma. La tarea crítica comienza entonces, revisando las propias explicaciones, encontrando sus límites para evitar que cada una de ellas devenga la cifra abstracta de una filosofía melancólica de la impotencia.

Del tránsito de lo simple a lo complejo. Epistemología y política

Resulta difícil atribuir las vacilaciones que se manifiestan en los planos más heterogéneos de la vida social —y que van desde la violenta reconfiguración del mundo del trabajo, a pugnas materiales en torno de la noción de naturaleza humana— a una clásica crisis de hegemonía entre fracciones del capital; menos aún, cuando la subordinación de las diversas fuerzas productivas a las fracciones del capital energético, financiero e informacional, resultan más que contundentes. Si, tal como sugiere George Caffentzis, en el volumen titulado *En letras de sangre y fuego* (2020), las proclamas de las catástrofes naturales, en los siglos XVII, XIX y XX, han funcionado, cada vez, como operaciones de "democratización" de las crisis del capital. Las amenazas de desorbitación de los astros, los

anuncios de muerte térmica y la crisis energética sintomatizaron profundas reconfiguraciones sociales y anunciaron saltos epistémicos que dieron vuelta la organización material de la objetividad social. Según Caffentzis, es posible escribir una historia de la alianza entre mutaciones epistémicas y reproducción del capital, desde la invención newtoniana del tiempo absoluto, coetánea de la consolidación de la plusvalía *también absoluta,* que se apoya en procesos históricos de unificación del tiempo como variable independiente de la vida y como tiempo abstracto del capital, pasando por los esfuerzos de la termodinámica para controlar la entropía en tiempos de plusvalía relativa, y de organización de la experiencia del tiempo en términos de productividad, es decir, en base a la ecuación de eficiencia, trabajo/energía. Esta lógica permite descubrir hoy otra genealogía que opera en la actualidad, marcada por la invención del concepto de *información,* como cifra de una nueva metafísica que organiza el espacio en una tópica compleja en forma de multiversos, y que resulta compatible con la convivencia de sendas formas de explotación (la plusvalía relativa asociada a la relación trabajo/productividad y la vieja plusvalía absoluta del trabajo a destajo), con una forma nueva de plusvalía *por transferencia*, extraída por parte de unas formas del capital (energético, financiero y tecnológico), de todas las fuerzas productivas. La pregunta histórica es, hoy, profundamente epistemológica y apunta en dirección al mundo periférico donde la experiencia del tiempo homogéneo y progresivo siempre actuó de forma dislocada, abigarrada y plural. La complejidad temporal es el arcano de la experiencia americana, la cifra que marca la herida colonial, la división constitutiva de la identidad criolla y sus diversas formas de modernización siempre contaminada, entre la resistencia y el mestizaje. De diversas formas, Bolívar Echeverría, Mariátegui, Zavaleta Mercado, Enrique Dussel o Aníbal Quijano, han intentado contornear la encrucijada de tiempos que es el espacio imaginario nombrado con el significante de la paradoja histórica: América *Latina*.

Nuestra condición americana puede ofrecer un punto de partida aventajado para abordar la complejidad de este presente, en el que el intento de caracterizar unas transformaciones históricas se vuelve recursivo y nos obliga a interrogar los conceptos mismos con los que pensamos esas transformaciones. Se trata de una tarea doblemente compleja, porque para abordar el delicado encuentro entre epistemología e historia que la intelección de nuestra coyuntura reclama, es preciso resistir a una vida inercial de los conceptos.

En este sentido, la apertura del tiempo permite recuperar algunas viejas nociones, pero nos obliga, a la vez, a evaluar su fuerza heurística. Así, por caso, si es hora de traer de las sombras a las que fue arrojado, desde los años ochenta, el concepto de *imperialismo* —recuperado por David Harvey (2003) y Etienne Balibar (2024)—, el gesto no puede contentarse con una simple reiteración de una fórmula pretérita. La historia no es un plano continuo, por ello toda práctica de lectura involucra una pregunta explícita o tácita acerca de cómo heredar. Se entiende, entonces que resulte reductivo un diagnóstico que pretenda agotar el análisis de las tensiones geopolíticas actuales, espejándose en las guerras imperialistas del siglo XX. Si el concepto de imperialismo vuelve hoy a mostrar su fecundidad, no obstante, requiere ser calibrado para encontrar los matices singulares que adoptan las relaciones entre capital y estado-nación en nuestra era. El imperialismo, tal como lo estudia Lenin, tiene como rasgo singular un reparto del mundo, caracterizado por la inestabilidad intrínseca, es decir, no conducente a una distribución estable de sus partes entre soberanías equivalentes, sino, por el contrario, a una lucha violenta por los sucesivos repartos, siempre malogrados. Según Etienne Balibar (2024), esta tesis inobjetable encuentra hoy una torsión ante una forma de reparto (y de lucha por un reparto ulterior), que se produce en un terreno que concierne a un régimen de materialidad diferente, no ya geográfico sino *informacional*. Los contendientes

son menos Estados-Nación que corporaciones tecno-financieras y sus dimensiones, difíciles de calibrar, pues no se trata de una espacialidad "natural" —el espacio nunca lo fue— pero en este caso, la novedad consiste en que la operación de reparto es hoy inmanente a la creación material y técnica del espacio virtual.

La reorganización de la separación ideológica entre lo económico y lo político que caracterizó la alianza histórica entre capitalismo y estado moderno, aparece hoy tendencialmente horadada, en el marco de fenomenales procesos de privatización del espacio público (Vogl, 2021) y la asunción por parte de corporaciones financiero-informacionales de las facultades de los estados; principalmente, el control de la población y el monopolio de la violencia y la estrategia bélica.

Todas estas transformaciones reorganizan el mapa, y no es absurdo esperar tensiones y reorganizaciones geopolíticas que redistribuyan centros y periferias, en un nuevo esquema de división internacional del trabajo, para un mundo altamente interconectado bajo lógicas de profunda desigualdad material.

Si se admiten analogías abstractas pero orientativas, como aquellas que plantean el esquema de la "colonización de datos" (Couldry & Mejías, 2024), podemos comprender la magnitud de la mutación ante la que nos encontramos, pues lo que en el reparto colonial llevó varios siglos como procesos de "descubrimiento" y transformación de territorios y poblaciones en comunes expropiables, se ha producido en el espacio informacional en unas pocas décadas. En menos de medio siglo hemos pasado de los primeros procesos técnicos de digitalización hacia la comoditización del volumen de datos que permitió su privatización por parte de plataformas propietarias de licencias, patentes y mecanismos técnicos de algoritmización, almacenamiento y explotación comercial o política. Este reparto crea los propios *territorios* que son objeto de apropiación y de allí que se abren nuevos interrogantes sobre la forma que adquirirán las pugnas por sus "partes". No resulta en-

tonces sorprendente que las corporaciones informacionales asuman antiguas facultades estatales, como el monopolio de la información publica y la violencia; o como la definición de estrategias geopolíticas y formas bélicas.

Ciertamente, los signos de agotamiento en el régimen de acumulación implementado desde principios de los años setenta, son significativos. Sin embargo, no resulta claro si la crisis ha pasado a ser el nuevo combustible de la rueda del capital o el índice de un diferimiento agónico en la realización del capital, bajo la forma de una hipertrofia del llamado *capital ficticio* (Carson, 2023). Cualquiera sea el caso, la encrucijada no parece poder destrabarse con un simple reordenamiento de fuerzas productivas. Eso sugiere que las transformaciones pueden cobrar una envergadura estructural, involucrando temporalidades más largas y transformaciones más profundas que aquellas concernidas en el nivel de una formación social singular, dentro de un orden histórico propio de la llamada modernidad capitalista. De allí que diversos abordajes como los de Anselm Jappe, Jodi Dean, Yanis Varoufakis, entre otros, identifiquen fuertes transformaciones (o incluso un agotamiento) en las coordenadas estructurales de la forma valor-trabajo o en la ecuación de la composición orgánica del capital, capaz de sostener una tasa de ganancia expansiva y la subordinación de la plusvalía a la renta.

¿Cómo nombrar la crisis sin hacer de ella el jeroglífico de una nueva normalidad? Una de las polémicas que organizan los diagnósticos actuales se debate entre las conjeturas que privilegian la noción de crisis como crisis inmanente al desarrollo del capitalismo (objetiva y estructural) y la detección de crisis singulares asociadas a regímenes de producción y reproducción (al nivel de las formaciones sociales y con involucramiento de lógicas subjetivas, superestructurales). En estas últimas, el capitalismo ha mostrado su capacidad de alimentarse y robustecerse, pero ellas también han sido oportunidad para luchas y avances históricos en lo referido a conquistas sociales, formas de organización, distri-

bución y democratización. Esta cuestión no se agota en una teoría del capitalismo; tampoco, en una teoría de la historia. Concierne a la filosofía y a la pregunta por el tipo de inmanencia que es preciso movilizar para comprender la magnitud de las transformaciones. ¿La crisis es inmanente al despliegue de la vida del capital, digamos, como sujeto automático? ¿O se trata de crisis concretas, que concitan bordes, zonas de exterioridad inmanente que dan cuenta de la reproducción ampliada del capitalismo, siempre apoyada sobre zonas no capitalistas de la vida social, natural o subjetiva? ¿En qué medida el encuentro entre estos niveles se juega hoy, cuáles son sus síntomas sociales y las escenas de su tramitación? Resulta difícil encontrar una respuesta justa, para un proceso en ciernes.

En cualquier caso, el dilema no es puramente analítico, sino que supone un trabajo conceptual e incluso filosófico, capaz de elucidar el tipo de invariantes que deben sostenerse para poder seguir encontrando en las formaciones sociales actuales, la dominancia del modo de producción capitalista. La pregunta acerca de qué es lo capitalista del capitalismo es muy difícil de responder y conduce, a otros interrogantes sobre las relaciones entre modo de producción y formación social; conceptos abstractos y procesos sociales concretos; filosofía e historia. Pero fundamentalmente, reclama una disposición activa de la teoría que rechace la mera aplicación de conceptos disponibles y que se disponga a una elaboración conceptual activa, apoyada en una estrategia de lectura creativa de las tradiciones teóricas. Ese ejercicio también encuentra en el archivo teórico americano un repertorio de estrategias en las que leer el canon marxista que difícilmente ha podido contentarse con simples extrapolaciones o formulas reiterativas.

Leer es, desde aquí, hacer trabajar los conceptos bajo nuevas determinaciones, es seleccionar, descartar, reformular y combinar de un modo en el que la ciencia, en ocasiones, se acerca a la poética, para abrazar los tonos singulares de una historia de padecimientos y luchas reales. Esa es la cruz en el texto del marxis-

mo latinoamericano, su apertura al momento ético-político que es apertura a la incorregible imaginación de la historia.

Como decía José Aricó, en su quinta lección en el Colegio de México, en 1978, esa es la cifra de la cientificidad de la teoría marxista:

> Entonces, lo que define al marxismo es su condición de teoría abierta, de teoría capaz de incorporar un máximo de variables, y en la medida en que es capaz de incorporarlas y de apostar a las transformaciones que se operan a través de una fuerza social, es una teoría revolucionaria y es una teoría abierta. Pero sólo concibiéndola así puede dar cuenta de los hechos (Aricó, 2012, 186).

Una vez más, hoy, el desafío es mayúsculo y la urgencia es vital. La aguda inteligencia teórica requerida en la tarea no puede ceder ante el riesgo de anegar el pensamiento estratégico en laberintos especulativos o enteramente exegéticos. Es preciso advertir que, si este tiempo es efecto de una derrota —aquella marcada por el horizonte de otro mundo— gran parte de ella vive de la separación del pensamiento político y el teórico; que no es otra cosa que el abandono de esa necia perseverancia que cifró la potencia política del pensamiento crítico, en la unidad disjunta de lo verdadero con lo justo.

Periferización del centro. Tiempo, espacio y objetividad

El barroco colonial ha sido la marca estilística de la periferia, mestizaje y resistencia. Pero es hoy la coyuntura global la que anuda los elementos heterogéneos y extemporáneos, al punto de someter a vacilación las coordenadas del arco histórico de la modernidad occidental —como si el centro del mundo occidental asistiera a una periferización— y, con ella, los esquemas de inteligibilidad que soportan los marcos epistémicos, zozobran. Porque

un tiempo liminal no es solamente un tiempo en el que se asiste a una cierta crisis del sentido o, como sugiere García Linera (2021), de los horizontes de expectativas; un tiempo liminal es más cismático, es un tiempo en el que se abre un *impasse* en la trama material de la objetividad. Y de allí las dificultades de volver pensable el momento.

Hoy es la conjunción misma entre capitalismo y modernidad occidental la que muestra signos de una horadación que no puede soslayarse. Pero este desafío tampoco puede ser abordado en la precipitación de anuncios catastrofistas que replican, en el campo del pensamiento de las izquierdas, las tendencias postapocalípticas con las que se ensueña, desde hace ya algunas décadas, la ciencia ficción consumida por las elites tecnocráticas globales. La imaginación apocalíptica no es políticamente neutral, es la forma renovada de una filosofía de la resignación.

Si tiempo liminal es el nombre de un tiempo de *impasse* y apertura, dislocación del orden progresivo del tiempo moderno y vacilación del tiempo circular del capital, entonces, nuevos mestizajes entre lo moderno y lo arcaico, la anomalía y la tradición, son posibles. Para decirlo de otro modo, ese tiempo reorganiza los espacios, porque es un tiempo de los márgenes, de lo invisible en la superficie de conocido, en fin, de los espectros. Ese tiempo puede ser, el tiempo de apertura de la imaginación a una nueva *terra incógnita*, una hora americana.

Pero ahí no terminan sino que se abren todos los desafíos al pensamiento, porque sería obtuso no advertir lo frágil que es esa posibilidad. Paradójicamente, el regreso de la pregunta por la alianza entre capitalismo y modernidad occidental, frente a los signos de su desanclaje y frente el embate de un occidentalismo antimoderno, llamado *Ilustración Oscura* (Land, 2019), nos interpela a quienes nunca participamos con pleno derecho del canon de la modernidad occidental. Y allí, donde, para una parte del pensamiento progresista de los países centrales, se presenta la encruci-

jada de sostener una posición unilateralmente conservacionista de los valores y principios de la modernidad (del hombre blanco, europeo), la periferia del mundo ofrece un repertorio de dislocaciones, modernizaciones contaminadas, malogradas y torcidas, que abren otra vía posible de debates; a distancia, tanto del eurocentrismo como de los particularismos localistas y la romantización de las subalternidades.

América Latina es el objeto paradójico de una trama histórica real, la geografía imaginaria de unas elites criollas atenazadas entre la amenaza del panamericanismo, la herencia telúrica del hispanoamericanismo y la emergencia disidente del nuestroamericanismo. El pensamiento *latinoamericano*, en la aporía misma de su nombre, aloja la herida de la historia en la trama del concepto, como su desajuste inmanente y como su potencia dialéctica. Si el capitalismo se ha vuelto caníbal, como sugiere la imagen que da título a uno de los últimos libros de Nancy Fraser (2023), cabe preguntarse si no se abre la frágil oportunidad de una modernidad antropofágica en las contradicciones mismas de la reproducción capitalista. *Tupi or not tupi*.

Pues bien, la disputa por el signo y el horizonte de la modernización marcó los momentos más ricos, agonísticos y potentes, de la historia americana. En cada uno de esos momentos se reorganizan las coordenadas del tiempo y el espacio y eso concierne a los bordes en los que se articulan las relaciones capitalistas y las formas no capitalistas de producción y reproducción de la vida social-natural. Desde el célebre trabajo de Rosa Luxemburgo (1913), sobre la cartografía de la reproducción ampliada del capital, es posible conjeturar que la duración del capitalismo tiene como requisito la existencia de fuerzas productivas y relaciones sociales no capitalistas, sobre las que operar los ajustes que requiere el sostenimiento de la tasa de ganancia, la composición orgánica del capital y su realización. De allí que es posible identificar una dialéctica sobredeterminada que anuda de modo in-

manente la división internacional del trabajo, a la existencia y duración del capitalismo. Recientemente, el mencionado trabajo de Nancy Fraser (2023), rastrea tensiones y contradicciones extremas en los procesos de subsunción de la vida no capitalista (o de las formas de vida que mantienen una *exterioridad inmanente* a las relaciones capitalistas): reproducción de la fuerza de trabajo; explotación de recursos naturales; instituciones políticas de la democracia liberal y la llamada "línea de color", que reconoce la condición procesual de la racialización. No se trata de pensar que las contradicciones son en sí mismas, marcas de declinación de un orden social, sino de comprender en qué medida, ellas señalan zonas de conmoción material de la vida social, fuertes padecimientos y complejidades que deben ser comprendidas en su singularidad y no, replicando esquemas de intelección propios de otras circunstancias y geografías. El mapa actual de las tensiones objetivas en la reproducción del capital, reclama una teoría de los márgenes.

Esto confiere un lugar estratégico al pensamiento producido en los confines del mundo, como anticipación o contraluz, toda vez que es capaz de exponer la historia como una fuerza óptica —para retomar una imagen benjaminiana— haciendo aparecer esos rangos de luz que no resultan visibles en el marco de determinados regímenes de visión.

La historia latinoamericana es, como sugiere el bello ensayo de Eduardo Gruner (2010), un juego material de luces y sombras, que funciona como un prisma capaz de exponer las fuerzas opacas que sostiene la claridad del mundo civilizado. Los procesos latinoamericanos han revelado, en su existencia práctica, las tramas objetivas de la historia: la letra misma de la constitución emergente de la revolución haitiana expone la trama racista de la revolución francesa; la paria Flora Tristán (2022) da testimonio de la conexión entre el racismo en el Perú, la explotación obrera y la opresión sexual en Inglaterra o Francia; el zapatismo apare-

ce en 1994, exponiendo al mundo el rostro colonial obliterado de la globalización; finalmente, los llamados gobiernos progresistas, dan indicios de una reconfiguración geopolítica donde la cuestión de la soberanía política vuelve a estar en el centro de la disputa y la última ola feminista expone, con la reactualización de las disputas por el trabajo no remunerado, la trama opaca de la solidaridad entre financiarización del capitalismo y redefinición de la naturaleza humana como capital.

¿Qué teoría sistematiza esos procesos materiales? ¿Quién recoge esas verdades prácticas expuestas al calor de procesos singulares de organización? El pensamiento, elaborado en los márgenes de la geografía y de la historia, es siempre tarea de recomposición, porque a diferencia de los vencedores, el archivo de las luchas populares está siempre por hacerse.

La teoría americana no consiste simplemente de una constelación de categorías, se trata, antes que nada, de la historia concreta de la forja conceptual como resultado de una forma de leer, que es una acción de leer *políticamente*, la historia efectiva y las formas concretas del presente, para hacer aparecer en ellas su constitución contradictoria, sus antagonismos actuales y virtuales. Eso convierte a la teoría en un campo de tensiones y desajustes que abre, como sostiene Aricó, su momento ético-político.

Señalan Vargas y Penaglia en la introducción de este libro, que la expresión marxismo latinoamericano resulta problemática, toda vez que intenta integrar lo que no se deja juntar, y entonces, es precisa una rectificación, pues "las mediaciones del marxismo no se indican con lo latinoamericano sino con el tiempo y el espacio". Podemos acordar con esa idea pero asumir, a la vez, que el tiempo y el espacio adquieren, en la historia, unas formas concretas y que esa concreción trae consigo una torsión interna de la homogeneidad teórica, coloca en su trama nombres singulares (teoría de la dependencia), cuerpos reales (indianismo, feminismo), formaciones institucionales (CICSO, CESO), fuerzas políti-

cas (PRI, MNR) grupos intelectuales (Pasado y Presente), líderes, ministros, presidentes (Zavaleta Mercado, Cárdenas, Vargas, Perón) que irrumpen como heterogeneidades inasimilables que son las huellas de la historia como anomalía de la teoría. Recoger esos nombres exige asumir el desafío epistémico de un tránsito de lo concreto a lo abstracto que no está jamás exento de aporías y paradojas. Ellas son las marcas de la vida en la teoría. Para decirlo con una nada inocente metáfora de la física óptica, el color verde es un inadvertido tono en la composición del gris.

Cada capítulo de este libro incorpora una mayor densidad a esa malla heterogénea que impide que la teoría se cierre sobre sí misma, haciendo de las mediaciones, testimonios de insignificancia ante el trazo implacable de la astucia de la razón. Porque el materialismo histórico no es una teoría meta-histórica ni una filosofía eterna, pero tampoco, la descripción nostálgica de unas memorias de organización y de lucha. Es preciso recoger sus modulaciones situadas para calibrar sus efectos de verdad que son los de una ciencia de lo singular.

El tránsito analítico de lo simple a lo complejo o, para decirlo nuevamente con una metáfora óptica, de lo transparente a lo opaco, requiere de una dosis de invención. No es posible saber, antes de poner manos a la obra, cuántas y cuáles genealogías, cuáles tiempos —cortos y largos— cuáles regímenes de materialidad, deberán ser convocados para componer una trama que vuelva legible una coyuntura. Nunca es sencilla la tarea del análisis materialista de la historia, nunca. Sin embargo, hay coyunturas en las que el asunto se complica aún más. La nuestra parece ser uno de esos casos. Y eso porque no es solamente el caso de un momento en la historia en el que asistamos a transformaciones en varios niveles de nuestras formaciones sociales, sino porque entre esas transformaciones se cuentan una serie de signos que apuntan a niveles meta-epistémicos que conciernen a los resortes mismos de la objetividad. Eso que podemos llamar devenir informacional puede, entre

otras cosas, pensarse como una pugna material en la experiencia metafísica que organiza las fronteras de lo natural y lo histórico, lo humano y lo no humano, las experiencias del tiempo y el espacio. Conviene subrayarlo, no se trata de una mera historia del pensamiento científico, se trata de una pugna en la materia metafísica, que es, claro, la de la imaginación.

La tarea epistemológica es más política que en otras ocasiones, su campo se vuelve un terreno de tensiones que reclama una política de la lectura que no se agota en la selección de una perspectiva u otra, sino que reclama una problematización del acto mismo de leer. No sólo qué leer sino cómo. Es preciso tomar partido, leer de manera partisana, asumiendo que toda filosofía tiene una historia y que el gesto del materialismo histórico es aquel capaz de encontrar, en lo singular, su conexión específica con lo universal. El materialismo como ciencia de lo singular no busca en lo concreto, la expresión de verdades generales, porque su ciencia no adopta la forma religiosa de una lectura del discurso manifiesto de la razón, ni del discurso inmediato del libro de la naturaleza. El materialismo es ciencia de lo singular y es por ello, ciencia de la complejidad. Pero no una complejidad afirmada como pluralismo histórico o como relativismo epistemológico, sino complejidad asida desde la posición, siempre situada.

Tomar posición es aceptar el borde ético del saber, es asumir que toda teoría es un fragmento del pensamiento; más no de lo real, como quisiera el empirisimo. La ciencia es entonces, siempre, ciencia en el borde, por eso, la ciencia de la historia es ciencia de sus márgenes. Nuestro tiempo liminal reclama, más que nunca, una historia de los márgenes. Acaso sea el tiempo, de una nueva hora americana.

Referencias

José Aricó, *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*. Bs.As., FCE.2012

Etienne Balibar "Geometrías del imperialismo en el siglo XXI". Conferencia "Edward Said Memorial Lecture" 2024, pronunciada en la American University de El Cairo, 2 de noviembre, 2024. Disponible en https://www.diario-red.com/articulo/armas-para-pensar/geometrias imperialismo-siglo-xxi/20250101225503040584.html

George Caffentizis, *En letras de sangre y fuego. Trabajo, máquinas y crisis del capitalismo*. Bs.As.:Tinta Limón. 2020

Rebecca Carson, *Immanent externalities. The reproduction of life in Capital*. London, Brill, 2023.

Nick Couldry & Ulises Mejías, *El costo de la conexión. Cómo los datos colonizan la vida humana y se la apropian para el capitalismo*, Bs.As. Godot, 2024.

Nancy Fraser, *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia.* México, Siglo XXI. 2023.

Álvaro García Linera. "Tiempo histórico liminal" *JacobinLat*, enero 2021.

Eduardo Gruner, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Bs.As. Edhasa. 2010

David Harvey, *El nuevo imperialismo*. Madrid, Akal. 2003.

Didi Huberman. *Arde la imagen*. Oaxaca, Ed. Ve S.S. 2012

Nick Land, *Ilustración oscura (y otros ensayos sobre la Neorreacción)* Madrid. Ed. Materia oscura. 2019

Rosa Luxemburgo *La acumulación del Capital*. Madrid, Edicións Internacionals Zedov. 2012 [or. 1913]

Flora Tristan, *Peregrinaciones de una paria y otros textos recobrados*. Bs.As. CLACSO. 2022

Josep Vogl, Capital y Resentimiento. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2021.

Ante un mundo en crisis: notas introductorias

Francesco Penaglia y Roberto Vargas

I

En las tres últimas décadas del siglo XX se desarrolló en las ciencias sociales un amplio debate en torno a la existencia de una crisis de la modernidad. Más allá de las diferencias teóricas, una parte importante de esta literatura comenzó a señalar que las categorías conocidas ya no eran suficientes para explicar los fenómenos contemporáneos (Melucci, 1999:45), abriendo una serie de propuestas en torno a las causas, manifestaciones y denominaciones de las transformaciones. Dichas discusiones abordaron fenómenos tan diversos como los cambios en la subjetivación y ejercicio del poder (Foucault, 2019), la emergencia de nuevos movimientos sociales posmateriales e identitarios (Touraine, 2006; Melucci, 1999), la fragmentación de las identidades y discursos políticos (Laclau y Mouffe, 1986), las tensiones del Estado de bienestar y de los proyectos socialdemócratas (Offe, 1994), las transformaciones en la composición del trabajo y el surgimiento de la "sociedad postindustrial" (Bell, 1976; Hardt y Negri, 2012), la globalización y el debilitamiento del Estado moderno (Castells, 1998), los cambios en los regímenes de acumulación posteriores al fordismo (Aglietta, 1986), el agotamiento de las promesas de la modernización (Kurz, 2026), la crisis de la democracia (Rancière, 2006) y la erosión de las formas tradicionales de mediación e individuación (Bauman, 2023), entre una larga lista de temas.

En este marco general de debates que buscaban caracterizar la vorágine de un mundo en profundos cambios, el concepto de crisis se transformó en uno de los términos más utilizados para referirse a la sociedad contemporánea.[1] Hoy, en la tercera década del siglo XXI el concepto de crisis lejos de estabilizarse se ha expandido a prácticamente todos los registros de la vida social, pero ¿es tal su envergadura o estamos en presencia de una banalización del término?

La existencia de crisis difícilmente pudiera considerarse una anomalía o excepcionalidad dentro de la modernidad. Guerras civiles, revoluciones, migraciones masivas, genocidios, guerras mundiales, crisis económicas, fascismo e imperialismo, entre otros fenómenos, han acompañado de manera recurrente la historia del capitalismo y de una parte de la historia de toda la humanidad. Desde esta perspectiva, si la crisis constituye una constante histórica más que una excepción, resulta necesario preguntarse qué es aquello que vuelve excepcional a las transformaciones observadas desde la década del setenta.

Esta interrogante conduce a una segunda observación. Situar el inicio de la crisis en los años setenta supone, en cierta medida —como tienden a hacer algunas lecturas socialdemócratas—, idealizar el orden de posguerra caracterizado por el keynesianismo, el fordismo, la sociedad industrial, la democracia liberal y el Estado de bienestar, presentándolo como un período excepcional de estabilidad. Sin embargo, dicho ciclo estuvo igualmente atravesado por profundas tensiones y conflictos estructurales: los procesos de descolonización, la Guerra Fría, la crisis de los misiles, la guerra de Vietnam, la guerra de Corea y múltiples revueltas sociales y procesos revolucionarios en los cincuenta y sesenta. Es decir, durante gran parte de ese aparente período estable, la humanidad vivió no

1 En esta línea, como señala Adam Przeworski (2022:p.26), en la biblioteca de Harvard existen más de 23.600 libros publicados durante el siglo XX cuyos títulos contienen la palabra crisis.

solo envuelta en conflictos, sino acechada por la eventualidad de una guerra nuclear, el botón rojo y el fin de la humanidad.

A lo anterior se suma una dificultad espacial. Aquello que habría entrado en crisis durante este período podría corresponder, en realidad, a una configuración históricamente situada en determinados países del capitalismo avanzado. En gran parte del mundo no existieron plenamente ni una sociedad industrial consolidada, ni sindicatos de gran escala, ni regímenes democráticos estables o Estados de bienestar desarrollados, y menos aún sujetos sociales como los jóvenes universitarios portadores de demandas posmateriales con los que buena parte de la literatura caracterizó las movilizaciones de 1968 en Francia y el giro hacia la sociedad "post". Desde esta perspectiva, podría señalarse que aquello que fue caracterizado como crisis de la modernidad, sería en realidad una crisis de formas específicas de organización social, económica y política propia de ciertas sociedades occidentales del capitalismo avanzado.

Sin embargo, en contrapartida, la negación de la crisis, sosteniendo que esta constituye una constante de la modernidad, o bien relegar su forma a un núcleo localizado exclusivamente en las sociedades del capitalismo avanzado, también plantea dificultades analíticas a considerar. En el primer caso, se corre el riesgo de naturalizar la crisis como un estado permanente, clausurando el análisis de sus especificidades, transformaciones y trayectorias históricas, en una suerte de versión pesimista de la tesis del "fin de la historia" o bien en una versión actualizada del "gran colapso" de Karl Kautsky. En el segundo, la insistencia en el carácter históricamente situado de estos procesos puede conducir a la renuncia de toda pretensión de comprensión de fenómenos de alcance global. Sobre este último punto, es correcto que, como sugieren las tradiciones decoloniales, la producción del conocimiento se encuentra mediada por relaciones de poder que se cristalizan en determinados centros geográficos y epistémicos (Quijano, 2000). Desde esta

idea, naturalmente la historia de la modernidad sobrerepresenta las particularidades históricas del centro, ignorando las consideradas locales. No obstante, reconocer este problema no implica abandonar la búsqueda de interpretaciones de alcance general, sino más bien invita a problematizar las condiciones históricas, territoriales y políticas que desde distintos lugares ayudan a comprender la totalidad moderna y su crisis.

El ejercicio que propone este libro se sitúa precisamente en esa tensión. Su punto de partida consiste en reconocer que la crisis constituye una dimensión recurrente de la historia del capitalismo, sin que ello impida identificar las particularidades que adquiere en el período contemporáneo. Del mismo modo, busca aproximarse a estos procesos desde una perspectiva que no pretende construir teoría "para" América Latina, sino elaborar teoría "desde" América Latina, contribuyendo desde esta experiencia histórica específica a debates de alcance universal.

II

En el ámbito económico, varios autores han sistematizado el carácter estructural de esta crisis (Harvey, 2014; Wallerstein, 2016; Wallerstein et al., 2015; Streeck, 2017; Holloway, 2016), destacando el punto de inflexión que significó el 2008 con la explosión de la burbuja inmobiliaria y los créditos subprime. A partir de este momento, se han expandido los debates en torno a las tendencias actuales del capital, el desplazamiento de sus contradicciones históricas, su capacidad —o no— de absorber y adaptarse a nuevos contextos, así como las formas que eventualmente podría adoptar a través de configuraciones postcapitalistas, tecnofeudalistas o de capitalismo de vigilancia, categorías cuya delimitación conceptual permanece abierta y cuya utilización continúa siendo objeto de importantes controversias teóricas.

Desde una dimensión político-institucional, la crisis ha sido analizada desde el debate sobre la democracia. Si bien esta discu-

sión comenzó a mediados del siglo XX, estudios como el de Cambridge (2020) dan cuenta que la insatisfacción de la democracia pasó de 38,7% a 57,5% entre el 2005 y el 2019, es decir 18,8 puntos. Otros estudios como Pew Research Center (2025) sobre democracias en países de altos ingresos, identifica una mediana de insatisfacción del 64%. En el caso de América Latina, según el Latinobarómetro, el apoyo a la democracia descendió categóricamente 15 puntos entre 2010 y 2023, llegando al 48%. De esta manera, la actual "recesión democrática global" se produce en un contexto de crisis de representatividad, desafección, desconfianza y pérdida de legitimidad hacia partidos políticos, gobernantes e instituciones.

Adicionalmente, junto con los conocidos debates sobre la crisis de la democracia en contextos de globalización, debilitamiento del Estado-nación y erosión de los sistemas de partidos, algunos autores han llamado la atención sobre el desacople entre capitalismo y democracia (Streeck, 2014), así como entre democracia y liberalismo (Mounk, 2018). Desde esta perspectiva, ciertos regímenes autoritarios han mostrado una alta capacidad para la reproducción del capital sin el desarrollo democrático-liberal que caracterizó a los proyectos occidentales del capitalismo avanzado durante el siglo XX.

Si a ello se suma la expansión de nuevas derechas que han logrado canalizar el malestar social contra las élites, el Estado y la política, se configura una doble tendencia. Por un lado, la profundización de los procesos de acumulación mediante instrumentos ya conocidos —ajustes, recortes, flexibilización y privatización—; por otro, bajo el amparo de distintas formas de excepcionalidad —económica, migratoria o delictual—, el avance de restricciones sobre derechos fundamentales como la asociación, la huelga, la manifestación y la libertad de expresión. Estos principios, aunque han sido cuestionados por sectores de izquierda debido a su matriz liberal, limitada y funcional en sus orígenes al orden bur-

gués, constituyen al mismo tiempo conquistas históricas de luchas pasadas y condiciones mínimas para la construcción de proyectos alternativos. Es en este marco que la ola de gobiernos de ultraderecha —liberales, fascistas, de derecha radical o populistas— que se expanden en el mundo y dominan en América Latina se han constituido como una amenaza a los mínimos civilizatorios de la humanidad.

Por otro lado, estos procesos a escala nacional se insertan en otra dimensión de la crisis, la configuración del orden global y el eventual cambio en la hegemonía mundial. Las expresiones de ello son variadas y han ido en aumento, desde la "primavera árabe", la reconfiguración de alianzas en Medio Oriente y la prolongada guerra de Siria como escenario de disputas entre potencias; hasta la Guerra de Ucrania y el conflicto entre Estados Unidos, Israel e Irán como manifestaciones de la agonía de las instituciones multilaterales de la posguerra. Un gran problema de este escenario global, además de su poder destructivo y deshumanizante, está en que ninguna de las fuerzas en pugna impulsa un proyecto que esperance una alternativa. En este contexto, aun cuando la solidaridad contra el genocidio y la ocupación de Palestina provocan en la izquierda mayor simpatía por Irán; y que la fusión entre el antiimperialismo y el recuerdo de las revoluciones China y Rusa aún estén presentes en la orfandad de la izquierda, en la actualidad, las voces disidentes al orden capitalista, están totalmente excluidas de las discusiones y el imaginario de quienes se disputan el devenir de la humanidad.

La ausencia de las izquierdas anticapitalistas en el debate global es, en parte, resultado de errores propios. La crisis contemporánea del capitalismo, como en otros momentos históricos, estuvo inicialmente acompañada por la emergencia de diversas expresiones antagonistas, tanto en movimientos sociales como en partidos, organizaciones y ciclos de protesta. En el plano ideológico, surgieron propuestas como el Socialismo del Siglo XXI, el

altermundismo y el autonomismo; en el plano de los movimientos, adquirieron relevancia experiencias como los piqueteros, el zapatismo, los movimientos indígenas, el feminismo, los indignados o los chalecos amarillos; mientras que, en el plano estatal, se desplegaron proyectos a través de fuerzas como Syriza, Podemos, el PSUV, el Frente Amplio chileno o el kirchnerismo.

En conjunto, estas experiencias —con trayectorias y resultados diversos— intentaron articular alternativas al neoliberalismo e incluso al capitalismo. Sin embargo, mostraron límites significativos para consolidarse y sostenerse en el tiempo como proyectos transformadores. Factores como las limitaciones técnicas y políticas, la moderación programática, la corrupción, la inconsistencia ideológica o la ausencia de estrategias que lograran ir más allá de la redistribución y la ampliación de derechos sociales contribuyeron a desenlaces poco afortunados. En este marco, como sugiere Modonesi (2021), varios de estos procesos tendieron a resolverse en formas de revolución pasiva, en la medida en que canalizaron demandas subalternas sin producir transformaciones estructurales profundas.

Desde esta perspectiva, la escasa relevancia de las izquierdas anticapitalistas a nivel global no constituye únicamente un problema político u organizativo, sino también una expresión de la propia crisis contemporánea. No se trata únicamente de la incapacidad para construir alternativas, sino también de las dificultades para comprender el mundo. Este problema se vuelve aún más amplio, cuando los propios proyectos de alternativa eliminan el concepto de capital de su diagnóstico, como ocurre en los casos previamente señalados. De esta manera, una izquierda sin una crítica del capital está amarrada a la socialdemocracia (Jameson, 1990), es decir, ya no constituye una crítica de la modernidad sino de los procesos de modernización, del Estado, del mercado y de los procesos de ciudadanización y expansión de los derechos civiles, políticos y sociales.

Por otro lado, otra dimensión de la crisis se evidencia a nivel sociocultural. La variabilidad tecnológica, la saturación cultural y la diferenciación fueron temas que centraron los estudios de teóricos como Melucci (1999), Castells (1998) o Lechner (1997) durante las décadas de los ochenta y noventa, indagando en los efectos socioculturales y políticos de la modernización en temas como las identidades, fragmentación y disgregación. A más de 20 años de esas elaboraciones conceptuales, es posible identificar que este fenómeno se ha expandido dada la profundización y aceleración en el desarrollo tecnológico, el neoliberalismo y la globalización. La fragmentación de los procesos productivos, la deslocalización, el tránsito de la gran industria a pequeñas empresas prestadoras de servicio, las altas rotaciones en el empleo, las cadenas mundiales de valor, o, en la última década, la expansión de los trabajadores por cuenta propia, las economías de plataforma y la "uberización" siguen transformando la socialización moderna que implicaba el mundo del trabajo como espacio de subjetivación política.

En paralelo, los hábitos de consumo orientados crecientemente a explorar y satisfacer preferencias individuales —plataformas de streaming, música, compras, entre otros— apuntan a mayores niveles de individuación, deteriorando aún más los espacios de mediación y generando nuevos desafíos para la comprensión de la subjetivación política.

Con todo, los debates sobre la modernidad líquida y la posmodernidad, que identificaban procesos de fragmentación y proliferación de identidades, parecen haber quedado sobrepasados. Ya no se trata únicamente de las discusiones de los años ochenta y noventa entre el marxismo tradicional y corrientes como el posmarxismo, que pensaban sujetos constituidos a través de fijaciones parciales y contingentes de sentido (Laclau y Mouffe, 1986), ni tampoco de las elaboraciones de Hardt y Negri sobre el imperio y la multitud. Hoy asistimos a otra escala de fragmentación, hipermoderna/sobremoderna, en la que la tecnología hace sentir a cada

individuo como un universo subjetivo relativamente autónomo, aunque efímero.

Es cierto, contra la mirada distópica y futurista podría argumentarse que el mundo sigue siendo análogo. La mayoría de la población mundial mantiene formas de trabajo industriales y pre-industriales de producción: China e India. También es cierto, que incluso en los países con mayores niveles de individuación y fragmentación, siguen existiendo organizaciones sociales, territoriales y sindicales. En Bolivia, los obreros siguen protestando teniendo como repertorio de lucha el uso de dinamita, y más de un cuarto de la población mundial no es usuaria de internet (Destatis, 2025). Sin embargo, la pregunta no es cuántos mundos habitan en simultáneo en el mismo tiempo histórico, sino hacia dónde está caminando la humanidad. Y en ese plano, los debates contemporáneos sobre inteligencia artificial, ingeniería genética, mejoramiento humano, interfaces entre cuerpo y tecnología o incluso formas de transhumanismo, indican que las fronteras de lo posible se están desplazando aceleradamente. En ese futuro la lucha de clases podría anclarse y perpetuarse además en desigualdades cognitivas y biológicas.

Todo esto, a su vez, en un escenario global que no da tiempo. La aceleración del cambio climático, renombrado como "ebullición" por la ONU, y el fracaso de los acuerdos internacionales para evitar el aumento de 1,5-2 °C, han causado hasta el momento daños profundos, a riesgo de avanzar hacia un punto de no retorno. Como muestra el estudio de Hugonnet, R., McNabb, R., Berthier, E. et al. (2021), 267.000 millones de toneladas de hielo se derriten al año por lo que el mar ha aumentado de menos de 3 mm al año a cerca de 5 mm entre 2013 y 2022. Según estimaciones, además de la desaparición de especies, grandes inundaciones, deslizamientos y sequías, el problema medioambiental, antes de causar eventualmente la extinción, provocaría daños económicos estimados en un 37% del PIB mundial hacia fines de siglo (Kikstra, Waidelich, Rising, Yumashev, Hope y Bierley, 2021).

En suma, en este escenario global marcado por crisis estructurales y simultáneas, descomposición política, fragmentación social, aceleración tecnológica y colapso ecológico, el presente libro asume el desafío de revisar críticamente las tradiciones marxistas en América Latina. No desde la nostalgia, la autenticidad o la repetición doctrinaria, sino con la finalidad de identificar elementos conceptuales, estratégicos y experienciales que contienen un potencial transformador en el presente. Se trata, en suma, de interrogar un proyecto crítico de la modernidad, el marxismo, en sus múltiples versiones y trayectorias regionales, especialmente el latinoamericano, para explorar hipótesis, categorías y coordenadas que podrían ayudar a construir apropiaciones y alternativas frente a una realidad que cuesta comprender y amenaza con volverse destructiva para la humanidad.

III

Si el capitalismo ha entrado en un nuevo momento, cabe preguntarse si esta actualización implica también la necesidad de una nueva crítica y, en tal caso, si esta debe asumir un carácter local, regional o global, o los tres al mismo tiempo. En este marco, resulta pertinente interrogarse si tiene sentido hablar de marxismo y, más específicamente, de marxismo latinoamericano, marxismo en América Latina o incluso de una latinoamericanización del marxismo. Responder a esta cuestión exige, al menos preliminarmente, abordar tres dimensiones fundamentales: totalidad, destrucción y apropiación.

La globalización del capital vuelve a situar en el centro la relación entre espacio, capital y totalidad. En este contexto, la cuestión que se abre es si estamos frente a un capitalismo tardío, es decir, si se trata de su fase final o más bien de una actualización de su lógica. De alguna manera, las distintas caracterizaciones de la modernidad "contemporánea" —hípermodernidad, sobremodernidad, modernidad acelerada, etc.— buscaron conceptualizar las

transformaciones espaciales y temporales que expresan, al mismo tiempo, una extensión y una intensificación de lo moderno como una manera de anudar el espacio, el capital y la totalidad.

Por un lado, la globalización del capitalismo sugiere que ningún acontecimiento puede pensarse de manera aislada, sino como parte de una totalidad interconectada que se presenta como global. En este sentido, la modernidad tiende a aparecer como una sola, la modernidad capitalista. Procesos como la caída del muro de Berlín, el derrumbe de los socialismos soviéticos, la crisis cubana o los límites de los llamados socialismos del siglo XXI parecen inscribirse en una trayectoria incapaz de limitar la expansión e intensificación del capital a escala mundial. El socialismo moderno no logró construir una alternativa histórica estable al capitalismo, tampoco sus expresiones políticas regionales en el siglo en curso. En este sentido, por un lado, Fredric Jameson y Peter Osborne no ven en los proyectos críticos del siglo XX una alternativa al proceso de modernización. Por otro lado, Kurz y la crítica del valor, observan en la crisis y derrota de los proyectos socialistas modernos la imposibilidad de un proyecto modernizador anclado en las propias categorías del capitalismo, como el trabajo abstracto y la mercancía. En tal sentido, afirman polémicamente, que el socialismo del movimiento obrero habría sido el vagón de cola del proyecto del capital. A pesar de las diferencias, en ambas posiciones, se juega un punto en común, no hubo una alternativa al capitalismo y este aparece (se presenta) como empírica y formalmente global.

No obstante, esta aparente homogeneidad debe ser matizada. Siguiendo a Bolívar Echeverría (2010), la modernidad no es unívoca, sino múltiple y contradictoria. La globalización no elimina las tensiones, sino que las reorganiza, produciendo desigualdades persistentes y formas diversas de articulación y apropiación. En este punto, resulta pertinente retomar a un herético Henri Lefebvre, quien ya advertía que la producción del espacio capitalista implica simultáneamente procesos de homogeneización, jerarquiza-

ción y diferenciación. Es destrucción, pero también apropiación, una dialéctica que, lejos de fetichizarse en el momento de la dominación, encuentra en las tensiones de lo real, las aperturas de la práctica social.

Si bien cada momento del desarrollo capitalista expresa su carácter destructivo y negativo, el capital no solo reproduce formas existentes, sino que las transforma constantemente, reorganizando estructuras económicas, políticas y sociales. En cierto modo, las distintas corrientes del marxismo han intentado dar cuenta de estos procesos. Y, a pesar de sus diferencias, comparten un punto, a saber, la modernidad no se explica por Occidente como entidad cultural abstracta o un espacio fijo, sino por la dinámica del capital. Capital y modernidad (como modo de temporalización y espacialización) no son esferas separadas, sino momentos de una misma relación, cuya aparición como fenómeno global constituye su actualidad.

Al mismo tiempo, este carácter destructivo no debe entenderse solo como una disolución, sino también como condición para pensar la apropiación. Como señala Lefebvre, la relación entre dominación y apropiación es central para comprender la producción del espacio. Si el capital, la mercancía y el trabajo existen como relaciones sociales concretas, su forma abstracta no es solo una herramienta analítica, sino el modo efectivo de su funcionamiento. En este punto, el marxismo contemporáneo ha oscilado entre enfoques centrados en la abstracción —como la mencionada crítica del valor— y otros que enfatizan la abstracción concreta (la clase, por ejemplo, en el caso de E.P. Thompson). Esta tensión remite a distintas formas de comprender la relación entre las categorías del capital y sus manifestaciones históricas.

¿Tienen sentido estos y otros debates para América Latina? Absolutamente. Sin ir más lejos, al menos en su formulación, el problema aparece cuando José Carlos Mariátegui aborda el problema indígena en el Perú. De hecho, más allá del problema mis-

mo (el contenido), lo que está en juego es el modo de pensar (y de hacer). Si la discusión se limita a un plano estrictamente epistemológico, como un ejercicio analítico orientado a conocer o reafirmar la lógica del capital, entonces se vuelve estéril y tiende a reproducir debates escolásticos, desligados de las transformaciones sociales, muchas veces, inundado de un pesimismo. En cambio, si estos enfoques permiten dar cuenta del carácter negativo del capital, sus formas de dominación, sin perder de vista las posibilidades de apropiación, entonces, adquieren relevancia. No por una apelación al optimismo de la voluntad, sino por su capacidad de ajustarse al movimiento de la realidad. La voluntad, por sí sola, puede incluso contribuir a la destrucción. Lo decisivo es sostener el argumento central de Marx: la crítica de la naturalización del capitalismo, es decir, la idea de que este constituye un estadio inherente a la naturaleza humana, así como la crítica de la tendencia a proyectar en las sociedades premodernas formas anticipadas de la lógica del valor. En última instancia, estos debates remiten menos a una cuestión empírica inmediata que a una determinada forma de leer a Marx y de comprender el espacio y el tiempo del capitalismo.

Por otro lado, cabe preguntarse si tiene sentido recuperar categorías como autenticidad, mesianismo o esencialismo para oponerse a la modernidad capitalista, o si estas deben ser también objeto de la crítica. Parte del marxismo, desde *Historia y conciencia de clas*e de György Lukács hasta *La condición de la posmodernidad* de David Harvey, ha incorporado y, al mismo tiempo, discutido el heideggerianismo (o su problemática, pues en el caso del filósofo húngaro, el problema es previo a Heidegger: es epocal), especialmente en torno a la técnica, la alienación y la pérdida de sentido de la modernidad. En América Latina, esta cuestión adopta una forma específica, en la medida en que algunas lecturas han tendido a interpretar la modernidad como un proceso de desarraigo o pérdida de autenticidad territorial y cultural. No obstante, cabe pregun-

tarse si esa experiencia de pérdida debe constituir efectivamente el punto de partida de la crítica del capitalismo (contemporáneo).

Sin embargo, reducir el marxismo latinoamericano a un enfoque esencialista resulta insuficiente. Se trata más bien de un campo heterogéneo, en el que conviven intentos por articular la crítica del capital con el análisis de formaciones históricas concretas (como la sociedad abigarrada en Zavaleta Mercado, la atención al mundo andino de José Carlos Mariátegui), sin quedar restringidos a una oposición abstracta entre modernidad y tradición. La respuesta, por tanto, no es unívoca.

A partir de estos elementos es posible volver a la pregunta inicial de este apartado: ¿tiene sentido hablar de un marxismo latinoamericano? La cuestión no puede resolverse en términos meramente geográficos, espaciales o identitarios. Más bien, remite a si el marxismo puede comprenderse como una crítica de la modernidad capitalista que, al mismo tiempo, sea capaz de dar cuenta de las formas específicas en que el capital se abstrae y se concreta en distintos contextos históricos y geográficos.

La respuesta probablemente apunta a un marxismo que lea lo local como inmerso en lo global y lo global como mediado por lo regional y lo local. En este sentido, cabe preguntarse si el dependentismo de Ruy Mauro Marini y Theotonio Dos Santos no constituyó una forma de comprensión del capital atenta a estas mediaciones. En gran parte sí, la teoría de la dependencia respondió a una configuración histórica específica del capital, ligada a una crítica del desarrollismo y una interpretación del lugar de la Revolución cubana en los procesos de modernización de América Latina y el Caribe. Su vigencia hoy depende de su actualización y de una revisión crítica de sus categorías. Algunas de sus tesis, como la transferencia de valor, mantienen capacidad explicativa; otras, como la sobreexplotación del trabajo en su formulación más rígida, requieren ser matizadas. En este sentido, la teoría de la dependencia puede operar como un registro conceptual relevante, en la medida en que

articula enfoques capaces de incorporar las transformaciones del capitalismo contemporáneo, incluyendo las mutaciones del trabajo y las tendencias de crisis (no solo económicas, sino que también culturales) que afectan al sistema de necesidades moderno.

En este marco, resultan fundamentales autores como Ludovico Silva, Enrique Dussel, el propio Echeverría y Sánchez Vázquez. Algo similar ocurre en otros campos: los estudios urbanos, los análisis de la financiarización, la instalación del neoliberalismo y sus formas políticas —como en el trabajo de Atilio Boron—, así como las perspectivas autónomas y feministas que abordan la deuda y el extractivismo de Verónica Gago, o los estudios de Massimo Modonesi sobre la política y lo político. En conjunto, estas lecturas muestran una diversidad de aproximaciones que, desde distintos ángulos, reinterpretan a Marx y al capitalismo tanto en su dimensión lógica como histórica, dando cuenta de una interdependencia del capital que se presenta como global aun cuando el objeto sea determinado como local.

En este sentido, estamos en condiciones de afirmar que el marxismo es global porque su objeto también lo es. El mercado mundial constituye el *impulso* interno del capital a expandirse, a ocupar el espacio y a tender hacia una totalidad que se presenta como finita, pero que opera sin límites. Esta es una de las tesis fundamentales de Marx en los *Grundrisse*, que adquiere pleno sentido en el presente y que delimita el objeto de análisis del marxismo del siglo XX. En el siglo XIX, la creación del mundo a imagen del capital era aún una promesa, no su realización. Sin embargo, ya se perfilaban las condiciones, por ejemplo, con la expansión ferroviaria como forma de unificación territorial e integración de mercados nacionales.

Las formas de socialización y dominación, su homogeneización y su subordinación a la circulación del capital aparecen hoy como rasgos consolidados, pero en Marx se presentan todavía como tendencias en desarrollo. El marxismo sigue esta línea, pesquisa

y cuestiona el movimiento de la producción y del mercado global, presenta críticamente los modos de realización del capital y, al mismo tiempo, indaga en las prácticas de apropiación y transformación.

Entonces, ¿podemos hablar de marxismo latinoamericano o europeo, africano, etc.? Si seguimos con atención el argumento planteado, la expresión resulta problemática. Se trataría de un marxismo anclado en lo concreto, aislado de lo abstracto. Si el capital es una unidad de lo abstracto y lo concreto, la expresión "latinoamericano" funciona como una oposición a "europeo" u "occidental", es decir, como una forma de concreción singularizada. Si la intención es tomar como objeto el movimiento del capital en la región y la región en lo global, el adjetivo "latinoamericano" desajusta el objeto del marxismo, lo convierte en una disciplina de las ciencias sociales y humanas, lo fija. El marxismo es, más bien, un diagnóstico de crisis —en términos de totalidad, destrucción y apropiación— de la producción y de las consecuencias de lo moderno, y, al mismo tiempo, una crítica de la temporalidad y la espacialidad del capital. En tal sentido, si el objeto del marxismo es el capital o el modo de producción capitalista, el tránsito de lo abstracto a lo concreto y de lo concreto hacia lo abstracto se articula a través de la formación económico-social, como expresión geográfica e histórica del capital, una dimensión concreta respecto del capital, pero abstracta respecto de los patrones de acumulación. De este modo, la mediación no es lo "latinoamericano", término problemático, sino lo espacial y lo temporal.

IV

La presente compilación, por supuesto, no busca hacerse cargo de todos los problemas aquí planteados, pero de alguna manera, los esboza. Los capítulos reunidos en este libro permiten apreciar la riqueza, diversidad y vigencia de los debates que han atravesado al marxismo en la región. A través de discusiones sobre depen-

dencia, ideología, abstracción, Estado, derecho, lucha de clases, estrategia política y crisis de la modernidad, los distintos autores recuperan tradiciones intelectuales y experiencias históricas que contribuyen a comprender las transformaciones contemporáneas del capitalismo y los desafíos que estas plantean para la construcción de horizontes emancipatorios en América Latina.

El libro está estructurado en dos partes, la primera, denominada *problemas teóricos para una crítica de la modernidad capitalista*, está compuesto por seis capítulos que revisan algunos de los principales aportes, tradiciones y debates marxistas.

En esta línea, el trabajo de Hernán Ouviña revisita la trayectoria intelectual de René Zavaleta Mercado quien desarrolla uno de los esfuerzos más originales de recreación del marxismo en América Latina. A través de un recorrido por las distintas etapas de su obra —desde el nacionalismo revolucionario de los años sesenta, pasando por sus reflexiones sobre el poder dual y la lucha de clases, hasta la elaboración de categorías como abigarramiento, Estado aparente y forma primordial—, el capítulo muestra cómo Zavaleta buscó construir una teoría crítica capaz de dar cuenta de la especificidad histórica de las sociedades latinoamericanas sin renunciar a la vocación universal del marxismo. En diálogo con uno de los problemas que atraviesa este libro, el autor destaca cómo la especificidad histórica se transforma en una exigencia metodológica que permite producir conocimiento situado sin caer en particularismos incapaces de dialogar con procesos más amplios de la modernidad capitalista. Desde esta perspectiva, el texto recupera a Zavaleta Mercado no solo como un intérprete de la realidad boliviana, sino como un referente fundamental para pensar las formas históricas que asume la modernidad capitalista en América Latina.

Posteriormente, Patricia González San Martin en *El problema de la abstracción en el marxismo latinoamericano. El aporte de Oscar del Barco,* examina la contribución del filósofo cordobés a la compren-

sión de la abstracción real como una de las determinaciones fundamentales de la sociedad capitalista. A partir de una reconstrucción de sus lecturas de Marx y Hegel, la autora muestra de qué manera Del Barco interpreta categorías como esencia, apariencia, concepto y realidad para desarrollar una crítica de las formas de dominación abstracta propias de la modernidad. Desde esta perspectiva, el capítulo recupera la noción de materialismo absoluto para sostener que la crítica marxiana no constituye solo una teoría de la sociedad, sino que una intervención política que busca develar las inversiones reales sobre las que se funda el capitalismo y abrir la posibilidad de su transformación.

Por su parte, Roberto Vargas en *Figura ideológica y fetichismo en Karl Marx: Consideraciones sobre la interpretación de El capital en Osvaldo Fernández* examina la interpretación que Osvaldo Fernández desarrolló sobre los conceptos de fetichismo, reificación e ideología en la obra de Marx, destacando especialmente su noción de "figura ideológica". A través de un diálogo con Lukács, Gramsci y Mariátegui, el capítulo muestra cómo Fernández, siguiendo la tradición marxista, entiende el fetichismo no como una simple ilusión de la conciencia, sino como una forma de organización de la sociedad capitalista que transforma relaciones sociales en propiedades aparentes de las cosas. Desde esta perspectiva, el texto recuerda una de las contribuciones más originales del marxismo chileno para comprender las formas de dominación abstractas y reproducción ideológica propias del capitalismo moderno.

Más tarde Marcelo Dias Carcanholo, recupera la teoría marxista de la dependencia como una de las principales contribuciones del marxismo latinoamericano para comprender la especificidad de las economías del continente. Frente a las perspectivas que entienden el subdesarrollo como una ausencia o insuficiencia de capitalismo, el autor sostiene que la dependencia constituye una relación estructural inherente al propio capitalismo mundial. Desde esta perspectiva, imperialismo y dependencia conforman una

unidad dialéctica que organiza la economía mundial y reproduce formas diferenciadas de acumulación y subordinación.

En *Valor, expropiación y derecho*, Guilherme Leite Gonçalves examina la relación entre acumulación capitalista, expropiación y derecho a partir de una crítica a las interpretaciones dualistas del desarrollo. El autor sostiene que el capitalismo articula permanente el intercambio de equivalente y despojo, por lo que la violencia y la expropiación no constituyen fenómenos externos, sino momentos constitutivos de su reproducción.

Por último, Pablo Bonavena y Mariano Millán reconstruyen la tradición teórico-metodológica desarrollada por el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales (CICSO), destacando un esfuerzo singular dentro del marxismo argentino por transformar la lucha de clases desde una categoría general de interpretación histórica en un objeto susceptible de observación empírica y análisis sistemático. Frente a las lecturas que reifican las clases sociales o reducen el marxismo a una teoría económica, los autores recuperan una perspectiva que sitúa el enfrentamiento como lugar de construcción y destrucción de relaciones sociales y de producción de los sujetos históricos. A partir de una lectura de Marx y Lenin enriquecida por los aportes de Clausewitz, el capítulo reconstruye una tradición intelectual que desplaza la atención desde las clases concebidas como entidades dadas hacia los procesos concretos de lucha mediante los cuales estas se constituyen, transforman y expresan históricamente.

La segunda parte, denominada estrategia política y horizontes emancipatorios, da cuenta de discusiones políticas y estratégicas que han atravesado al marxismo durante el siglo XX y XXI.

De esta forma, Carlos Illades en *La ruptura teórico-política de los sesenta y el movimiento estudiantil mexicano*, examina las transformaciones intelectuales, culturales y políticas que acompañaron el ciclo global de movilizaciones de la década de 1960. Más que una reconstrucción del movimiento estudiantil mexicano en sentido

estricto, el texto sitúa al 68 como una expresión particular de una ruptura más amplia que cuestionó las formas tradicionales de la política, las instituciones, la cultura dominante y los marcos interpretativos heredados de la posguerra. A través del análisis de fenómenos como la contracultura, la renovación del marxismo, las transformaciones en la Iglesia católica, la emergencia de las guerrillas y las nuevas formas de protesta, el capítulo muestra de qué forma se ampliaron los horizontes de la crítica social y de la acción colectiva. En este sentido, el trabajo permite comprender algunas de las coordenadas intelectuales que posteriormente alimentarían diversos debates latinoamericanos sobre cultura, ideología, subjetividad y nuevos sujetos políticos, cuestiones que tendrían una profunda influencia en las discusiones abiertas tras el giro discursivo y posestructuralista de las décadas posteriores.

Luego, Marina Kabat presenta las respuestas del comunismo y el trotskismo frente a los gobiernos de Cárdenas, Vargas y Perón durante la primera mitad del siglo XX, utilizando estas experiencias para abordar uno de los problemas estratégicos más persistentes de la izquierda latinoamericana: la relación con los regímenes nacional-populares y el Estado. A partir de un análisis comparado de las posiciones adoptadas por ambas corrientes, el capítulo muestra cómo, pese a sus diferencias teóricas, tendieron a subordinar la construcción de una alternativa política independiente a estrategias que terminaron fortaleciendo a estos gobiernos y debilitando la autonomía ideológica y organizativa de la clase trabajadora. En diálogo con los debates sobre populismo, bonapartismo y revolución por etapas, la autora reconstruye las premisas teóricas que orientaron estas prácticas, así como las críticas formuladas por intelectuales y organizaciones disidentes que cuestionaron tanto el etapismo como la aplicación mecánica de esquemas universales ajenos a las particularidades latinoamericanas. Desde esta perspectiva, el texto recupera un debate que excede a las experiencias históricas analizadas y remite a una pregunta estraté-

gica más amplia: cómo construir proyectos socialistas capaces de intervenir en las mediaciones estatales y nacionales sin diluir su autonomía política en ellas.

Francesco Penaglia en el capítulo *¿Desde el Estado, contra el Estado o a pesar del Estado? El debate estratégico a inicios del siglo XXI en Latinoamérica*, revisita una de las discusiones estratégicas más relevantes para las izquierdas: el papel del Estado en los procesos de transformación y emancipación. Reactivado con fuerza a comienzos del siglo XXI en el marco del ciclo de protestas antineoliberales y el ascenso de gobiernos progresistas en la región, el artículo examina las principales coordenadas del debate entre las posiciones autonomistas y hegemonistas. Mientras el autonomismo privilegió la construcción de espacios de autonomía, antipoder y prefiguración por fuera de las instituciones estatales, el hegemonismo apostó por la disputa del Estado como terreno de cristalización de relaciones de fuerza y construcción de hegemonía. A partir de una reconstrucción de sus fundamentos teóricos y políticos, el capítulo muestra de qué forma esta controversia remite a interrogantes históricas más amplias sobre la naturaleza del Estado, su autonomía relativa y su papel en los procesos de emancipación. En este sentido, al igual que el trabajo de Marina Kabat sobre las estrategias de las izquierdas frente a los gobiernos nacional-populares de la primera mitad del siglo XX, el texto permite observar la persistencia de un problema estratégico que atraviesa distintas generaciones de proyectos transformadores: cómo relacionarse con el Estado sin renunciar a la construcción de una alternativa anticapitalista.

En *Trabajo migrante (re)productivo: hacia una economía política feminista de(s)colonial,* Ana María Miranda sostiene que la actual crisis global de los cuidados y la feminización de la migración requieren una reconceptualización de la economía política feminista marxista desde los aportes de los feminismos de(s)coloniales y poscoloniales. A partir del análisis de las cadenas globales de cuidados y de las experiencias de mujeres migrantes racializadas, mues-

tra que el trabajo doméstico y de cuidados constituye un espacio donde convergen explotación capitalista, colonialidad, racialización y desigualdades de género, pero también donde emergen formas de organización, solidaridad y resistencia transnacional. De este modo, la autora propone situar las experiencias corporales, afectivas y políticas de las trabajadoras migrantes en el centro del análisis para comprender la reproducción social contemporánea y pensar alternativas emancipatorias orientadas a la justicia social y la reproducción de la vida.

Por último el capítulo *Enseñanzas gramscianas para el análisis del fascismo del siglo XXI. El caso de Javier Milei en Argentina*, Nuria Giniger y Cinthia Wanschelbaum recuperan la obra de Antonio Gramsci para reflexionar sobre las características que asume el fascismo en el contexto contemporáneo. A partir de una reconstrucción de los análisis que el pensador italiano desarrolló frente al ascenso de Mussolini y del fascismo histórico, las autoras sostienen la necesidad de volver a una lectura revolucionaria de Gramsci, cuestionando aquellas interpretaciones que tendieron a reducir su pensamiento a una teoría del consenso o de la democracia liberal. Desde esta perspectiva, el gobierno de Javier Milei es analizado como expresión de una nueva ofensiva de las derechas en un escenario marcado por la crisis del neoliberalismo, las transformaciones del orden mundial y las dificultades de las fuerzas populares para proyectar alternativas de alcance histórico. Más que establecer una equivalencia mecánica entre el fascismo del siglo XX y las experiencias actuales, el capítulo indaga en las condiciones que favorecen su emergencia, las formas mediante las cuales construye adhesión y consenso, y los desafíos políticos que ello plantea para las fuerzas anticapitalistas. En este sentido, el texto recupera un problema que atraviesa distintos capítulos de esta obra: la necesidad de comprender las transformaciones contemporáneas del capitalismo para reconstruir proyectos emancipatorios capaces de disputar la dirección política y cultural de la sociedad.

Bibliografía

Aglietta, Michel (1986). *Regulación y crisis del capitalismo. La experiencia de Estados Unidos* (3.ª ed.). Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Bell, Daniel (1976). *El advenimiento de la sociedad post-industrial. Un intento de prognosis social*. Madrid: Alianza Editorial.

Bauman, Zygmunt (2023). *Modernidad líquida*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Castells, Manuel (1998). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. II: El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial.

Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: Ediciones Era.

Federal Statistical Office of Germany (Destatis) (2025, 12 de diciembre). *Internet use 2025: 26% of the world's population are offline*. Recuperado de https://www.destatis.de/EN/Themes/Countries-Regions/International-Statistics/Data-Topic/Science-Research-Digital/InternetUse.html

Foa, Roberto Stefan; Klassen, Andrew; Slade, Micheal; Rand, Alex y Collins, Rosie (2020). *The Global Satisfaction with Democracy Report 2020*. Cambridge: Centre for the Future of Democracy.

Foucault, Michel (2019). *Microfísica del poder*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2012). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

Harvey, David (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Holloway, John (2016). *La tormenta. Crisis, deuda, revolución y esperanza. Una respuesta al desafío zapatista*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones.

Jameson, Fredric (1990). "Cognitive Mapping". En Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of*

Culture (pp. 347-360). Urbana: University of Illinois Press.
Kurz, Robert (2016). *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Marat.
Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
Melucci, Alberto (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. Ciudad de México: El Colegio de México.
Mounk, Yascha (2018). *El pueblo contra la democracia. Por qué nuestra libertad está en peligro y cómo salvarla*. Barcelona: Paidós.
Offe, Claus (1994). *Contradicciones en el Estado del bienestar*. Madrid: Alianza Editorial.
Pew Research Center (2024). *Representative democracy remains a popular ideal, but people around the world are critical of how it's working*. Washington, D. C.: Pew Research Center.
Przeworski, Adam (2022). *Las crisis de la democracia. ¿Adónde puede llevarnos el desgaste institucional y la polarización?* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
Touraine, Alain (2006). "Los movimientos sociales". *Revista Colombiana de Sociología*, (27), 255-278.
Streeck, Wolfgang (2016). *Comprando tiempo. La crisis pospuesta del capitalismo democrático*. Buenos Aires: Katz Editores.
Streeck, Wolfgang (2017). *¿Cómo terminará el capitalismo?* Madrid: Traficantes de Sueños.
Wallerstein, Immanuel (2016). *La crisis estructural del capitalismo*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.

Parte I.
Problemas teóricos para una crítica de la modernidad capitalista

Pensamiento crítico, teoría estatal y marxismo abigarrado en René Zavaleta Mercado

Hernán Ouviña

> "No es una exageración escribir que la difusión de las discusiones estatales es una verdadera medida del grado de proximidad de una clase con relación al poder"
> René Zavaleta

Puede resultar paradójico que, a pesar de constituir una referencia ineludible tanto en torno a su esplendor teórico como para (re)pensar desde una perspectiva crítica el itinerario del marxismo latinoamericano, la figura de René Zavaleta Mercado (1937-1984) se encuentre prácticamente ausente en la mayoría de los libros y documentos que refieren a esta variopinta constelación. Sin embargo, su espectro sobrevuela buena parte de las experiencias más emblemáticas de construcción política surgidas en nuestro continente, y el corpus interpretativo que llegó a condensar en su inconclusa obra resulta de una potencialidad casi inigualable al momento de intentar analizar estos procesos y su contradictorio vínculo con las luchas populares y con lo estatal.

Quizás esta ambigua presencia *espectral* se deba a que a lo largo de su búsqueda intelectual, Zavaleta supo tomar distancia de

los dos flagelos —o tendencias opuestas pero coincidentes— que al decir de Michael Lowy (1980) desde un comienzo signaron el derrotero del pensamiento político y filosófico en nuestro continente. Por un lado, el *exotismo*, que absolutizaba la especificidad de América Latina (su cultura, su historia, su estructura social, etc.) acabando por enjuiciar al propio marxismo como doctrina exclusivamente foránea; por el otro, el *europeísmo*, que tendía a trasladar mecánicamente —y sobre la base de una concepción unilineal de la historia— a esta realidad los modelos de desarrollo económico y social occidentales en su "evolución" histórica, intentando encontrar de cada aspecto de la realidad europea su equivalente en Latinoamérica.

Parafraseando a José Carlos Mariátegui, podemos decir que más que un *itinerario* preconcebido o una Filosofía de la Historia, para Zavaleta el marxismo —en tanto filosofía de la praxis— constituía una frágil *brújula* para orientar el análisis y la transformación de nuestro continente desde una óptica propia y original. Así pues, un rasgo de honestidad intelectual era reconocer sin tapujos el "hueco" teórico existente en las reflexiones de Marx y Engels alrededor de Nuestra América. Menosprecio o indiferencia son los adjetivos que utiliza, por ejemplo, José Aricó (1983) para dar cuenta del vínculo que establecieron los fundadores del materialismo histórico frente a la naturaleza *específica* de las sociedades latinoamericanas. Su carácter "atípico" era visto por ellos como transitorio; coyuntural desvío respecto del derrotero inevitable delineado a partir del "modelo clásico" descripto en *El Capital*.[1] Y

1 En el Prólogo a su segunda edición, Marx llegó a expresar por ejemplo que "el país industrialmente más desarrollado no hace más que mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro" (Marx, 2002). Quizás sea este uno de los párrafos al que aludió Gramsci al caracterizar a la revolución rusa de 1917 como una "revolución contra El Capital", denunciando que el libro escrito por Marx contenía "algunas incrustaciones positivistas" que hicieron posible una lectura etapista y bur-

si bien existen textos y borradores redactados por ambos en sus respectivos períodos de madurez que resultan un notable aporte para entender ciertas sociedades de la periferia capitalista, tales como los materiales escritos en torno al problema irlandés o a la comuna rural rusa (Marx y Engels, 1979 y 1980), no suplen la necesidad de edificar un pensamiento anticapitalista y emancipatorio de raigambre autónoma que pueda dar cuenta de los problemas y desafíos presentes en nuestro continente, sin acudir —por más herético y "revolucionario" que se nos presente— a modelo enlatado alguno.

De ahí que, a contrapelo de aquellos dos vicios invariantes de muchas izquierdas durante el siglo XX, Zavaleta haya intentado generar una confluencia creativa entre pensamiento crítico y realidad latinoamericana, postulando que si bien el marxismo nunca ha producido una revolución en estas tierras, sí ha cumplido un rol descollante como acicate de ella en aquellos casos en que *supo leer en cada historia nacional la formación o génesis subterránea de un cambio social radical* (Zavaleta, 1989, p. 159). Generando un aporte a la configuración de una praxis genuinamente enraizada, que al decir de José Carlos Mariátegui no fuera "calco ni copia".

Sin duda el análisis de nuestra realidad amerita despojarse de la matriz colonial que, desde los tiempos de la conquista, subsume toda reflexión a la óptica occidental europea, porque como gustaba decir Zavaleta, *lo concreto y lo específico es la manera de ocurrir de los hechos sociales*. De ahí que no se resguarde al marxismo generalizando su uso, sino haciendo explícito sus márgenes de aplicabilidad (Tapia, 2002b). En este sentido, para él la labor del pensamiento crítico radica en realizar un constante ejercicio de

guesa del cambio social en aquel país. Para un contrapunto con este tipo de interpretaciones dogmáticas de la obra de Marx, vale la pena analizar el intercambio epistolar que éste realiza en sus últimos años de vida con diversos populistas rusos, incluido en Shanin (1990).

traducción y recreación del marxismo que permita dar cuenta de sus límites en tanto "modelo de regularidad", sobre la base de la dimensión propiamente local que supone una síntesis específica, imposible de universalizarse en términos de leyes y teorías suprahistóricas.

Atendiendo a estos dilemas y desafíos, el presente artículo busca precisamente reconstruir y exponer ciertas ideas e hipótesis formuladas por René Zavaleta Mercado en torno a la realidad latinoamericana y al abigarrado territorio boliviano. Nos proponemos revisitar los núcleos centrales de su pensamiento teórico-político, atendiendo a la original recreación del marxismo que efectúa durante su itinerario vital y haciendo hincapié en sus análisis centrados en la especificidad histórica y las particularidades de la génesis y el devenir tanto de las sociedades como de los Estados en nuestro continente.

Nuestra exposición estará estructurada a partir de tres grandes momentos o fases de su derrotero biográfico e intelectual, definidos como mojones teórico-políticos que pueden ser leídos en la clave de verdaderos "centros de anudamiento" de sus reflexiones e hipótesis. Ordenamos su obra a partir de estos momentos-bisagra de relectura crítica y la actualización del marxismo que formula, deteniéndonos en sus principales conceptos e ideas-fuerza y en las conjeturas que subyacen a ellas, las cuales se centran en ciertas experiencias y procesos históricos situados que, a partir de un diálogo y una praxis por demás potente, le permiten a Zavaleta elaborar un conjunto de categorías innovadoras que consideramos contribuyen a enriquecer el pensamiento crítico latinoamericano, ligado a una vocación emancipatoria de reinvención de la praxis política.

De la Revolución Nacional al nacionalismo revolucionario

René Zavaleta Mercado nace en 1937 en Oruro, una hermosa ciudad boliviana caracterizada históricamente por su fuerte ligazón a los grandes centros mineros de la región andina[2]. Hacía solo dos años que había finalizado la cruenta guerra del Chaco, en la cual Bolivia resultó derrotada por Paraguay. Durante 1954, a la temprana edad de 16 años, publica sus primeros artículos periodísticos, entre los que cabe mencionar "El porvenir de América y su papel en la elaboración de una nueva humanidad", que en su propio título deja traslucir un profundo interés por el destino de nuestro continente (Zavaleta, 2015a, p. 36). Si "el alma de Europa está cansada", por contraste, dirá que América "tiende a crear algo propio en un ansia volcánica de creación", a partir de la búsqueda de su peculiaridad, esto es, "las potencias originales de nuestra condición" (Zavaleta, 2015a, p. 39).

En su serpenteante itinerario biográfico-intelectual será este el momento a partir del cual comience a abrazar, poco a poco, en la clave que proponemos a modo de ordenamiento, el *nacionalismo revolucionario* como tendencia ideológico-política, inicialmente desde una perspectiva que algunos autores han denominado "culturalismo telúrico", debido al rol sustancial que otorga a las elites culturales como fuerza motriz de la redención histórica de las naciones oprimidas.[3]

---

2 Para una reconstrucción detallada de su itinerario biográfico, véase Luis Antezana (1991), Mauricio Gil (1994), Luis Tapia (2002b), Hernán Ouviña (2010 y 2016) y Diego Giller (2022).

3 Es interesante mencionar a ésta como una de las tantas "afinidades electivas" de René Zavaleta con respecto al pensamiento del joven Gramsci, quien profundamente influenciado por la corriente vitalista de Giovani Gentile y Benedetto Croce, otorgará un rol similar al elemento cultural en el devenir histórico.

En los años sucesivos se dedicará a estudiar derecho, abocándose simultáneamente a la actividad periodística en diferentes medios nacionales y extranjeros. Entre ellos, se destaca *La Mañana*, un cotidiano uruguayo donde trabajará como redactor durante dos años (de fines de 1956 a fines de 1958). En diciembre de 1959 publica su primer folleto, bajo el título de *El asalto porista*, donde compila diferentes artículos de prensa escritos en el diario *La Nación* —órgano del MNR, dirigido en ese entonces por Augusto Céspedes— en los que fustiga al trotskista Partido Obrero Revolucionario y a su máximo líder, Guillermo Lora. Aquí Bolivia es definida como un "país semicolonial y subdesarrollado, de soberanía imperfecta y disminuida", acorralado y "semiexistente a causa de la despersonalización impuesta por la invasión que dura cuatrocientos años", donde la dicotomía clave se expresa en "la lucha de las clases nacionales contra el imperialismo" (Zavaleta, 2011, p. 54).

Su actividad intelectual no le impedirá desempeñarse como Agregado Cultural de la Embajada de Bolivia en Uruguay (1958-1960) y Diputado Nacional en representación por Oruro (1962-1963). En 1963 publica su primer libro, *Estado nacional o pueblo de pastores. El imperialismo y el Desarrollo Fisiocrático*, que condensa una serie de conferencias y discursos. Aunque breve, en él aborda por primera vez de forma profunda dos temáticas que lo acompañarán como la sombra al cuerpo a lo largo de su vida: el problema del Estado y el desfasaje o carácter "rezagado" y "adelantado" que conjuga Bolivia (y que más tarde, como veremos, denominará abigarramiento). "Bolivia es a la vez una nación extraordinariamente atrasada pero ya integrante, desde hace unos setenta años, del sistema capitalista mundial. Es, además, una semicolonia que desde 1952 trata de realizar su propio Estado nacional", lanza en sus páginas iniciales (Zavaleta, 2011, p. 60).

En efecto, ya en este libro aparece la necesidad de diferenciar el devenir de los Estados en Europa del acontecido en América Latina, sobre todo en un país "proletario" o "marginal" como Bolivia.

Si en Europa el Estado nacional representó el fin del dominio territorial de los feudos y la configuración de la gran industria hasta rematar en la expansión hacia otras latitudes a través de políticas coloniales e imperialistas, "la realización del Estado Nacional en la semicolonia representa la liquidación de la fase más alta del Estado Nacional del país opresor, que es el imperialismo". Y es que, según su lectura, el obstáculo formidable que frustraba "la realización de la soberanía del Estado boliviano" era el llamado "Superestado minero", un caricato o semiforma estatal que como dirá en otro de sus textos contemporáneos, "se fundamentaba en la única parte del país cuyas relaciones de producción eran ya modernas, que era la minería" (Zavaleta, 2011, p. 115).

En última instancia, en este momento de su reflexión la dicotomía en Bolivia se sintetiza "entre la república de pastores y el Estado Nacional, realizado y dueño de sí mismo", lo que supone —saltando etapas intermedias— construir además una industria pesada que garantice la soberanía económica y política, siendo este Estado "un instrumento para crear un tipo de sociedad que, sin duda, tendrá que ser propiamente socialista" (Zavaleta, 2011, p. 74). Ya, tempranamente, Zavaleta desecha el "camino capitalista" como vía para conquistar tanto la soberanía como la propia nacionalidad boliviana, por lo que concluye que no hay posibilidad alguna de "tercerismo" en la discusión histórica: "Nuestra Revolución debe marchar hacia el socialismo o no es Revolución. Pero elegimos la marcha hacia el socialismo por nuestro propio camino" (...) asumiendo que "la existencia nacional no puede realizarse sino dentro de un socialismo latinoamericano" (Zavaleta, 2011, p. 78).

En 1964, durante la última etapa del gobierno del MNR encabezado por Paz Estenssoro, será nombrado ministro de minas y petróleo, y saldrá a la luz *La Revolución Boliviana y la cuestión del poder*, libro donde realiza un balance de la Revolución de 1952, a la que define como "el *factum* presente de nuestras vidas". Más allá de las tendencias y posicionamientos de los diversos sectores polí-

ticos del país, dirá, todos en él "se definen con relación a un punto grueso y total de referencia que es la Revolución Nacional" (Zavaleta, 2011, p. 101). Podríamos plantear como hipótesis que esta obsesión y centro de gravedad —la Revolución del '52 — es otra de las invariantes que estructuran el pensamiento y las cavilaciones teórico-políticas zavaletianas hasta sus últimos días de vida. Como vimos, el horizonte al que aspira —aún en el ala izquierda del MNR— es superar el estatus de semicolonia y poder construir "un Estado moderno de tipo industrial" con "las clases nacionales del frente revolucionario" (Zavaleta, 2011, p. 120). Contra lo que caracteriza como "partidos alienados" (entre ellos al Partido Comunista y el POR trotskista), aboga por los "intereses de la nacionalidad" e insiste en que en Bolivia no existe "otra revolución que la que ha hecho el MNR. Esta es la única y frente a ella solo existe la contrarrevolución" (Zavaleta, 2011, p. 115).

Tras el golpe de Estado en noviembre de aquel mismo año, decide exiliarse en Montevideo, donde se vuelca nuevamente a la producción periodística e intelectual, publicando en 1967 su primer libro renombrado: *Bolivia: el desarrollo de la conciencia nacional*. A partir de una radicalización de su pensamiento nacionalista, en él plantea la necesidad de distinguir entre la "nación fáctica" y la "nación para sí", momento en el cual acudiendo al socialismo deja de ser un simple dato de la realidad y se elige a sí misma. Si la alienación prefiere "hablar de revolución mundial o de civilización occidental y no de la lucha de la nación por ser efectivamente nación", se trata de *dejar de sufrir la historia y comenzar a hacerla* (Zavaleta, 2011, p. 124). Los enemigos a combatir son por cierto los latifundistas y el gran capitalismo minero, vinculados orgánicamente con el imperialismo, y definidos no solamente como clases opresoras sino también "extranjeras". En efecto, "por su origen, por sus intereses, por sus supuestos mentales, la oligarquía boliviana fue siempre ajena en todo a la carne y el hueso de las referencias culturales de la nación" (Zavaleta, 2011, p. 151).

En este libro también se explicita el contraste entre Bolivia y Chile, sobre el que volverá en más de una ocasión en sus textos posteriores. Si la oligarquía chilena resulta "adusta, astuta y específica", creadora de un Estado oligárquico que logra realizar las formas del Estado nacional liberal, con ideas bien claras acerca de los intereses de lo que consideran debe ser la patria, en las antípodas, la boliviana "no sirvió ni siquiera como oligarquía y hasta hoy sido lo que podríamos llamar una oligarquía birlocha, aprisionada por su propia sensualidad, adormecida en su falta de sentido de la historia", sin ningún tipo de "vigor", a tal punto que "representa en lo nacional a los intereses extranjeros" (Zavaleta, 2011, p. 132 y 140). Los sentimientos antibolivianos de la oligarquía, concluirá, "provienen de una vieja alienación cuyo punto de partida son los propios conquistadores. El indio, al que no pude aniquilar, era para el español el recuerdo de su pecado, noción cristiana (...) que estaban muy asentada en los supuestos culturales con que vino" (Zavaleta, 2011, p. 143).

Aun cuando se deje traslucir una matriz nacionalista en sus reflexiones y conjeturas, se encargará de aclarar que "el nacionalismo sin el concepto de lucha de clases no sería sino otra forma de alienación" (Zavaleta, 2011, p. 158). Partir del análisis de los hechos concretos, que por lo general "resultan complejos y mutivalentes", desalienar la historia entera de Bolivia a contramano de "la falsa consigna de la unidad nacional *in abstracto*" que postula la oligarquía, superar el lastre de una "semiforma estatal" o "desnutrido remedo de Estado", son tareas urgentes según él del pensamiento crítico y de una praxis colectiva que, si bien tienen como horizonte la construcción del socialismo (el cual más que una elección, es un *fatum* o requisito existencial), no debe renegar de la reconquista de la propia identidad en tanto pueblo (Zavaleta, 2011, p. 203).

Entre Rusia y América Latina: traducción y excepcionalidad de la dualidad de poderes

Si bien resulta difícil establecer en qué momento se produce un cambio o mutación de piel en el itinerario intelectual de René Zavaleta Mercado, desde comienzos de 1970 cabe hablar de una segunda estación, ligada a un *marxismo ortodoxo* sumamente original y curioso, que no dejará de ser molesto para el pensamiento de la izquierda más dogmática de aquel entonces, en especial la estalinista. Quizás no sea del todo errado calificarlo como un personaje heterodoxo que produce y habita en los márgenes internos de la ortodoxia.

La frustrada incursión guerrillera de Ñancahuazú liderada por Ernesto "Che" Guevara llevará a la radicalización de sectores medios, en particular aquellos vinculados con la Universidad. Este influjo se hará sentir en ciertos artículos producidos por Zavaleta, donde las categorías y el lenguaje marxista cobran mayor centralidad. Así, entre 1969 y 1971, redactará una serie de escritos en torno a las iniciativas del "Che" en Bolivia, que evidencian su simpatía —si bien teñida de agudas críticas— con aquella cercenada experiencia del ELN.

Será en esta coyuntura en la que redacte y culmine un libro que, sin embargo, permanecerá inédito hasta los años noventa. Titulado *La caída del MNR y la conjuración de noviembre*, está fechado en Oxford (Gran Bretaña) en marzo de 1970, donde Zavaleta pasó una temporada como investigador invitado, y resulta un documento en el que, además de analizar los pormenores del golpe militar de Barrientos que derroca a Paz Estensoro en 1964, vuelve una vez más sobre aquello que constituye una de sus mayores obsesiones, casi al límite de la neurosis: el poder dual. Desmarcándose de aquellas lecturas que buscaban aplicar mecánicamente la teoría generada en torno a este tipo de poder en territorio ruso, lanzará una hipótesis provocativa que será parte de su corpus irreverente:

"la desviación es casi la forma normal de la aplicación de una doctrina" (Zavaleta, 2011, p. 240).

En el prólogo a este volumen de más de cien páginas, traerá a colación a Marx quien supo decir que "los franceses tienen la cabeza política, los ingleses la cabeza económica y los alemanes la cabeza teórica", para afirmar que "como Francia entonces, Bolivia es ahora, para la América Latina al menos, la política; no un país con mucha política sino la política misma. Es un país completamente atrasado, pero está viviendo o ha vivido, políticamente, una etapa clásica y se diría que en este sentido las cosas suceden claramente en Bolivia y oscuramente en los demás países" (Zavaleta, 2011, p. 217). La Revolución de abril de 1952 —y lo que ella inaugura— será definida por él como "democrática, policlasista y nacional, agraria y antiimperialista", que "constituyó sin duda, hasta el advenimiento de la Revolución Cubana, el movimiento más izquierdista que había conocido la América Latina" (Zavaleta, 2011, p. 244). En el libro despuntan alusiones y referencias a Lenin, Trotsky, Althusser y Gramsci, pero también a figuras autóctonas como Guillermo Lora, Ernesto Ayala Mercado y Juan Lechín, inscribiéndolas en los vaivenes de la lucha de clases en Bolivia, que terminaron conduciendo a la pérdida obrera del poder. Como sentencia y apotegma premonitoria, en la página final de este inédito postula que "cuando el poder se vacía de clases, es lógica que lo llene la derecha" (Zavaleta, 2011, p. 331).

Teniendo como centro de gravedad explicativa esa misma lucha de clases, Zavaleta vive de ahí en más una fase sumamente prolífica de producción teórica, en contacto directo con grandes procesos revolucionarios surgidos en América Latina, como son el Chile de Salvador Allende y la Unidad Popular (donde habita entre 1971 y 1973) y la Bolivia de la Asamblea Popular, ambos truncados por cruentos golpes de Estado que lo obligan a exiliarse en territorio mexicano, esta vez asumiendo, sin saberlo, un camino de no retorno. De la interpretación rigurosa de aquellas experiencias

anómalas de construcción socialista, ensayadas en los primeros años de la década del setenta, saldrá a la luz en 1974 el libro *El poder dual*, en donde a partir de la recuperación crítica de las enseñanzas de Lenin y Trotsky alrededor de la situación de "dualidad de poderes", analiza las similitudes y diferencias entre ambos proyectos políticos. También durante este año y 1975 se pregunta por las posibilidades de un conocimiento científico en una sociedad "atrasada", recuperando para ello el pensamiento del joven Lukacs, para quien el proletariado cuenta con un punto de vista que le permite, por su condición social específica, explotar con mayor capacidad el horizonte de visibilidad disponible. Artículos como "Movimiento obrero y ciencia social" o "Clase y conocimiento" esbozan de forma magistral este planteo, que postula a la crisis de toda formación social como una escuela de (auto)conocimiento integral.

René Zavaleta escribió el ensayo *El poder dual* durante lo que podemos caracterizar como su segundo momento teórico, que sobre la base de una dialéctica del cambio recupera y la vez niega y supera sus reflexiones e ideas-fuerza precedentes. Por lo tanto, este libro es uno de sus mayores aportes interpretativos desde un marxismo de raigambre clásica, aunque tendiente a su recreación bajo un prisma crítico-creativo. La escritura de este material estuvo condicionada por la agitada coyuntura política que se vivió entre 1969 y 1973 en Chile y Bolivia, de manera tal que —como relata Horst Grebe López en el prólogo a la tercera edición de esta obra en el país andino— "representa una fase de tránsito intelectual y político, donde se salda cuentas con la militancia previa en el MNR y se preparan las bases para la posterior afiliación al Partido Comunista de Bolivia" (Grebe López, 1987, p. 16). Su eje es, por lo tanto, el estar adherido a esta inusitada realidad latinoamericana en curso, signada por una fase ascendente de la lucha de clases, que encuentra a Zavaleta analizando de cerca los procesos de configuración de sujetos políticos encarnados, por un lado, en la revolución de 1952 y en la práctica de la Asamblea Popular de 1971 en

el país andino, y, por el otro, en el triunfo de la Unidad Popular en 1970 en Chile.

Lo interesante del ejercicio teórico que realiza es que, si bien recupera los debates clásicos en torno a la dualidad de poderes generados en Rusia, lejos de intentar encontrar equivalencias y utilizar mecánicamente las reflexiones de Lenin y Trotsky a estas experiencias, apunta a dar cuenta de sus respectivas particularidades y diferencias, delimitando qué hay de específico e irreductible en ellas. Esto lo distancia de intérpretes del marxismo que —como el trotskista boliviano Guillermo Lora— tienden a la aplicación del materialismo histórico más que a desarrollarlo teóricamente (Tapia, 2002b).

A partir del análisis de las reflexiones de Lenin y Trotsky[4], Zavaleta retoma las características distintivas de toda situación de dualidad de poderes, a saber: el hecho de ser una fase transitoria por definición, que supone la emergencia —en el marco de un proceso revolucionario— de dos poderes antagónicos y con vocación estatal (uno de carácter principal, el otro embrionario y surgido desde abajo a partir de la iniciativa de las masas), alternativos e incompatibles entre sí, donde lo que debía producirse sucesivamente en términos temporales (revolución democrático-burguesa primero, revolución socialista tiempo después), acontece de una manera paralela, generando por lo tanto una dinámica de contemporaneidad cualitativa de la anterior y lo posterior (Zavaleta, 2011, 378-379).

No obstante, cabe aclarar que lejos de pensar como idénticas las conjeturas de los líderes de la revolución rusa, Zavaleta intenta dar cuenta de sus contrastes. De ahí que, rescatando el planteo

4 Véanse los textos "Las tesis de abril" y "La dualidad de poderes", redactados en la convulsionada coyuntura de 1917 por Lenin (1981), y el capítulo "La dualidad de poderes" de *Historia de la Revolución Rusa*, escrito en 1930 por Trotsky (1985).

de Gramsci en sus notas carcelarias (donde describe a "Bronstein" como cosmopolita, es decir, superficialmente nacional, por contraste a "Ilich", quien era en cambio profundamente nacional), postule que mientras para Trotsky la dualidad de poderes constituye una inevitable ley social transtemporal que no se vincula a ningún tipo específico de revolución, sino que es propio de todo "episodio característico de la lucha entre dos regímenes", para Lenin resulta un hecho anómalo y excepcional, producto de la especificidad de la realidad rusa y "sin precedentes en la historia" (Zavaleta, 2011, p. 380).

Según Zavaleta, el meollo de la diferencia entre ambos se sitúa en "la especificidad o localismo de Lenin y el alocalismo y universalidad de Trotsky en cuando a sus visiones acerca de la dualidad de poderes", que él define respectivamente como la lógica del *lugar* (que remite a la peculiaridad de la historia de cada sociedad) y la del *mundo* (lo comparable de la historia a escala planetaria). Cierto es que las situaciones en la realidad concreta son más complejas e impuras de lo que puede caber en una frase. No obstante, frente a estas dos maneras de interpretar e intentar transformar una sociedad específica, para el autor de *El poder dual* "la lógica del lugar suele derrotar a la lógica del mundo" (Zavaleta, 2011, p. 389). Con esta contundente expresión pretende afirmar la necesidad de explicar los rasgos distintivos de las sociedades latinoamericanas (en este caso la boliviana y la chilena) sin desechar la teorización más general presente en los clásicos del marxismo, aunque sí poniendo en cuestión las lecturas ortodoxas que subsumen la historia viva y única de cada sociedad al patrón mundial del sistema capitalista que las condiciona, licuando de esta forma todo rasgo distintivo o devenir interno. "Son los que no conocen la historia los que se aficionan a los modelos puros", arriesga.

Frente a esta tentación, Zavaleta propondrá en sus sucesivos textos relativizar los márgenes de validez de lo que denomina "modelo de regularidad". El conocimiento de aquello que se pretende

transformar requerirá por lo tanto de un complejo proceso de apropiación crítica o "nacionalización" del marxismo en función de la lógica de lugar, es decir, del territorio específico en el cual se lucha. Este mismo ejercicio sugirieron, a su modo, tanto Gramsci como Mariátegui al plantear la necesidad de *traducir* y adecuar (o "aclimatar", en palabras del Amauta peruano) la estrategia global formulada por el bolchevismo o la Internacional Comunista, durante la primera mitad de la década del veinte, a la realidad específica de cada sociedad y región, encontrando equivalentes sin omitir particularidades ni desestimar elementos novedosos. El inconcluso estudio sobre *La cuestión meridional* (Gramsci, 2002) y los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Mariátegui, 1974), bien pueden ser leídos como originales respuestas, en Italia y Perú respectivamente, a este desafío teórico-político que Zavaleta define como "producción de conocimiento local".

De manera análoga, en su libro *El poder dual* intenta pensar las experiencias bolivianas y la chilena no en tanto réplica autóctona de la situación vivida en Rusia en 1917, sino bajo el prisma de la emergencia y configuración específica de los sujetos políticos y la "ecuación particular" entre Estado y sociedad que cada país supone, aunque sin aislarlo de la coyuntura continental y mundial. Lo que expresaron ambas situaciones revolucionarias fue más bien el *germen* de un poder dual, sin que éste llegue a desarrollarse en los términos de una fase, por definición transitoria, de constitución de un poder diferenciado y antagónico al del Estado capitalista. En efecto, si en el '52 se había logrado destruir al ejército (verdadera "síntesis" del Estado, al decir de Zavaleta) pero tendió a predominar la ideología burguesa en el seno de la clase obrera boliviana, durante 1971 ocurrió algo inverso: la enorme potencialidad de irradiación de la hegemonía proletaria y del programa que encarnaba la Asamblea Popular, tropezó con el poder del brazo armado del Estado.

En ambos casos, lo que existió fue un *esbozo* y no la figura misma de poder dual. En cuanto al Chile de la Unidad Popular (que

combina la paradoja de un armazón estatal altamente desarrollado con una formación económica endeble y subdesarrollada), lo que acontece en buena medida tiene lugar dentro de la estructura legal del Estado (coexistencia y tensión entre dos fuerzas beligerantes a su interior) y no por fuera de ella, más allá de la importancia tenida por los incipientes cordones industriales y los comandos comunales.

Esta lectura crítica no le impedirá aventurar, en un "Posfacio" escrito tras el golpe de Pinochet, que "la cuestión del fracaso-éxito del sistema político de Allende se continúa en una obra de magnitud más ancha y compleja. A saber, la de si el proyecto socialista puede desarrollarse de un modo completamente externo a la democracia burguesa, es decir, a la sociedad burguesa desarrollada en su forma moderna", concluyendo que sin un grado de internidad con relación a ella —léase, en tanto parte integrante y a la vez negación de esta sociedad— resulta imposible siquiera pensar en la organización de las y los trabajadores como clase antagónica. Zavaleta da el ejemplo de los sindicatos e incluso del partido político, entidades características del desarrollo de la propia democracia burguesa.

Pero simultáneamente, una de las enseñanzas principales de estos procesos latinoamericanos truncos es la necesidad de apuntar a lo que Zavaleta definirá como "acumulación en el seno de la clase", en donde al calor de la construcción de una correlación de fuerzas cada vez más favorable, las clases y sectores subalternos vayan conquistando una creciente autonomía ideológica y política (el "espíritu de escisión" del que hablaba Gramsci) respecto de la burguesía y el Estado que es garante de sus privilegios. En suma: todo movimiento revolucionario deberá cabalgar sobre la dialéctica que se despliega en este proceso contradictorio condensado por un lado en luchas por reformas cotidianas y, por el otro, en una estrategia de radical cambio global que las oriente, de forma tal de ser lo suficientemente interno a la realidad que se pretende trans-

formar de raíz, y "lo suficientemente externo [a ella] como para dejar de pertenecerle" (Zavaleta, 2011, p. 518).

A pesar de su tremenda lucidez y contundencia teórico-política, tanto en *El poder dual* como en otros textos contemporáneos o inmediatamente posteriores, el marxismo que despunta contempla algunas aseveraciones y conceptos que se emparentan con cierta tradición dogmática de la izquierda. Consideramos que en ellos convive una vocación de enorme irreverencia y audacia intelectual, con algunos trazos y resabios propios de un materialismo histórico cercano a las versiones clásicas del llamado marxismo-leninismo.[5] Esto lo lleva, por ejemplo, a afirmar la infalibilidad del partido como depositario del saber científico y única instancia organizativa y de concientización de la clase obrera, así como el postular que "para el proletariado, la posición natural es la de dirigir al frente de clases oprimidas", subestimando el papel histórico del campesinado y de los pueblos indígenas[6] en la región, o el expresar que "la dictadura del proletariado es el partido convertido en Estado" (Zavaleta, 2011, 425).

Hacia un marxismo abigarrado: la "anomalía" latinoamericana como regla

Acaso no sea del todo errado postular que la salida de René Zavaleta de territorio chileno —producto del golpe de Estado del 11

5 Esto ha llevado a intérpretes como Luis Tapia a plantear que, si bien en este período de la obra de Zavaleta la centralidad proletaria y el análisis clasista son el eje estructurador, de todas maneras, se articula con otras dimensiones, como la nacional, por lo que no constituye un centro de exclusión y reducción (Tapia, 2002b, p. 13).

6 A pesar de lo cual, llegará a reconocer y lamentarse que en Bolivia "los únicos muertos de los que se lleva estadística (…) es de los que no son indios" (Zavaleta, 2011, p. 686).

de septiembre de 1973— y su arribo a México junto a su familia, haya abierto un tercer e inconcluso período en su derrotero intelectual. En efecto, será a partir de la segunda mitad de los años '70 que la matriz teórico-política de Zavaleta pase lentamente del eje Marx-Lenin al par Marx-Gramsci, aunque es cierto que el espectro del revolucionario ruso seguirá acompañando sus reflexiones críticas hasta el último de sus días. Y es que, si bien la búsqueda de un *marxismo latinoamericano original* ya era una inquietud presente en sus momentos anteriores, aquí esa vocación asume contornos más definidos y sugerentes. Este proceso de apropiación, traducción y recreación crítica de las mejores corrientes del marxismo occidental (Lukacs, Gramsci, Bloch, Althusser, Marcuse, Poulantzas, Miliband, Thompson, y Holloway, por nombrar solo los más relevantes), encuentra a Zavaleta en una ardua polémica — no exenta de diálogos enriquecedores y aprendizaje mutuo— con las tradiciones teóricas gestadas desde nuestra realidad latinoamericana, como el desarrollismo, la teoría de la dependencia y el emergente indianismo, lo que redunda en una genuina "nacionalización" del marxismo.

Su estancia en México le permite abocarse a la difusión del pensamiento crítico, irradiando sus reflexiones más allá de esta tierra que lo acoge. Allí funda la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), de la cual es su primer director entre 1976 y 1980, dictando en ella y en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) diversos cursos y seminarios sobre la vigencia de Marx, en el marco de los que llega a delinear una concepción de la democracia en tanto autodeterminación de masas que escandalizaría a más de un politólogo. En 1984, teniendo solo 47 años, fallece en el país azteca. Dos años después, se publica en ese mismo territorio su inconcluso ensayo *Lo nacional-popular en Bolivia*, en el que se encontraba trabajando cuando lo asaltó de imprevisto la muerte.

Entre las temáticas a las que se aboca en los primeros años de su período mexicano se destacan el —siempre presente— problema

del Estado, el análisis de las dictaduras militares y regímenes de excepción que proliferan en ese entonces en el Cono sur (que darán lugar a una interesante y urgente polémica acerca de la pertinencia o no del uso de la categoría de "fascismo" para caracterizarlas) y la cuestión del margen del conocimiento en sociedades "atrasadas" como su Bolivia natal. Estas inquietudes van a estar presentes en artículos como "Clase y conocimiento", publicado en 1975, y en "Las luchas antiimperialistas en América Latina", "El fascismo y la América Latina" y "La burguesía incompleta", todos ellos de 1976. A su vez, su obsesión por reconstruir y comprender la historia boliviana da lugar a un extenso texto titulado "Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia (1932-1971)", que verá la luz tanto en una compilación a cargo de Pablo González Casanova como en formato de folleto independiente en 1977. Por su parte, en "Las formaciones aparentes en Marx", de 1978, se adentra en las complejas y variadas relaciones entre las superestructuras y la base económica de la sociedad, a partir de lo que Mauricio Gil define como "apotegma de la simultaneidad" (Gil, 2016, p. 86).

Respecto del primero de los temas abordados por Zavaleta, parte de reconocer que si bien en forma embrionaria y dispersa, el análisis de la génesis y configuración de los Estados había sido desarrollado por Marx y Engels en diversos textos, aunque por lo general enfocándose en la realidad de Europa occidental. Por ello se formula la siguiente interrogante: ¿qué ocurre con aquellas formaciones económico-sociales que, como la "latinoamericana", no cumplieron el ciclo que va —aunque contradictoriamente— del esclavismo al feudalismo y, de éste, hacia sociedades de tipo burguesas? Es evidente que las reflexiones de los padres del marxismo resultan cuanto menos insuficientes, en la medida en que la edificación de un aparato estatal de carácter nacional va a estar ligado, en particular en nuestra región, con guerras independentistas contra un poder colonial ejercido por dos potencias extranjeras —España y, en menor grado, Portugal— ambas en franca decadencia.

De ahí que un primer elemento a tener en cuenta sea el retraso socioeconómico producto del rol "asignado" a América Latina, por parte de los países industrializados, en la división internacional del trabajo. De acuerdo a Zavaleta, esta debilidad estructural —anclada en el fuerte condicionamiento del mercado mundial constituido— ha implicado que sea el Estado quien se hiciera cargo, en gran medida, del desarrollo capitalista y de la producción de una identidad colectiva. En este sentido, en su artículo "La burguesía incompleta" dirá que la conformación de clases sociales en términos nacionales no fue un proceso acabado como en Europa, por lo que en nuestro continente no puede considerarse al Estado una mera entidad "superestructural" tal como la define cierto marxismo esquemático, sino en tanto verdadera *fuerza productiva*, es decir, "como un elemento de atmósfera, de seguro y de compulsión al nivel de la base económica" (Zavaleta, 2013, p. 423). De ahí que concluya aseverando que

> La peor vulgarización es la que supone que el Estado puede existir sólo en la superestructura, como si se colgara al revés. Sin una acción extraeconómica, es decir, estatal de algún modo, es poco concebible la destrucción de las barreras que hay entre hombres y hombres, entre partes de un territorio sin embargo continuo (es decir, potencialmente 'nacional'), etc. Aquí tenemos un reverso de lo anterior: no la nación como asiento material del Estado nacional sino el Estado como constructor de la nación" (Zavaleta, 2013, p. 423).

En efecto, lejos de otorgarle un rol secundario y de simple "reflejo" del nivel de lo económico, le adjudica al Estado un papel central en la estructuración de nuestras sociedades, debido a que "las burguesías latinoamericanas no solo no se encontraron con esas condiciones resueltas *ex ante*, sino que no existían ellas mismas o existían como semillas. En gran medida, se puede decir que tuvie-

ron que ser construidas desde el hecho estatal" (Zavaleta, 2013, p. 423).

Más que grandes centros manufactureros e industriales, lo que se consolidaron fueron, al menos en el transcurrir del siglo XIX, sociedades con un claro predominio agrario, salvo escasas (y parciales) excepciones. Es por ello que la dependencia con respecto al capital extranjero, de la cual deriva el debilitamiento de la estructura económica, es esencial como eje problemático a los efectos de entender la diferencia entre los Estados "centrales" y los "periféricos". Tal como expresan —en la misma línea de Zavaleta— Pierre Salama y Gilberto Mathias, en los países subdesarrollados, "la aparición y extensión del modo de producción capitalista no han sido en general resultado del desarrollo de contradicciones internas. Ese modo de producción no ha surgido de las entrañas de la sociedad, sino que, de alguna manera, ha sido lanzado en paracaídas desde el exterior" (Salama y Mathias, 1986, p. 68). Como consecuencia de este proceso, la intervención estatal ha suplido, al menos en sus inicios, a la frágil iniciativa privada.[7]

Podríamos entonces afirmar que en nuestra región el Estado ha sido quien en buena medida determinó y estructuró a la propia sociedad en su etapa fundacional, aunque la determinación en última instancia haya corrido, a escala global, por parte del mercado mundialmente constituido.[8] Esto lleva a Zavaleta a replantear, en un plano más general, la relación entre la dimensión política y la económica en una clave más dinámica y dialéctica, de mutuo

7 Si bien esta especificidad es crucial, igualmente relevante es analizar la emergencia de los Estados en la región sin desligarla totalmente del conjunto de Estados-nación que componen al sistema inter-estatal, social y económico mundial.

8 Es importante aclarar que esta lectura no implica negar la centralidad de lo estatal en la configuración de las sociedades capitalistas en Europa occidental, como queda evidenciado, por ejemplo, en el capítulo XXIV de *El Capital*.

condicionamiento y estructuración, despojándonos de todo esquematismo simplón y concibiendo a la sociedad en los términos de una "totalidad orgánica". Tanto en el mencionado artículo sobre las formaciones aparentes en Marx como en un borrador titulado *Formas de operar del Estado en América Latina* realiza una interesante interpretación de la famosa metáfora arquitectónica esbozada en el Prólogo al libro *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, afirmando que la relación entre estructura y superestructura implica una triple "simultaneidad": cronológica, topológica y causal (Gil, 1994).

Mientras la primera implica que la dimensión estructural no precede a la superestructura, sino que son co-constitutivas, lo cual rompe con "la falacia de suponer que la economía existe antes" (Zavaleta, 1988b), la segunda postula la imposibilidad de escindir a ambas esferas, salvo en un plano estrictamente analítico, debido a que "la sociedad en el capitalismo ocurre como una totalidad esencialmente orgánica" (Zavaleta, 2006, p. 37). A su vez, la tercera establece la interdeterminación de estructura y superestructura, lo que puede leerse bajo la óptica de un mutuo juego de acciones y reacciones, donde lo estatal cumple un rol activo y particularizado, tal como el que ejemplificamos con la génesis de las clases sociales y la configuración de las naciones durante el siglo XIX en nuestro continente. Esto lo lleva a afirmar que "cuando existe el acto económico o la relación productiva, existen a la vez dentro de ellos, y no como un mero rebote, las relaciones estatales y los episodios de representación social" (Zavaleta, 2006, p. 35).

En efecto, de acuerdo a su lectura, "no sólo no hay una correspondencia inmediata entre ambas [estructura y superestructura] sino que la manera misma de la correspondencia, según cuál sea la forma superestructural, puede ser crítica o sucesiva" (Zavaleta, 2006, p 36. Así, tomando distancia de lo que considera es una interpretación dogmática y errónea del clásico Prólogo redactado por Marx en 1859, concluirá que "la superestructura puede obe-

decer a varios órdenes o determinaciones que ocurren en tiempos diferentes, que vienen de la sociedad civil y puede, además, tener diferentes capacidades de respuesta a tales determinaciones", por lo que "la fuerza de la determinación [léase: la llamada base material] resulta tan importante como la sensibilidad o la receptividad de la superestructura determinada" (Zavaleta, 1988b, p. 216).

Como complemento de esta relectura crítica del marxismo, Zavaleta (1999b) construye la categoría de "momento constitutivo", que remite al acto originario donde se plasman o bien se refundan las características y rasgos más destacados de una determinada sociedad por un tiempo relativamente prolongado (la configuración de un determinado *bloque histórico nacional*, al decir de Gramsci), "un momento en que las cosas comienzan a ser lo que son". Además de la acumulación originaria como ejemplo típico y fundante, Zavaleta menciona a la revolución mexicana iniciada en 1910, al proceso insurreccional vivido en Bolivia durante abril de 1952, o en el caso de Argentina a 1880 —y en un plano más reciente, a los acontecimientos en torno al 17 de octubre de 1945 con la irrupción del peronismo— todos ellos entendidos como episodios epocales que suponen, además de una *articulación específica* entre Estado y sociedad, la creación de un tipo particular de intersubjetividad u horizonte de sentido.[9]

Asimismo, otros dos conceptos elaborados por él para entender la especificidad de cada sociedad, en particular en América Latina, son los de "forma primordial" y "determinación dependiente", como pares contrarios y combinables que en cierta manera remiten a la dialéctica entre la lógica del lugar y la unidad del mundo descriptas anteriormente. Si la primera permite dar cuenta de la

9 Para utilizar una bella metáfora esbozada por Luis Tapia (2002b) "el momento constitutivo es como un gran horno en el que participa casi toda una sociedad, unos más activamente que otros, en la elaboración del pan que van a comer por un largo tiempo".

ecuación existente entre Estado y sociedad al interior de un territorio y en el marco de una historia local, definiendo "el grado en que la sociedad existe hacia el Estado y lo inverso, pero también las formas de su separación o extrañamiento" (Zavaleta, 1990b, p. 177), la segunda refiere al conjunto de condicionamientos externos que ponen un límite (o margen de maniobra) a los procesos de configuración endógenos. Es que, al decir de Zavaleta, "cada sociedad, incluso la más débil y aislada, tiene siempre un margen de autodeterminación; pero no lo tiene en absoluto si no conoce las condiciones o particularidades de su dependencia. En otros términos, cada historia nacional crea un patrón específico de autonomía, pero también engendra una modalidad concreta de dependencia" (Zavaleta, 1986, p. 67).

Desde esta perspectiva, en su póstumo *Lo nacional-popular en Bolivia* expresa que "es la propia necesidad la que hace que cada modo de ser convoque a una forma de conocimiento, con lo que cual será discutible hablar de un método de conocimiento general a todas las sociedades". Antes bien, esta "resulta al menos una posibilidad tan remota como la de una teoría general del Estado" (Zavaleta, 1986, p. 21). Será esta misma matriz de intelección la que le permitirá afirmar en un texto previo y de forma un tanto provocativa que "en último término la teoría del Estado, si es algo, es la historia de cada Estado" (Zavaleta, 1990b, p. 180). Este ejercicio de constante traducción, recreación y "nacionalización" de la teoría crítica marxista, requiere según él de la composición desaxiomatizada de originales fórmulas conceptuales y verbales, que permitan aprehender y dar cuenta de una realidad irreductible, que se nos muestra difícil de asir y siempre escamotea la generalización y mera reproducción de esquemas preestablecidos.

A su vez, René Zavaleta fue uno de los pocos intelectuales que supo dar cuenta —partiendo del conjunto de categorías antes descritas— de la especificidad de ciertas sociedades latinoamericanas, como la boliviana, la ecuatoriana, la peruana, la guatemalteca

y la mexicana, caracterizadas por diferentes grados de "abigarramiento". En ellas se superponen, sin confluencia alguna, mundos, culturas, memorias, temporalidades e historias diversas, por lo que podríamos decir que existe, no sin un dejo de ironía, desarrollo desigual, aunque sin combinación, esto es, no articulándose sino en su momento más formal. Dejemos que sea el propio Zavaleta quien detalle a qué se refiere con esta noción tan sugestiva:

> Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella no sólo se han superpuesto las épocas económicas (las del uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco. Tenemos, por ejemplo, un estrato, el neurálgico, que es el que proviene de la construcción de la agricultura andina o sea de la formación del espacio; tenemos de otra parte (aun si dejamos de lado la forma mitimae) el que resulta del epicentro poto sino, que es el mayor caso de descampesinización colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas no obstante no sólo entre sí del modo más variado, sino que también con el particularismo de cada región porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos. En medio de tal cosa ¿quién podría atreverse a sostener que esa agregación tan heterogénea pudiera concluir en el ejercicio de una cuantificación uniforme del poder? (Zavaleta 1983, 17)

Este tipo de países, de acuerdo con la lúcida actualización que de los planteos de Zavaleta realiza Luis Tapia (2002a), serían multisocietales, en la medida en que cobijarían en su interior varias civilizaciones, ni plenamente disueltas ni del todo integradas, sino

más bien subsumidas bajo un único patrón colonial basado en el mestizaje "castellano hablante e individuado" propio de las elites urbanas (García Linera, 2003). Como consecuencia de este *apartheid político-cultural de hecho*, los Estados que allí se han configurado deben ser considerados según Zavaleta como "aparentes", debido a la conjunción de mecanismos de exclusión étnica que desde su génesis han desplegado a nivel cotidiano, que van desde la imposición del español como único idioma oficial[10], al desconocimiento total de las maneras de organización comunitaria, formas locales de autoridad y toma de decisiones colectiva que ejercen los pueblos originarios en sus territorios ancestrales.

Lo que emerge entonces es "un poder político jurídicamente soberano sobre el conjunto de un determinado territorio pero que no tiene relación orgánica con aquellas poblaciones sobre las que pretende gobernar" (Tapia, 2002b), que implica que buena parte de los habitantes solo se sienten parte de esa sociedad por la fuerza de las circunstancias, estando en presencia de "esqueletos estatales" sin nación, entendida ésta en tanto arco de solidaridades que cohesione y contenga a la totalidad de la población. Producto de este mestizaje inestable y temporal, en las sociedades abigarradas existe una yuxtaposición no solamente de diferentes "modos de producción", tal como define cierto marxismo clásico a las formaciones económico-sociales, sino también diversidad de tiempos históricos incompatibles entre sí, como el agrario estacional condensado en los ayllus andinos (en tanto comunidades pre-estatales endógenas), y el homogéneo que pretende imponer y universalizar la ley del valor. Una característica central de los "Estados aparentes" es, por tanto, la posesión parcialmente ilusoria de territorio,

10 A modo de ejemplo, cabe mencionar el caso emblemático de Bolivia, donde existen por lo menos treinta idiomas y/dialectos regionales y dos idiomas que son la lengua materna de al menos el 37% de la población (quechua y aymara), a lo que se suma el hecho de que más del 55% se identifica con algún pueblo originario (García Linera, 2003).

población y poder político, a raíz de la persistencia de civilizaciones que mantienen —si bien en conflicto y tensión permanente con la lógica mercantil que tiende a contaminarlas— dinámicas comunitarias de producción y reproducción de la vida social, antagónicas a las de la modernidad capitalista.

Si Bolivia no resulta, debido a su configuración abigarrada, un país plenamente cognoscible en su cotidianeidad, serán entonces los momentos constitutivos, de ruptura y de "remate" de una crisis orgánica, aquellos a partir de los cuales es viable "explotar" en mayor medida el horizonte de visibilidad.[11] A su vez, este tipo de crisis no solo "revela lo que hay de nacional en Bolivia, sino que es en sí misma un acontecimiento nacionalizador" (Zavaleta 1983,

11 En diversos escritos de su fase mexicana, Zavaleta apela a Georg Lukács (1985) y a su concepción del marxismo como ciencia vertida en su libro *Historia y conciencia de clase*. Si bien el proletariado resulta sujeto y objeto de su propio conocimiento, en tanto sujeto cognoscente no constituye la totalidad, sino una parte de ella que ostenta una colocación privilegiada para la reflexión y el análisis crítico-transformador de la realidad, lo que le otorga una mayor capacidad para "explotar" el horizonte de visibilidad en términos de conocimiento social. En este y otros puntos, Zavaleta establece un cruce con los aportes gramscianos, al aseverar que "la explotación del horizonte otorgado por la clase obrera permite al intelectual orgánico explotar ese horizonte y aplicarlo al conocimiento de una sociedad por primera vez calculable" (Zavaleta 1990c, p. 22). Por lo tanto, el marxismo, en tanto *utilización científica del horizonte de visibilidad*, constituye un arma fundamental en la disputa por una nueva hegemonía "en una sociedad en la que la dominación ideológica es mucho más importante que la coerción misma" (Zavaleta1990c, p. 25 y 33). Si la situación de la burguesía la induce a ésta a oscurecer el conocimiento de la realidad como histórica (y por tanto transitoria), el punto de vista de la clase trabajadora (así como del campesinado y de los pueblos indígenas, como reconocerá Zavaleta en sus últimos años) será más revolucionario cuanto más se distancie de su influencia "mistificadora", es decir, en la medida en que logre construir un "espíritu de escisión" respecto de la hegemonía burguesa. "Pensar —rematará Zavaleta—, en efecto, es cuestionar el mundo. No lo puede hacer hasta sus últimas consecuencias un hombre *situado* en lo previo" (Zavaleta 1990c, p. 30).

p. 19), que habilita la posibilidad de constituir o bien refundar un bloque histórico como unidad de lo diverso. Además de la guerra del Chaco (episodio de "gran intensidad patética", según sus propias palabras), dos de los más emblemáticos han sido, sin duda, la rebelión indígena encabezada por Zarate Willka 1899 y la revolución de 1952.

A pesar del profundo cataclismo socio-político que se vive durante estos intensos procesos de síntesis, lo cierto es que ni las élites dominantes lograron —mejor dicho: quisieron— edificar una hegemonía que siente las bases de un Estado superador de su condición señorial, ni las clases subalternas tuvieron la capacidad de devenir fuerza hegemónica en un sentido pleno. En el primer caso, en *Lo nacional-popular en Bolivia*, Zavaleta llega a postular que históricamente en Bolivia la burguesía resulta burguesa solo en ciertos aspectos muy específicos, como en cuanto a su riqueza, más no en los términos de un proyecto hegemónico de alcance nacional. Esta "paradoja señorial" implica que la clase o casta secular "resulta incapaz de reunir en su seno ninguna de las condiciones subjetivas ni materiales para autotransformarse en una burguesía moderna, quizás porque es una burguesía que carece de ideales burgueses o porque todos los patrones de su cultura son de grado precapitalista" (Zavaleta 1986, p. 15).[12]

Partiendo de esta caracterización, diversos autores como Luis Tapia, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y García Linera, han hecho notar que en este tipo de configuraciones territoriales, donde

12 Tal como argumenta Ricardo Calla, el análisis de más largo aliento en el que se inscribe la reinterpretación que Zavaleta realiza de 1952 en Bolivia, lo lleva a pensar a este "momento constitutivo" no solamente como ruptura sino a la vez en términos de continuidad "donde la casta señorial se reorganiza y, en esa reorganización, sigue existiendo", lo cual lo lleva a combinar el análisis de clase con la indagación sobre la casta y la problemática étnica" (Calla, 1989, p. 26 y 27).

prima una dominación sin hegemonía,[13] más que frente a movimientos sociales, estamos en presencia de verdaderas *sociedades en movimiento,* vale decir, *movimientos societales* o civilizaciones que —emergiendo desde lo más profundo de aquellos países imaginarios y mestizos delineados por las elites urbanas— se encuentran oprimidas por un Estado "monocultural" homogeneizante, aunque sin haber sufrido un desmembramiento total de sus formas de vida, culturas, temporalidades rurales, lenguas, tradiciones y dinámicas de producción comunitaria. El crisol de resistencias indígenas, campesinas, negras y populares que hoy circunda buena parte de la región, y que ha llegado a desplegar prácticas insurreccionales en varios países, remite precisamente a esta subalternidad superpuesta y en constante antagonismo que subyace a ese complejo entramado de abigarramiento social antes descrito.

En esta senda, en "Las masas en noviembre", uno de sus últimos textos antes de su fallecimiento, Zavaleta (1983) intentará diferenciarse —con claras resonancias thompsonianas— de las acepciones más deterministas del concepto de clase, aseverando que "la propia experiencia vital dice que la clase es su colocación estructural o económicamente estratégica más su propia historia, intimidad o acumulación, es decir que debe constituirse aún para ser lo que ya es en potencia, construir su acto" (1983, p. 43). Asimismo, en su póstumo *Lo nacional-popular en Bolivia* complementa

13 En *Lo nacional-popular en Bolivia*, Zavaleta (1986) llega a postular que históricamente en Bolivia la burguesía resulta burguesa solamente en ciertos aspectos muy específicos, como en cuanto a su riqueza, más no en los términos de un proyecto hegemónico de alcance nacional. Este rasgo lo lleva a afirmar, con una evidente matriz gramsciana, que en buena parte de América Latina "existe una anorexia hacia la soberanía por parte de las clases dominantes". Este planteo ha resultado premonitorio respecto de la actitud asumida por parte del empresariado cruceño boliviano, que ha desechado la posibilidad de dar una disputa hegemónica a escala *nacional*, optando por replegarse y demandar la "autonomía" de los departamentos de la llamada "medialuna".

está relectura crítica con una revalorización del campesinado en tanto sujeto revolucionario, llegando a afirmar que "la idea del campesinado como clase receptora y del proletariado como clase donante (…) no sigue sino un lineamiento dogmático. En realidad, todo indica que el campesinado tenía su propia acumulación de clase y también, si se quiere, su propia historia de clase dentro de la historia de las clases" (Zavaleta, 1986, p. 14).

Al margen de sus notables aportes, Zavaleta dejó abierto un interrogante alrededor de estas sociedades abigarradas: con qué sustituir a aquellos "Estados aparentes" que encarnan no solo las clásicas relaciones de explotación y dominio, sino también formas descarnadas de homogeneización cultural, racismo y segregación. La noción de "Estado plurinacional", si bien no es teorizada por él, resulta una consigna guía levantada por muchos de los movimientos indígenas y organizaciones campesinos de la región andina, amazónica y mesoamericana en estos tiempos.

Frente a dicha propuesta, el boliviano Luis Tapia advierte que "si se configura un Estado multinacional, este tendría que contener las formas políticas de las varias naciones asociadas en cogobierno o ser una nueva síntesis con el material político de las naciones que se unen más la novedad o la necesidad de creación de los elementos nuevos para hacer posible el cogobierno multinacional. En este sentido, un Estado multinacional es más factible con alguna forma federal de gobierno, que implica descentralización, localización o raíces locales y una dimensión de autogobierno" (Tapia, 2002a).

A modo de conclusión: la vigencia de un marxismo en movimiento

Tal como hemos reconstruido a lo largo de estas páginas, el itinerario intelectual de René Zavaleta Mercado avanza a tientas y saltos, con rupturas, reformulaciones y enorme capacidad

creativa, que lo convierten en una de las voces más originales y fecundas del marxismo latinoamericano del siglo XX. Desde el nacionalismo revolucionario de sus primeros escritos hasta la elaboración de conceptos como los de abigarramiento en su etapa mexicana, pasando por su recuperación crítica de la noción de dualidad de poderes, Zavaleta fue siempre tejiendo —en un diálogo tan fecundo como irreverente con Marx, Lenin, Gramsci, Lukacs y la tradición del pensamiento crítico latinoamericano— un tremendo instrumental teórico distante de cualquier molde o canon doctrinario.

Acaso el núcleo más duradero de sus aportes resida en haber formulado el problema de la especificidad histórica como una exigencia metodológica ineludible. Su insistencia en que "lo concreto y lo específico es la manera de ocurrir de los hechos sociales" no es un repliegue hacia el particularismo ni una renuncia a la teoría, sino una crítica radical a toda forma de repetición mecánica del marxismo que sacrifique la densidad o carácter singular de cada formación social en el altar de los esquemas abstractos y generales. Frente al "europeísmo" que universalizaba y pretendía imponer la experiencia occidental como norma, y al "exotismo" que clausuraba toda comparación y omitía la existencia de ciertos patrones de regularidad, Zavaleta propuso una tercera vía: la traducción creativa y la "nacionalización" del marxismo como condición de su potencia transformadora.

Sus categorías más complejas y elaboradas —el abigarramiento, la forma primordial, la determinación dependiente, el momento constitutivo, el Estado aparente— conservan plena vigencia analítica para problematizar las sociedades latinoamericanas del siglo XXI. El concepto de abigarramiento, en particular, resulta indispensable para comprender la complejidad de aquellas sociedades donde conviven, sin síntesis posible, múltiples temporalidades históricas, civilizaciones superpuestas y formas de vida comunitaria que resisten la lógica homogeneizante y opresiva del

capital. Las rebeliones indígenas y campesinas que sacudieron nuestro continente en las últimas décadas, los procesos constituyentes que intentaron traducir en arquitectura estatal la plurinacionalidad y el buen vivir, o las actuales disputas territoriales en la Amazonia, los Andes y Wallmapu contra el extractivismo o el despojo, difícilmente podrían comprenderse sin el horizonte que Zavaleta construyó.

Su pensamiento en torno al Estado resulta igualmente contemporáneo. Su lectura de los aparatos estatales latinoamericanos como "fuerzas productivas" en el marco de burguesías incompletas y dependientes, su caracterización del Estado como pivote o constructor —y no mero reflejo— de la nación en contextos periféricos, y su hipótesis sobre la dominación sin hegemonía como rasgo estructural de buena parte de la región, constituyen herramientas de primer orden para analizar las actuales crisis orgánicas, el avance de las ultraderechas y la renovada ofensiva del capital sobre los bienes comunes y los derechos conquistados desde abajo. En un momento en que los proyectos populares enfrentan la paradoja de intentar disputar y democratizar un Estado cuyas formas no les son propias, la pregunta zavaleteana sobre cómo superar al "Estado aparente" sin reproducir sus lógicas de exclusión y sometimiento adquiere una urgencia vital.

Por último, su concepción del marxismo como brújula sigue siendo un antídoto necesario frente a las tentaciones dogmáticas que persisten en distintas expresiones de la tradición teórica y política latinoamericana. La apuesta zavaleteana por una producción de conocimiento local que no reniegue de una matriz teórica más amplia, sino que la ponga a prueba en la confrontación con cada historia (pluri)nacional singular y situada, su rechazo tanto a los modelos enlatados como a los particularismos cerrados, y su vocación por leer en cada crisis orgánica una escuela de autoconocimiento colectivo, constituyen una herencia intelectual y política que el pensamiento emancipatorio latinoa-

mericano no puede darse el lujo de ignorar. Como él mismo sugirió al final de sus días, ver al mundo como problema —y no como conjunto de verdades reveladas— sigue siendo, quizás, la tarea más apremiante y más difícil.

Bibliografía

Althusser, Louis (1982). "El marxismo como teoría finita". En VV. AA., *Debatir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Ciudad de México: Editorial Folios.

Antezana, Luis H. (1991). *Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado*. College Park: Universidad de Maryland.

Aricó, José María (1983). *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Catálogos Editora.

Aricó, José María (1988). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Punto Sur.

Calla, Ricardo (1989). "Zavaleta Mercado y el indio". En VV. AA., *El pensamiento de René Zavaleta Mercado*. La Paz: Centro de Investigaciones de Sociología.

García Linera, Álvaro (2003). "Autonomías regionales indígenas y Estado pluricultural". En VV. AA., *La descentralización que se viene*. La Paz: Ediciones Plural.

Gil, Mauricio (1994). *Zavaleta Mercado. Ensayo de una biografía intelectual*. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

Gil, Mauricio (2016). *Conciencia desdichada y autodeterminación de masa. En torno al pensamiento de René Zavaleta Mercado*. La Paz: CIDES-UMSA.

Giller, Diego (2022). "Zavaleta Mercado, René". En *Diccionario biográfico de las izquierdas latinoamericanas*. Disponible en: https://diccionario.cedinci.org.

Gramsci, Antonio (1999). *Cuadernos de la cárcel*. Ciudad de México: Ediciones Era.

Gramsci, Antonio (2002). *La cuestión meridional*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.

Lenin, Vladimir Ilich (1981). *Entre dos revoluciones. Artículos y discursos de 1917*. Moscú: Editorial Progreso.

Löwy, Michael (1980). *El marxismo en América Latina*. Ciudad de México: Ediciones Era.

Lukács, Georg (1985). *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Editorial Sarpe.

Mariátegui, José Carlos (1974). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, José Carlos (1975). *Ideología y política*. Lima: Editorial Amauta.

Marx, Karl (2002). *El capital*. Tomo I, volumen 1. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1979). *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*. Ciudad de México: Cuadernos de Pasado y Presente.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1980). *Escritos sobre Rusia. El porvenir de la comuna rural rusa*. Ciudad de México: Cuadernos de Pasado y Presente.

Ouviña, Hernán (2010). "Traducción y nacionalización del marxismo en América Latina. Un acercamiento al pensamiento político de René Zavaleta". *OSAL*, año XI, Nº 28. Buenos Aires: CLACSO.

Ouviña, Hernán (2016). "René Zavaleta, frecuentador de Gramsci". En Diego Giller y Hernán Ouviña (comps.), *René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado*. Santiago: Editorial Quimantú.

Prada, Raúl (2004). *Largo octubre*. La Paz: Editorial Plural.

Salama, Pierre y Mathias, Gilberto (1986). *El Estado sobredesarrollado*. Ciudad de México: Ediciones Era.

Shanin, Teodor (ed.) (1990). *El Marx tardío y la vía rusa*. Madrid: Editorial Revolución.

Tapia, Luis (2002a). *La condición multisocietal. Multicultural, pluralismo, modernidad*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

Tapia, Luis (2002b). *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta Mercado*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

Trotsky, León (1985). *Historia de la revolución rusa*. Madrid: Editorial Sarpe.

Zavaleta Mercado, René (1967). *Bolivia: el desarrollo de la conciencia nacional*. Montevideo: Editorial Diálogo.

Zavaleta Mercado, René (comp.) (1983). "Las masas en noviembre". En *Bolivia, hoy*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Zavaleta Mercado, René (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Zavaleta Mercado, René (1987). *El poder dual. Problemas de la teoría del Estado en América Latina*. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.

Zavaleta Mercado, René (1988a). "La burguesía incompleta". En *Clases sociales y conocimiento*. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.

Zavaleta Mercado, René (1988b). "Las formaciones aparentes en Marx". En *Clases sociales y conocimiento*. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.

Zavaleta Mercado, René (1989). "Ni piedra filosofal ni suma feliz". En *El Estado en América Latina*. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.

Zavaleta Mercado, René (1990a). "Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial". En *El Estado en América Latina*. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.

Zavaleta Mercado, René (1990b). "El Estado en América Latina". En *El Estado en América Latina*. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.

Zavaleta Mercado, René (1990c). "Problemas de la cultura, la clase obrera y los intelectuales". En *El Estado en América Latina*. La

Paz: Editorial Los Amigos del Libro.
Zavaleta Mercado, René (2006). "Formas de operar del Estado en América Latina". En Maya Aguiluz Ibargüen y Norma Ríos Méndez (comps.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
Zavaleta Mercado, René (2011). *Obra completa*. Tomo I: *Ensayos 1957-1974*. La Paz: Plural Editores.
Zavaleta Mercado, René (2013). *Obra completa*. Tomo II: *Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural Editores.
Zavaleta Mercado, René (2015a). *Obra completa*. Tomo III, volumen 1: *Notas de prensa 1954-1984*. La Paz: Plural Editores.
Zavaleta Mercado, René (2015b). *Obra completa*. Tomo III, volumen 2: *Otros escritos 1954-1984*. La Paz: Plural Editores.

El problema de la abstracción en el marxismo latinoamericano. El aporte de Oscar del Barco

Patricia González San Martín

Indagar en las coordenadas del pensamiento latinoamericano contemporáneo, en vistas de identificar su actualidad, sus vigencias y aportes es el objetivo trazado para el presente escrito. De manera más precisa, me adentraré en el campo del marxismo latinoamericano con la finalidad de analizar a uno de los grandes teóricos contemporáneos del campo, el filósofo cordobés Oscar del Barco. En específico, me interesa revisar la obra de Del Barco ya que en ella encontramos una exhaustiva teorización acerca de la abstracción real. Me importa indagar en este trabajo teórico para mostrar la aguda pesquisa delbarquiana referida al problema de la abstracción en tanto modalidad histórica *real* a partir de la cual leer la filosofía moderna. Me interesará mostrar la actualidad de tal teorización en la que las categorías *esencia* y *apariencia*, así como *concepto* y *realidad* pueden abonar a una lectura crítica del presente del capital y su movimiento subsuntivo.

Será interesante advertir que en los ejercicios filosóficos latinoamericanos se encuentran las herramientas para leer críticamente el movimiento de la abstracción capitalista en tanto sistema

de dominación abstracta.[1]Además, se identificará de qué manera, en la teorización referida al sentido y los alcances de la crítica marxiana, Del Barco aborda la problemática de la crisis del marxismo enunciada en la década del ochenta del siglo pasado.

El sentido de lo crítico, formulación y reformulación

Lo crítico, dentro de la tradición epistemológica moderna, está asociado a la forma en que se definió la normatividad del saber. Está vinculado a la manera en que la modernidad se interroga por el acceso a la verdad y, desde ese sentido, saber, verdad y crítica se resuelven con la configuración del *sujeto*, como sabemos, el operador conceptual de la teoría y la práctica moderna. En esa línea, el saber ilustrado, con Kant a la cabeza y su consecuente derrotero —el idealismo alemán—, se configuran como el pensamiento del nuevo sujeto histórico que delineará el mundo a su imagen y semejanza. Lo crítico, pues, se entiende como el develamiento de la *forma* de lo real, una *forma* que entraña una relación dialéctica —el movimiento de la diferencia en su negatividad— de lo que se presenta como objeto. Lo *crítico*, entonces, supone ensayar una analítica que permita sacar a la luz lo que queda obturado en su configuración original, identificando las mediaciones de todo lo que viene a ser y que se presenta como un *uno* acabado, como lo natural o

1 Alberto Toscano indica que la filosofía, en tanto disciplina de las abstracciones, requiere un trabajo crítico en vistas de desmitificar materialmente su ejercicio y sus postulados. Así, la base ontológica del *matema* (Badiou), el realismo especulativo que vuelve a habilitar un absoluto (Millaseaux) así como los posmodernismos y posestructuralismos de la década del ochenta del siglo pasado, son ejercicios filosóficos para los cuales "la relación social y las formas del pensamiento permanece oscura" (Toscano, 2022, p. 307). En la propuesta de Toscano, un materialismo sin materia opera como un "realismo de lo abstracto" para exponer la forma propia de un mundo gobernado por las cosas.

normal. Lo crítico en la modernidad se resignifica como un ejercicio reflexivo y especulativo que pone a la razón como el ámbito que permite desentrañar la *positividad* de lo que aparece como dado.

El itinerario de lo crítico tiene un punto de inflexión en la configuración del materialismo, cuyo propósito fue el de establecer la relación entre la conformación de lo social y su investida determinante en las ideas. Así, desde esta perspectiva, lo crítico buscó *exponer* lo fenoménico en sus determinaciones, penetrando en su configuración interna, en sus mediaciones. Indicó también una analítica de lo sintético en vistas de exponer sus contradicciones, lo que supuso identificar la relación invertida entre lo abstracto y lo concreto.

Por último, la formulación materialista de la crítica expuso el lugar subjetivo de la enunciación, esto es, que las condiciones y lugares de existencia constituyen formas trascendentales del pensamiento, base material —y política— de la formulación de lo crítico.

Oscar del Barco el teórico latinoamericano de la abstracción real

Como lo hemos afirmado al inicio de este escrito, el trabajo teórico de Oscar del Barco se empina como un antecedente latinoamericano de relevancia y pertinencia para que la filosofía contemporánea acometiera un trabajo crítico para con la forma actual de la abstracción real.

Así, nos detendremos en la analítica desplegada por Del Barco en "Esencia y apariencia en *El capital*", texto escrito originalmente en 1977; se trata de un texto donde el filósofo analiza de qué manera Marx lee e interpreta a Hegel. Para nosotros, es el texto donde muy tempranamente Del Barco formula lo que luego llamó *materialismo absoluto*, esto es, un desmontaje categorial que identifica la investida de la abstracción real en la teoría, particularmente en la filosofía y, entonces, cómo la teoría crítica reclama una formula-

ción consciente de aquello que la excede, lo que permite entender a las ideas como actos-de-fuerza-de-clase.

Como su título lo indica, Del Barco escruta cómo la tradición filosófica formuló las categorías esencia y apariencia, específicamente en el recorrido que va de Kant a Hegel; lo interesante del análisis de Del Barco es que muestra de qué manera las inversiones y las abstracciones de la filosofía van tejiendo el nudo metafísico que culmina con la formulación de una *idea* dadora de sentido, cuestión que Marx identifica y devela como ideología. Sin embargo, Marx formula una teoría crítica a partir de las categorías de la tradición filosófica moderna —específicamente las categorías del idealismo alemán—, lo que establece un problema de interpretación que para Del Barco no es solo filológico, sino que "pone en cuestión el sentido general del marxismo" (Del Barco, 2011, p. 19). Es justamente ese sentido el que el autor busca establecer con el análisis de las categorías filosóficas que estructuran la sistemática kantiana y hegeliana y cómo estas son leídas por Marx.

Es pertinente detenernos un momento en Hegel, particularmente en su formulación de la apariencia y la esencia, dado que aquí se encuentra la enunciación teórico-filosófica más acabada del predominio de la abstracción.

En Hegel, como sabemos, la esencia es la interioridad negativa del ser, el infinito movimiento del ser; así, la apariencia es el modo de existencia de la esencia, su fenomenalidad. La relación entre esencia y apariencia así establecida permite la superación de la escisión y, como vemos, la resignificación del predominio de la abstracción desde y en lo absoluto.[2] La unidad superadora "es [tanto]una conclusión teórica [como] un presupuesto ontológico" (Del Barco, 2011, p. 35). Y luego agrega:

2 Lo que constituye una diferencia fundamental con Kant, para quien la escisión desaparece al costo de psicologizar al sujeto y de abstraer la cosa en sí como incognoscible.

> [...] y la esencia como Idea debe expresarse y la apariencia es forma de ser de la esencia, lo determinado de la esencia, y la esencia es el todo de la apariencia. Se trata de la conciliación, de la superación *ideal* de la escisión filosófica (Del Barco, 2011, p. 35, n. 12).

Ahora bien, a partir de esta resolución dialéctica de la esencia y la apariencia, para Del Barco, es importante entender cómo en el sistema hegeliano el concepto *crea* realidad en cuanto determinación; en tal sentido, afirma de manera concluyente: "no hay realidad sin concepto, ni concepto sin realidad" (Del Barco, 2011, p. 33). Esta precisión es muy importante para poder situar de manera no idealista la configuración metafísica del mundo mercantil moderno y, además, para acometer una lectura no idealista de toda la tradición del pensamiento moderno. El concepto se pone como determinación de la realidad, determinación que es pensable desde la perspectiva del absoluto y, en ese preciso sentido, habría que entender el carácter *ontológico* del concepto hegeliano, esto es, la sustentabilidad ontológica que asume el sujeto —el absoluto en tanto idea— en el sistema hegeliano.

Marx retoma este orden conceptual pero para instituir otro pensar, lo que desde el punto de vista de la específica analítica de la esencia y la apariencia en la tradición filosófica moderna, supone establecer la determinación del ser social sobre el pensamiento y, de manera particular, sobre el pensamiento filosófico moderno, sus categorías y su lógica, en palabras de del Barco "sitúan en otro nivel la discusión sobre el significado de los concepto de esencia y apariencia en Marx" (Del Barco, 2011, p. 37).[3]

3 El "otro nivel de la discusión" queda plasmado en la teorización temprana de Marx, en las *Tesis sobre Feuerbach*, especialmente la tesis VI: "Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado: A hacer abs-

Bajo este preciso respecto, esto es, desde una perspectiva no subjetivista, no idealista, Marx lee a Hegel y extrae la conclusión referida a que Hegel es el pensador de la sociedad burguesa, su *Lógica* es la primera exposición de la lógica del capital, lectura ratificada por Lenin en sus *Cuadernos filosóficos*, recuerda Del Barco.[4] Desde esta perspectiva, las categorías de esencia y apariencia, en Marx, se sitúan en otro terreno, extrafilosófico, lo que Del Barco llamará la inauguración de un *suelo originario*, un materialismo absoluto que se funda en la situación de clase originaria; aquí un punto importante, no se trata de pensar solo en la clase asalariada como lo negativo del sistema, es decir, abstraída como esencia y, por lo tanto, hipostasiada *a priori* en lo teórico, sino de pensarla en su positividad social, en cuanto "suelo originario que funda la teoría" (Del Barco, 2011, p. 38), porque si el ser social es lo que cimenta la teoría, en la analítica histórica específica de la sociedad moderna, es necesario identificar la determinación real que permita, entonces, una aproximación crítica tanto a la moderna sociedad burguesa, como a los dispositivos conceptuales con los que esa sociedad se piensa la filosofía moderna y, específicamente, la filosofía hegeliana. El desmontaje categorial de la filosofía de la conciencia es la operación teórica realizada por Marx en sus primeros textos, especialmente los *Manuscritos económico-filosóficos* y las *Tesis sobre Feuerbach*. Estos textos son importantes no solo por las discusiones filosóficas desarrolladas allí tanto con la perspectiva hegeliana como con los filósofos materialistas contemporáneos, sino también porque de estas discusiones Marx habilita al

tracción de la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso (Gemüt) y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado. En él, la esencia humana sólo puede concebirse como 'género', como una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos" (Marx, 1966, p. 405).

4 "La dialéctica hegeliana es el máximo de autoconciencia de la sociedad burguesa" (Del Barco, 2011, p. 43, nota 17).

proletariado como el nuevo sujeto histórico,[5] cuestión que quedará expresada en su respectivo registro político en el *Manifiesto*.

Para Del Barco, con esta consideración del par esencia y apariencia, desde una analítica materialista absoluta, Marx desplaza de manera definitiva tanto el origen de lo teórico como la modalidad de su ejercicio. Así, la conceptualización en Marx será un modo de lo político, modalidad determinada por una posición de clase. Este posicionamiento materialista originario de la teorización marxiana sienta, para Del Barco, algunas consideraciones importantes: en primer lugar, sería un error buscar en y/o leer en la obra marxiana un pensamiento-sistema, esto es, una teoría definitivamente acabada de los modos de producción o una teoría consumada de las modalidades políticas de transición histórica, "una teoría construida para anteceder al movimiento real justamente porque su verdad se aplica a la historia desde una razón que es, en el fondo, trans-histórica" (González, 2022, p. 3).

Por el contrario, la obra de Marx debiese ser leída como un pensamiento de la ruptura, del corte radical[6] lo que para Del Barco

5 Étienne Balibar analiza cómo Marx instituye el giro hacia la praxis en su obra temprana; así, indica que en las *Tesis sobre Feuerbach* Marx identifica la subjetividad con la práctica revolucionaria y específicamente con la actividad revolucionaria del proletariado precisamente porque eso era lo que estaba ocurriendo en Francia. Entonces, para Balibar, las premisas del idealismo alemán se transfieren al materialismo con lo que la esencia de la subjetividad se piensa como actividad práctica revolucionaria. Claro que Balibar advierte que esta operación instaló la posibilidad de entender al proletario como sujeto en un sentido idealista (Balibar, 2001, pp. 29-33).

6 A diferencia de Althusser, Del Barco entiende que la teorización marxiana es otra cosa que la ciencia precisamente porque se erige desde un más allá de la abstracción. En ese sentido, el corte radical del que habla Del Barco, se enraíza en lo otro que la teoría, en las prácticas (revolucionarias) que no pueden ser formalizadas por ningún apriorismo teoricista. Así, la afirmación althusseriana que entiende a la filosofía como la lucha de clases en la teoría muestra, para Del Barco, cómo la lucha de clases es

significa que la obra marxiana es "un discurso molecular, genealógico diríamos, dando lugar a un tipo de racionalidad no-científica [... un] saber, en sentido propio, [que] intenciona una realidad a la que solo es posible acercarse a través de los restos y las fracturas (Del Barco, 2008, p. 22) porque, precisamente, "el discurso revolucionario no puede devenir logos" (Del Barco, 1980, p. 86).

Significa, además, que la teorización marxiana, a partir de las categorías hegelianas, emprende el trabajo de pensar lo impensado pero, al contrario de Hegel, no se trata de exponer el movimiento de la idea a partir de la cual se llega a la comprensión esclarecida de lo que es, se trata más bien de mostrar, en la determinación conceptual, la inversión real y su ocultamiento y, por lo tanto, "esta inversión ya no será estudiada a nivel psicológico, subjetivo, sino como el funcionamiento de la sociedad capitalista en su conjunto" (Del Barco, 2011, p. 41).

Desde esta óptica, la caracterización de la obra de Marx como la inauguración de una revolución teórica,[7] cobra un carácter muy distinto al indicado por Althusser. En específico, para Del Barco, se trata de mostrar las inversiones hegelianas de la Filosofía del Estado y, desde ahí, revelar lo que funda esas inversiones teóricas, esto es, las inversiones *reales* en que opera el modo de producción moderno. Esto es lo que explica, materialmente, "el engaño de hacer coincidir conciencia y realidad, porque esta coincidencia es el

investida por el logos burgués, eso es lo que expresaría la afirmación de Althusser referida a que la verdad práctica se verifica en la teoría lo que, a juicio de Del Barco, contradice lo afirmado por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, un texto que para Althusser no sería propiamente marxista. Por el contrario, sostiene Del Barco, si el proletariado piensa no lo hará al modo del logos, ni del saber, ni de las ciencias (Del Barco, 2008, pp. 113-117).

7 "Ese es el corazón de la apuesta de Del Barco, a saber, la crítica del capitalismo implica la crítica de la teoría como esfera autónoma, y viceversa, la crítica de la teoría como discurso amo implica la crítica de aquello de lo que ella es forma: la escisión social capitalista, el fetichismo" (García, 2018, p. 166).

ocultamiento del verdadero real, lo que se expresa como tal sino invertido (tomar esa inversión como real es la 'hazaña' teórica de la burguesía)" (Del Barco, 2011, p. 50).

Si el trabajo teórico de Marx es la exposición y explicación de las inversiones reales y sus correlatos teóricos, entonces cabe formular la siguiente pregunta: qué es, dónde ubicar lo originario del materialismo marxiano. Aquí aparece el asunto de la clase, pero pensada desde su heterogeneidad, sin identidad, sin universalidad. Porque la filosofía nunca ha pensado lo heterogéneo sin uno, la filosofía ha estado constreñida por el uno y Marx es el punto de inflexión para un pensamiento descentrado, pero no un pensamiento especulativo ideal, sino uno materialista. Por eso afirma Del Barco que se trata de un pensamiento en su realidad compleja, múltiple, discontinua, histórica, diseminada y descentrada (Del Barco, 2011, p. 62), razón por la que asevera que, si el pensamiento de Hegel funda la identificación entre realidad y proceso lógico, o sea, relación de identidad, Marx expone una teoría de la diferencia la que se expresa como la caracterización de una realidad fetichizada. Así, formular la pregunta que falta a Ricardo —por qué el trabajo funda el valor—, así como exponer la respuesta —la determinación abstracta de la fuerza de trabajo— muestran la identificación de la diferencia investida y subsumida a la identidad del valor.

Es interesante que, Del Barco, habiendo sido un atento y agudo lector de Heidegger, reponga el problema de la relación entre identidad y diferencia en una perspectiva donde la ontología devela la clausura de la metafísica occidental[8]. En ese sentido, para Del Bar-

8 En la era de la técnica, la *idea* ha devenido *poiesis* y *tecne*; la idea se manifiesta como voluntad de verdad en los objetos técnicos; la producción moderna se manifiesta como voluntad de dominio que es la expresión contemporánea de la metafísica u onto-teología (Heidegger, 1988). Para Del Barco, la *Ge-stell,* la relación ontológica en la era de la técnica, corresponde a una modalidad del pensar no científico, no logocéntrico y, por lo tanto, la ontología heideggeriana abre un camino hacia otro modo de

co, leer a Marx con Nietzsche y a Marx con Heidegger constituye una alternativa, al modo de una operación teórica a partir de la cual discutir con la reconversión metafísica de Marx operada por el marxismo oficial del siglo veinte.[9]

Del Barco se pregunta qué discusión/posición filosófica se despliega en la analítica crítica de *El capital* en relación al asunto de la diferencia. La diferencia es la negatividad *real* al interior del sistema, el obrero en tanto fuerza de trabajo,[10] lo reprimido del sistema,[11] el obrero en tanto modo de existencia del valor. Si la di-

---

pensar que también apela a develar la constitución interna de una forma civilizacional que construye la identidad a partir de la mediación de la diferencia.

9 Oscar del Barco fue un protagonista importante en la discusión sobre la crisis del marxismo llevada a cabo por la intelectualidad latinoamericana en la década del ochenta del siglo pasado. En la discusión, Del Barco afirma que la crisis del marxismo no es explicable por razones teóricas sino por razones prácticas, políticas; sostiene, además, que tal crisis devela una de mayor envergadura, la crisis de la metafísica occidental. En estas coordenadas de la discusión Del Barco atraviesa e interrumpe su relación con Marx a partir de una lectura del 'segundo' Heidegger, según la tesis de Bruno Bosteels. Heidegger, para Del Barco, permite una deconstrucción del marxismo del siglo veinte responsable de la "fijación metafísica" de la obra marxiana (Bosteels, 2018, pp. 79-119).

10 "La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo: el trabajo puesto como no-capital en cuanto tal es trabajo no objetivado, concebido negativamente [...] disociado de todos los medios de trabajo; [...] el trabajo como pobreza absoluta [...] no como carencia sino como exclusión plena de la riqueza absoluta [...] que coincide con su inmediata corporalidad. [pero por otro lado y al mismo tiempo] trabajo no objetivado, no valor concebido positivamente, el trabajo no como objeto sino como actividad; no como auto valor, sino como fuente viva de valor [...] No es en absoluto contradictorio afirmar, pues, que el trabajo por un lado es pobreza absoluta como objeto, y por otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad" (Marx, 1972, pp. 235-236).

11 Enrique Dussel, otro importante conocedor de la obra de Marx en América Latina, interpreta que la fuerza de trabajo es una nada respec-

ferencia es real —la existencia de la clase en su corporalidad— entonces la analítica crítica no puede ser articulada como filosofía de la conciencia, porque hay un más allá, una trascendencia real sobre la cual pensar y practicar formas de organización social distintas. Para Del Barco, la explicación sobre por qué la teoría vuelve a escindirse tiene su explicación en la "multiplicidad errante", en lo *otro* del sistema, aquel otro que puede ser categorizado desde la anterioridad política, desde la toma de posición política.

Lo que Étienne Balibar llama la filosofía de Marx, registra un giro radical en el uso de los conceptos "vaciado de una sistematicidad idealista y cargado de una nueva sistematicidad" (Del Barco, 2011, p. 64), que se asienta en su dimensión directamente política y desde ahí construye teoría; así, "la revolución, por lo tanto, no solo debe pensarse como acto político, sino como concepto" (Del Barco, 2011, p. 65), para luego agregar "conceptualizar la revolución, como tal, en su propio movimiento, implica la destrucción de la episteme occidental" (Del Barco, 2011, p. 65), lo que supone también, un nuevo tipo de escritura, una que rompe con toda forma de idealidad, una que sabe que su límite no es puramente conceptual precisamente porque quiere constituirse como "la teoría de la destrucción real de la sociedad que engendra el concepto" (Del Barco, 2011, p. 92, n. 42), esto es, la destrucción de un modo social que se constituye desde la inversión fetichista. Por tal razón, Del Barco afirma que la destrucción de la metafísica occidental no pertenece al orden filosófico, se trata de una práctica que horade el orden del sistema. El materialismo absoluto marxiano se ubica en un espacio radicalmente distinto al filosófico (ideal), porque

---

to del capital, en tanto exterioridad negativa, razón por la cual, una filosofía crítica latinoamericana debiese ensayar una aproximación *analéctica* a la obra de Marx, esto es, una dialéctica suspendida, discontinua (Dussel, 2004, pp. 137-147). Para Del Barco, por el contrario, la fuerza de trabajo es 'multiplicidad errante', esto es, un exceso dislocado de la unidad dadora de sentido.

lo trasciende, eso es lo que se llamó una práctica revolucionaria, donde lo político es parte constitutiva de lo científico y por lo cual "con la aparición del marxismo, la verdad se convierte en acto de fuerza" (Pinto, 2011, p. 97).

Con estas precisiones, Del Barco puntualiza una posición doble respecto de la política y de la filosofía, donde cuestiona por qué desde el análisis filosófico nos desplazamos necesariamente hacia la política, y por qué para el marxismo la relación teoría y praxis es a la vez lógica e histórica, entendida de manera no idealista, no metafísica.

Las ideas como actos-de-fuerza-de-clase

El análisis de la relación idealista entre concepto y realidad, así como el desmontaje marxiano de esta relación es importante para Del Barco porque ella muestra cómo se fundó el *espacio teológico* de la filosofía moderna y, también, cómo una teoría crítica se funda en aquello que excede el ejercicio conceptual. No se trata únicamente de anteponer lo social a lo ideal desde una perspectiva esquemática presa de un empirismo ingenuo, sino de identificar y comprender de qué forma las inversiones reales, que implican relaciones de dominación *reales*, intenciona la subsunción real en lo ideal. El punto de Del Braco es que el cuestionamiento teórico de tal subsunción se halla posibilitado por un posicionamiento previo, político, lo que antepone de manera contraria la célebre afirmación leninista; con Marx queda claro que "la existencia de ideas revolucionarias en una determinada época presupone ya la existencia de una clase revolucionaria" (Del Barco, 2008, p. 157).[12]

12 En otro lugar, he analizado la crítica delbarquiana a la afirmación leninista que reza: sin teoría revolucionaria no hay acción revolucionaria. (González, 2022, pp. 1-14).

Desde esta misma perspectiva, Del Barco se distancia de la posición althusseriana referida a la autonomía de la teoría y la idea de la autofundación de la ciencia. Para el autor, Marx advirtió muy tempranamente las cautelas necesarias de considerar para filosofar, precisamente para no pecar de ingenuidad idealista y pensar que el espacio teórico puede mutar con autonomía de lo social-real. Es desde este respecto que, precisamente, en el campo de la teoría, si ésta se erige como crítica, nunca se debe perder la cautela respecto de cómo se ponen en relación concepto y realidad. Así, el asunto es revisar y comprender críticamente la modalidad de origen del concepto en la moderna sociedad burguesa, entender de modo no idealista su predominio; para ello, Del Barco revisa profusamente los análisis y afirmaciones marxianas en textos escritos en distintas temporalidades, a partir de los cuales concluye en acuerdo con Alfred Schmidt: "Marx no ve en los conceptos expresiones ingenuas y realistas de los objetos mismos, sino reflejos de relaciones históricamente mediadas de los hombres con ellos" (Del Barco, 2008, p. 162). Las mediaciones sociales no transparentes están a la base de los conceptos que, para la conciencia, aparecen ordenando lo real fundados en una racionalidad ahistórica. Este es el contexto que inaugura la problematización angular de la obra marxiana, el predominio de la abstracción lo que, materialistamente, se entiende a partir de la categoría de trabajo abstracto, una determinación histórico-social de la capacidad productiva desde la in-diferencia de su especificidad, indiferencia necesaria para su intercambiabilidad.[13] La conclusión de esta identificación

13 Del Barco refiere a la categoría de trabajo abstracto en la introducción de 1857, lo que supone esclarecer determinaciones históricas bien específicas. Entonces, lo importante de entender es que las categorías más simples —condición de su generalidad— supone "la indiferencia frente a un género determinado de trabajo [lo que] supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajo ninguno de los cuales predomina sobre los demás [...], la indiferencia por un trabajo particular corresponde

histórica es muy importante, porque permite entender el rango en el que opera la abstracción, en cuanto indiferencia de las determinaciones cualitativas reales, esto es, en cuanto categoría universal para inteligir la capacidad productiva humana. En otras palabras, la categoría de trabajo abstracto, analizada a partir de su constitución social, devela el carácter ideológico de su universalidad. En este sentido, Del Barco advierte el *peso ontológico* de las abstracciones en la sociedad moderna, una ontología que se funda en la particular manera moderna en que la diferencia se subsume a la identidad. Desde esta perspectiva es que se entiende la férrea relación entre concepto y realidad, por eso afirma Del Barco: "no existe, por lo tanto, un concepto puro, desligado de lo real; pero tampoco existe un real puro, independiente, en-sí" (Del Barco, 2008, p. 165); se trata de un real que se configura como tal desde la abstracción en la que se formaliza el trabajo en cuanto trabajo abstracto. El punto relevante de la lectura del autor es que la filosofía moderna, y muy especialmente el idealismo alemán, es una teorización que se constituye desde la paradoja del develamiento/ocultamiento del venir a ser de lo moderno: muestra, en su formalización lógica, el movimiento de la abstracción y, al mismo tiempo, oculta la determinación social de este movimiento.

Por lo tanto, desde un esclarecimiento rigurosamente materialista, desde el suelo originario del materialismo absoluto, es que se pude entender el idealismo moderno cuando se refiere a la 'realidad del concepto'; en ese sentido, es totalmente esclarecedor que el idealismo moderno se vea a sí mismo como un trabajo fenomenológico que permite exponer el movimiento del absoluto en su forma conceptual. La realidad de la abstracción que efectivamen-

---

a una forma de sociedad en la cual los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro y en la que el género determinado de trabajo es para ellos fortuito y, por lo tanto, indiferente [...], el trabajo ha dejado de adherirse al individuo como una particularidad suya" (Marx, 1972, p. 25). El trabajo ha sido enajenado de su cuerpo productor.

te, socialmente, ordena el mundo pero que, no obstante, esconde una inversión; el punto es que tal inversión, no visible para la conciencia burguesa, es socialmente visible y políticamente indicativa para el cuerpo real que sufre de manera directa esa inversión. Desde este lugar, cabe levantar una operación teórica crítica al modo de una "lógica del desmoronamiento [que] perfila el tema abismal de la *diferencia*, de lo que domina el concepto, de lo que destruye sin fin la identidad" (Del Barco, 2008, p. 170).

En este sentido, la "lógica del desmoronamiento" implica un ejercicio "desmigajado", descentrado y disperso, un pensamiento que desafía la legalidad del *uno*, un pensamiento que se ubica desde un real reprimido sobre el que se erige la abstracción. Un real que fue pensado por Marx desde la emergencia de su agencia política, eso es lo que anuncia el *Manifiesto*, la fuerza *fantasmal* del comunismo "ya reconocida por todas las potencias de Europa" (Marx, 1966, p. 19). El trabajo asalariado se constituye desde la represión de su diferencia, la que solo aparece en cuanto espectro; es esa esencialidad espectral la que solo puede ser superada desde la agencia política. Por su parte, es esa agencia política la que se piensa y, en ese acto, deconstruye el saber moderno.

Con lo avanzado hasta aquí, estamos en condiciones de volver a revisar la relación entre Marx y Hegel, según la perspectiva abierta por Del Barco, esto es, desde un materialismo absoluto.

Para Del Barco, la originalidad de Marx consiste en un trabajo que busca la inteligibilidad de un real negativo en sus torsiones, transformaciones y contradicciones; es la inteligibilidad del movimiento de una clase que se constituye como tal a partir de la formalización del trabajo en la sociedad mercantil moderna; no se trata, afirma el autor, de investir a la clase con la clausura de una identidad definida, sino de pensarla a partir de la determinación material que la constituye. Eso es lo que entiende Del Barco por el suelo originario desde el que se erige teórica y políticamente el marxismo y que pone a Marx en una modalidad analítica muy

distinta a la de Hegel; se trata de "un nuevo lugar que desplaza la hegemonía burguesa" (Del Barco, 2008, p. 78),[14] desplazamiento que pudo expresarse teóricamente porque ya se había desplazado políticamente. Desde la *forma*-proletario se articuló una teoría crítica que permitió ver el suelo real de la hegemonía del pensamiento burgués; así, el marxismo como crítica teórica al pensamiento burgués es un momento de la crítica política. Desde esta perspectiva, para Del Barco, es posible comprender el uso marxiano de las categorías que pertenecen a la tradición filosófica pero que, en este nuevo orden teórico, son objeto de una "transmutación que las inviste con una originalidad teórica significativa" (Del Barco, 2008, p. 78), una originalidad que consiste en inteligir un "más allá", no tematizado por la ciencia y la filosofía moderna. Justamente, porque se trata de ese más allá, ese real mudo, fantasmático y oprimido, Del Barco afirma que la relación de Marx con Hegel no es de simple continuidad ni tampoco de simple ruptura, no se trata de un problema que podamos ubicar en el orden de una epistemología general[15], se trata más bien del ejercicio teórico y de su exceso, eso que Del Barco llamó materialismo absoluto que se erige desde un sedimento originario no teorético. Entonces, lo que el autor busca esclarecer es la relación y dependencia terminológica y categorial de Marx con Hegel con el propósito de explicar por qué las categorías hegelianas se le imponen a Marx, por qué no son soslayables pero, seguidamente, cómo esas categorías van cambiando de registro epistémico, precisamente, porque son articuladas desde

14 En la línea de lo que venimos planteando, Sergio Villalobos-Ruminot afirma: "No se trata de establecer una relación de continuidad o de discontinuidad entre ambos [Marx y Hegel], sino de pensar el surgimiento con Marx, de un espacio no teórico, lo real y, por lo tanto, no capturado por la astucia de la razón filosófica" (Villalobos-Ruminot, 2017, pp.70-71).

15 No se trata de inteligir esta relación desde una perspectiva teoricista (Del Barco, 2008, p. 183).

otro espacio/proyecto político. Al respecto, Del Barco establece la necesidad de identificar los distintos registros crítico-normativos a partir de los cuales entender el uso de la categoría de inversión que utiliza Marx a propósito de la filosofía hegeliana. Efectivamente Marx habla de invertir a Hegel en el sentido de alterar el orden dicotómico plasmado en el par espíritu-materia lo que en términos normativos societales supuso establecer al Estado como el lugar de la razón que organiza la diversidad social. Del Barco afirma que Marx no solo reinvierte los términos, sino que, en un segundo momento, disuelve la inversión al disolver a su vez la dicotomía con la propuesta de disolución del Estado. "Marx marca una suerte de fisura en el todo teórico de la ciencia, fisura por donde fluye lo real, por donde surge lo heterogéneo" (Del Barco, 2008, p. 89), fisura que supone la definitiva superación metafísica y la ubicación del problema de la inversión en su génesis real.

Para finalizar, el peligro y lo que salva

Para terminar este escrito, lo haremos bajo la titulación de uno de los textos donde Oscar del Barco atraviesa e interrumpe su relación con Marx; con el objetivo de enfatizar el gesto crítico delbarquiano, el cual tiene su origen y su configuración teórica y política en la reposición de la obra marxiana como el momento del giro radical, anti-metafísico, del materialismo. La alienación constituyente de la forma social moderna fue expuesta por Marx orientada por la posibilidad/necesidad de su superación, como la descripción de aquello que cancelaba —y sigue cancelando— el horizonte emancipatorio que la propia modernidad prefiguró con la formulación de la humanidad como sujeto histórico, como praxis cierta de sí. Fue Marx el que mostró cómo el horizonte utópico moderno se desvanecía frente a la realidad de expropiación y explotación de eso que se pensó como la esencia humana, su capacidad de produc-

ción y transformación. Pero fue él mismo quien pensó las condiciones de posibilidad de transformación del mundo dominado por la lógica del valor. Fue la crítica marxiana la que "permitió acotar la metafísica como estructura conjuntamente ideal y material [...] Marx demostró que la estructura económica *es* metafísica, desplazando así el enunciado filosófico hacia una praxis cuya teleología anunció como un reino de seres libres e iguales" (Del Barco, 2010, p. 18). Más allá de la distancia que Del Barco toma de lo que aparece como una suerte de formato transhistórico del obrero como sujeto revolucionario en muchos de los escritos marxianos, especialmente en el *Manifiesto*, lo cierto es que la analítica crítica marxiana es el peligro para el sistema y una posibilidad de salvación de la condena a la alienación.

Bibliografía

Balibar, Étienne (2001). *La filosofía de Marx,* Buenos Aires: Nueva visión.

Bosteels, Bruno (2018). "De Marx a Heidegger. Un itinerario paradigmático (El caso de Oscar del Barco)". *Revista Latinoamericana del Colegio internacional de Filosofía*, N° 5, pp. 79-119. http://revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2019/01/De-Marx-a-Heidegger_RLCIF5.pdf

Del Barco, Oscar (1980). *Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninista*, México: Universidad autónoma de Puebla.

Del Barco, Oscar (2010). "El 'peligro' y lo que salva" en *El abandono de las palabras,* Buenos Aires: Biblioteca internacional Martín Heidegger, pp. 17-25.

Del Barco, Oscar (2008). "Concepto y realidad en Marx", en *El Otro Marx*, Argentina: Milena Cacerola, pp. 155-182.

Del Barco, Oscar (2008). "Althusser en su encrucijada", en *El Otro Marx*, Argentina: Milena Cacerola, pp. 109-153.

Del Barco, Oscar (2008). "Las raíces del teoricismo marxista" en *El Otro Marx*, Argentina: Milena Cacerola, pp. 183-205.

Del Barco, Oscar (2008). "Entre Marx y Hegel" en *El Otro Marx,* Argentina: Milena Cacerola, pp. 75-107.

Del Barco, Oscar (2008). "Hacia el otro Marx" en *El Otro Marx*, Argentina: Milena Cacerola, pp. 21-41.

Del Barco, Oscar (2011). "Esencia y apariencia en El capital", en *Escrituras filosofía*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, pp. 19-93.

Dussel, Enrique (2004). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México: Siglo XXI.

García, Luis Ignacio (2018). "Yo, la revolución, hablo. El Otro Marx de Oscar del Barco" *Revista Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, números 21-22, 2018, pp. 161-178.

González, Patricia (2022). "José Aricó y Oscar del Barco. Dos reflexiones críticas al eurocentrismo marxista". *Revista Izquierdas*, número 51, pp. 1-14. https://www.izquierdas.cl/images/pdf/2022/51/art30.pdf

Heidegger, Martin (1988). *Identidad y Diferencia*, Barcelona: Anthropos.

Marx, Karl (1966). "Tesis sobre Feuerbach" en Marx, Karl, Engels, Federico. *Obras Escogidas*, Moscú: editorial Progreso.

Marx, Karl, Engels, Federico (1966). "Manifiesto del partido comunista" en *Obras Escogidas*, Moscú: editorial Progreso.

Marx, Karl (1972). Elementos fundamentales para crítica de la economía política (Grundrisse), Santiago: Editorial Universitaria.

Pinto, Armando (2011). "Comentario al libro de Oscar del Barco *Esencia y apariencia* en El Capital" en Del Barco, Oscar *Escrituras filosofía*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Toscano, Alberto (2022). "Materialismo sin materia: abstracción, ausencia y forma social", en Pulgar, Pablo, Vargas, Roberto. *Valor y sistema El eterno retorno de Marx I*. Buenos Aires: Biblos.

Villalobos-Ruminot, Sergio (2017). "El marxismo como técnica liberacionista" en Biset, Emanuel, García, Luis; Milone, Gabriela. *Oscar del Barco. Insistencias*, Córdoba: Borde perdido editorial, pp. 57-87.

Figura ideológica y fetichismo en Karl Marx: Consideraciones sobre la interpretación de *El capital* en Osvaldo Fernández

Roberto Vargas Muñoz[1]

Introducción

Cuando se escriba una historia conceptual de las recepciones de la obra de Karl Marx en Chile, la producción teórica de Osvaldo Fernández constituirá, sin duda, uno de sus hitos fundamentales. Su trabajo, junto con el de autores como Jaime Massardo y Sergio Vuskovic, conforma un núcleo teórico decisivo que encuentra en la ciudad de Valparaíso un espacio de encuentro universitario, político y cotidiano. En ese marco, se configura una interpretación del autor de *El capital* y del marxismo que, en cada uno de ellos, sigue derroteros distintos pero complementarios, y que puede ser puesto en perspectiva tanto con otros autores marxistas chilenos afines, en

1 Este capítulo forma parte del proyecto Fondecyt de Iniciación N° 11230188, titulado "Crítica inmanente y totalidad social: Hacia una crítica de la economía política del espacio-tiempo moderno en el Marx tardío", financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID).

términos epistemológicos y políticos, como con otros más distantes. La lista es extensa, e incluye, entre otros, a Manuel Riesco, Orlando Caputo, Miguel Lawner, Tomás Moulian, y Marta Harnecker.

En efecto, conviene señalar una cuestión fundamental, no basta con una historia del marxismo en Chile si esta no se articula con una interpretación conceptual de los problemas que los autores elaboraron a lo largo de su producción teórica, en relación con su contexto y su práctica política. De algún modo, la historia inconclusa del marxismo en Chile sitúa su carencia precisamente en este plano (Narváez & Vargas, 2014), ya que, en lo que respecta a cuestiones historiográficas, el trabajo de los historiadores ha sido significativo.

El fallecimiento de Osvaldo Fernández en 2024 ha suscitado una revisión de su obra que ya venía siendo emprendida por quienes fueron sus estudiantes y luego colegas, dando lugar a una sugerente relectura de sus ideas y de su trayectoria (González, 2021; Villanueva, 2018; Soto, 2022; Rojas, 2022; Berríos y Jara, 2021).

En este capítulo revisaré una pequeña parte del trabajo de Fernández sobre la obra de Karl Marx que tiene su fecha de origen en 1973, durante su exilio en París, cuando retoma los estudios sobre los *Grundrisse* y *El capital* que había desarrollado el año anterior en la Universidad Lomonósov, orientándolos hacia la elaboración de su tesis doctoral. Durante las tres décadas siguientes Fernández no vuelve sobre esos trabajos, ya que sus investigaciones se concentran en los estudios latinoamericanos en la Universidad de Nanterre.

Su tesis, defendida en 1979, lleva por título *El concepto de ideología en El capital de Marx* y fue publicada posteriormente, en 1982, en Madrid, bajo el nombre *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital*. Este estudio sobre la obra de Marx podría inscribirse en el mismo trazo que el recorrido por otros autores como Enrique Dussel, Bolívar Echeverría, Oscar del Barco, Ludovico Silva y tantos otros, cuyas lecturas configuraron perspectivas analíticas y propositivas propias.

En el caso de Fernández, como en los autores antes mencionados, la lectura del Marx de los *Grundrisse*, de *El capital*, del llamado *Capítulo VI inédito* y de los *Manuscritos de 1861–63* no puede entenderse como un ejercicio estrictamente hermenéutico. Es decir, en Fernández no hay una inquietud meramente monográfica, su obra sobre Marx constituye también un intento de abordar un problema más amplio, que implicó la lectura paralela del italiano Antonio Gramsci (1972; 1987; 1991) y del peruano José Carlos Mariátegui (1991; 2011). Ese problema, visto en perspectiva, es el problema hegeliano del universal concreto, que en la lectura de Fernández busca dar cuenta de los fenómenos particulares a partir de lo global, o, inversamente, comprender desde la totalidad —el capital— las configuraciones reales de los modos de producción y las respectivas formaciones sociales en América Latina (2018). De este modo, Fernández articula la tríada Marx–Gramsci–Mariátegui para construir un aparato conceptual capaz de explicar los movimientos que bien podríamos llamar espaciales del capital. Parte de este problema ha sido desarrollado bajo el problema de la traducción (Villanueva, 2018; Vidal & Vargas, R. 2022).

En este capítulo doy continuidad a una línea ya desarrollada de dicho análisis (González, 2021; Vidal & Vargas, 2022), centrándome ahora exclusivamente en la interpretación que Fernández realizó sobre los conceptos de reificación[2], alienación y fetichismo en sus lecturas de los primeros capítulos de El *capital* y de algunos pasajes de los *Grundrisse*.

2 La *Verdinglichung*, también traducida como cosificación, es un término fundamental de *Historia y conciencia de clase* de György Lukács. Fernández, como se mostrará más adelante, hace un uso explícito de las tesis y conceptualizaciones del filósofo húngaro para su interpretación de *El capital*. En este sentido, cabe preguntarse, si junto con Marx, Gramsci y Mariátegui, la obra temprana de Lukács es constitutiva de las interpretaciones del capitalismo en el filósofo chileno.

Según el propio Fernández, el concepto de fetichismo fue adquiriendo una relevancia creciente a lo largo de su investigación. En el contexto de las discusiones contemporáneas sobre su uso conceptual y de las nuevas lecturas de Marx —particularmente en torno a la teoría del valor y del fetichismo—, en 2014 decidió publicar una edición corregida y abreviada de su tesis en la editorial Ideas, en relación con la versión española previamente publicada por LAR. Esta decisión no solo permitió visibilizar un texto hasta entonces poco difundido, sino que también implicó una revisión del problema, ahora abordado desde una nueva perspectiva.

En el contexto de la escritura de su tesis doctoral, la elección del concepto de ideología como objeto de estudio respondía tanto a su interés político por desentrañar los conflictos ideológicos de la junta militar chilena, como a su interés teórico por debatir con los textos de Louis Althusser. Sin embargo, como él mismo señala en la introducción de la edición de 2014, los problemas del fetichismo y de la teoría del valor adquirieron posteriormente un peso decisivo a partir de sus lecturas de *Tiempo, trabajo y dominación social* de Moishe Postone y algunos de los primeros textos de Anselm Jappe traducidos al castellano, quienes influyeron en su relectura tardía de la obra marxiana, según lo que es posible constatar en su referencia bibliográfica.

Este último punto evidencia no solo una actualización de su investigación, sino también una preocupación constante por los problemas históricos implicados en el propio capitalismo. Fernández no solo destaca la relevancia del problema de la mercancía y del capital en los *Grundrisse* y en *El capital*, sino también los procesos de abstracción que el capitalismo implica, así como las elaboraciones categoriales que el marxismo —a partir de la teoría del valor— ha elaborado para comprender la configuración de la lógica del capital en las últimas décadas.

La estructura general del problema

La propuesta de Fernández consiste en analizar el desarrollo intelectual de Marx desde 1857 hasta el final de su vida. Una de sus tesis centrales sostiene que la ideología atraviesa todas las categorías económicas. Se trata, en sus palabras, de una lectura sincrónica de la ideología en la sociedad capitalista.

El libro se divide en tres partes, que corresponden a los tres niveles que Fernández se propuso analizar. La primera, corresponde al nivel de las relaciones concretas y necesarias, ámbito del fetichismo y la cosificación. Según Fernández, en este registro se producen los equívocos derivados de la forma que asume la reproducción material del capitalismo. Se trata del plano de los productos de la inversión, que constituyen la forma dominante del fenómeno ideológico en las sociedades modernas. Ambas categorías desempeñan un papel central como conceptos fundamentales para la construcción de una crítica radical de la sociedad burguesa moderna. En particular, la cosificación (o reificación) es considerada por Fernández una categoría básica de la crítica de la sociedad contemporánea, constitutiva de una crítica antropológica y humanista con un marcado énfasis ético. El fetichismo, no obstante, no se agota en la esfera económica, remite también a otras dimensiones de la estructura social, como el nivel ideológico de la superestructura; es decir, el ámbito de las representaciones, la política, el derecho, las ideas en general y su expresión práctica en la vida cotidiana.

Este primer nivel analítico de la reproducción objetiva se complementa con un segundo y un tercer nivel, ambos de carácter subjetivo que solo enunciaré en este trabajo. La segunda parte del libro, correspondiente al segundo nivel, es denominada por Fernández como representación ideológica. Esta remite a la conciencia común, espacio de la ilusión y soporte de las ideas modernas de propiedad, igualdad y libertad, cristalizadas en la figura del

contrato. Tales representaciones ideológicas constituyen la síntesis de los movimientos de la reproducción, tanto a nivel material, objetivo y general del sistema como en el de las relaciones de superestructura.

La totalidad conceptual construida por Fernández para comprender el fenómeno ideológico no pierde de vista los movimientos propios de cada una de las determinaciones y su mutua dependencia. No obstante, al igual que en Gramsci, su intención es captar el espacio específico de la ideología, el cual encuentra teorizado en *El capital*. Desde allí desprende su objetivo último, desarrollar una crítica de la ideología capitalista, del fetichismo y desarrollo en la representación, cuestión fundamental para comprender los tipos de sujetos ideológicos históricamente determinados por el modo de producción capitalista.

El tercer nivel corresponde al discurso ideológico del "economista". Fernández analiza aquí las relaciones entre las representaciones ideológicas y la práctica discursiva específica de la economía política. Considera que la práctica ideológica del economista vulgar tiene sus antecedentes en la propia ciencia moderna *par excellence*, puesto que en el discurso científico e ideológico inaugurado por Adam Smith, en *La riqueza de las Naciones,* no se distingue entre las formas fetichizadas y el objeto real —por ejemplo, en la naturalización del intercambio—, mientras que David Ricardo, en *Principios de Economía política y tributación*, aunque logra formular una teoría del valor-trabajo, no problematiza su carácter histórico ni alcanza una conceptualización de la plusvalía.

Como se ha señalado, a continuación analizaré la primera parte del libro de Fernández, ya que se trata principalmente —aunque no exclusivamente— de una lectura del primer capítulo de *El capital*, el cual, por su nivel de abstracción en la exposición de las categorías, suele ser objeto de los estudios filosóficos sobre el libro I.

El problema: historia y concepto

Fernández destaca la importancia de leer *El capital* a partir de los *Grundrisse* y, por lo tanto, de comprender no solo el itinerario teórico que articulan a los conceptos de reificación, alienación y fetichismo, sino también la necesidad de entender el argumento estructural más amplio de Marx. Estos conceptos, y los problemas que de ellos se derivan, deben ser considerados asimismo desde las interpretaciones que el marxismo ha elaborado, pues son precisamente los modos en que dichas categorías fueron leídas, lo que permite ubicar la interpretación del problema no solo contextual, sino teórica y conceptual realizada por Fernández.

El primer período corresponde al concepto de cosificación, tal como aparece en *Historia y conciencia de clase* de Lukács en 1923. Fernández caracteriza la emergencia de autores disimiles entre sí como Isaac Rubin, Román Rosdolsky, Karl Korsch, Wilhelm Reich, Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Antonio Gramsci, José Carlos Mariátegui y la Escuela de Frankfurt, situándolos en el espacio comprendido entre la bancarrota de la II Internacional y la emergencia del estalinismo. En ese contexto, identifica preguntas epocales fundamentales en torno a una crítica del capitalismo, la crítica de la guerra y de sus derroteros, así como la formulación de una teoría de la revolución y de su sujeto adecuada a su tiempo; además de un diálogo con las nuevas ciencias emergentes, como el psicoanálisis y la lingüística (2014, p. 24).

Estos debates preparan lo que denomina el segundo período, marcado por la publicación de los textos inéditos de Marx —como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, editados en 1931—, en los que el concepto de alienación adquiere centralidad. Un tercer hito lo constituyen las discusiones abiertas por Louis Althusser en torno a la distinción entre el "joven" y el "viejo", también articuladas en relación con el concepto de alienación, y que a su vez dieron lugar a interpretaciones posteriores sobre la ideología. Frente a las

lecturas humanistas de la obra de Marx basadas en los *Manuscritos* —orientadas a cuestionar lo que Fernández denomina la tragedia estalinista—, se sostiene que Althusser, a partir de sus trabajos sobre *El capital*, reconfigura el marxismo en clave no humanista.

El cuarto hito corresponde a la relectura del primer capítulo de *El capital* a la luz de los *Grundrisse*. Con la caída de la URSS y del muro de Berlín, las nuevas lecturas de Marx advierten la necesidad de replantear la problemática revolucionaria y releer sus textos enfatizando el descubrimiento de la teoría del valor y el carácter bifacético del trabajo. Es desde este lugar teórico donde Fernández se sitúa, aunque con una fuerte carga de la versión humanista del marxismo.

Habiendo ubicado el lugar desde donde Fernández sitúa su lectura, vale mencionar que interpreta los conceptos de reificación, alienación y fetichismo como representaciones equivocas de lo real, pero que se presentan como obvios al sentido común (2014, p.27) y, aunque los tres deben ser leídos como interconectados y en su conjunto, dan cuenta de la carga ideológica del capitalismo con implicancias diferenciadas.

Según Fernández, la alienación se presenta en el obrero tanto respecto de su trabajo como de su producto; en cambio el fetichismo corresponde a la "fascinación" que suponen las categorías dinero y capital en el capitalismo (2014, p.28). La función de la crítica que expone consiste en leer, en estas categorías, una propuesta que busca develar el obstáculo que, tanto en las ciencias sociales como en la práctica cotidiana, supone el modo de producción capitalista al "deformar" las relaciones sociales. Estas categorías se ubican en el ámbito de la representación que la sociedad capitalista hace de sí misma; por ejemplo, cuando la economía política, como discurso científico, se plantea como objeto la "sociedad en general", pero su objeto resulta ser, en realidad, la sociedad burguesa. De este modo, la operación consiste en yuxtaponer lo universal y lo particular al momento de explicar el capitalismo. Así aparece

lo que Fernández denomina la "figura ideológica", que, en otras palabras, es la superposición realizada por una ciencia particular cuyo objeto es el capitalismo.

Consideraciones para una conceptualización del fetichismo

La comprensión del fetichismo en Fernández está anclada en una interpretación del concepto de cosificación tal y como aparece en *Historia y conciencia de clase* de Lukács. Aquí se presenta como una figura ideológica, una categoría básica de la crítica de la sociedad burguesa y, al mismo tiempo, la base de una crítica humanista-antropológica que da pie a una lectura humanista de Marx. No obstante, su riqueza interpretativa abre también la posibilidad de lecturas marxistas no humanistas, particularmente aquellas desarrolladas después del XX Congreso del PCUS.

La clave de esta figura se encuentra en lo que ella expresa según la oposición entre persona y cosa (2014, p.35). La sociedad burguesa analizada en los *Grundrisse* y en *El capital* presenta una estructura peculiar, cuyo desciframiento, supone resolver uno de los problemas estructurales que arrastra, a saber, el problema de la personificación y la personalización que constituye una de las discusiones contemporáneas más relevantes que han acompañado las nuevas lecturas de Marx (Heinrich, 2012). No obstante, Fernández aborda este problema a partir de una lectura lukacsiana crítica del principio destructivo y moderno del cálculo y de su expresión en el Estado y la burocracia.

En el discurso de la sociedad burguesa, la persona representa la plena realización del individuo al participar en el acto de intercambio liberado de las ataduras naturales de las sociedades premodernas —de sangre, familia y costumbres—, es decir, de aquellas formas concretas y personales que suponen un lazo orgánico con la

naturaleza. Sin embargo, este acto, que expresa la libertad e igualdad del individuo burgués, implica al mismo tiempo una pérdida esencial, la cosa reemplaza a la persona y asume sus funciones. Entonces, el objeto cotidiano producido (la cosa, la mercancía) en el modo de producción capitalista adquiere poderes especiales en la medida en que las relaciones sociales se vuelven dominantes sobre los hombres; y la fuerza de trabajo, junto con su producto, comienza a manifestar un orden propio. Pero eso no es todo, este orden, propio de la cosa, se disloca producto de su entrelazamiento inmanente con el cálculo y, al hacerlo, inmediatamente disloca al sujeto, que pierde —como en La cosificación y la conciencia del proletariado de Lukács— el sentido de la totalidad del proceso social productivo (2014, p. 33).

Esta figura ideológica de la reificación revela, según Fernández, que el discurso de la persona es, en última instancia, idílico. La correlación —o el paso— de persona a cosa, su oposición misma, supone una desrealización de la persona, un correlato en el que se pierden los rasgos esenciales que la constituyen. Sin embargo, la figura de la persona conserva su estatuto central dentro del discurso burgués.

Fernández establece una relación entre reificación y fetichismo cuando, en el apartado cuarto del primer capítulo de *El capital* —"El fetichismo de la mercancía"—, Marx sostiene que las relaciones entre las personas aparecen como relaciones entre cosas. Fernández busca distanciarse de las interpretaciones althusserianas, especialmente de Étienne Balibar, para quien el fetichismo constituiría un falso problema. Sin embargo, la tesis de Fernández no se limita a defender la pertinencia de una teoría del fetichismo en Marx, tal como se expone en el capítulo sobre la mercancía y las relaciones mercantiles, sino que propone que dicho fenómeno atraviesa todas las categorías económicas del capitalismo, y es la base explicativa del concepto de fetichismo del capital.

Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital

Para la construcción del concepto de fetichismo del capital, Fernández elabora previamente el concepto de reificación o cosificación como una categoría indispensable, aunque no indistinguible respecto del concepto de fetichismo. Como fenómeno ideológico esta remite a la reproducción material y se expresa en la conciencia común, o en lo que Fernández denomina como la trivialidad inmediata de la mercancía.

Resulta interesante, para el análisis, de qué manera Fernández repara en la vida cotidiana siguiendo la mercancía tal como se expone en los inicios de *El capital*, como trivial y obvio que, aunque no parece enigmático, no expresa, sin embargo, lo que es, o más bien manifiesta su inversión. De este modo, Fernández justifica la necesidad —ya planteada por Marx en el *Cuaderno M*— de recurrir a un proceso de abstracción que permita exponer las implicancias de la trivialidad inmediata de la mercancía, cuya contradicción constituye la forma desde la cual él y los teóricos del valor leen a Marx. A saber, que los valores de uso —cuyo trabajo concreto tiene como finalidad la satisfacción de necesidades— son los portadores de los valores de cambio; o, dicho de otra manera, que el contenido concreto y material se encuentra indisociablemente unido a una forma intangible, el valor (2014, p.43).

La trivialidad de la mercancía oculta una de las principales contradicciones del modo de producción capitalista, esto es, que tras la cosa (mercancía) se encuentra una relación social que da origen "a la naturaleza deformadora del modo de producción capitalista" (2014, p.45) y que, sin embargo, constituye un hábito de la vida cotidiana que se renueva diariamente en el proceso material de reproducción social.

La cosificación no solo supone un proceso de inversión, sino que también un proceso de "ocultamiento" de las relaciones sociales de producción capitalistas. Como el centro visible del capitalis-

mo se presenta como un proceso de intercambio entre personas que opaca, por un lado, al productor y, por otro, al consumidor individual, es necesario una exhibición de las categorías que sea capaz de dar cuenta de la relación simultánea entre la apariencia y su base real (2014, p.47) pues ambas, constituyen aquello que mentamos como realidad (2014, p.51).

En Marx, según Fernández, los economistas burgueses presentan una parte de la realidad como si esta constituyera su totalidad. Este procedimiento, propio de la figura ideológica de la cosificación, hace de la apariencia, no solo el objeto de análisis, sino que la explicación de la riqueza moderna al describir una dimensión cosificada de la realidad. Sin embargo, no se trata solo de los equívocos de esta forma de "ver" la sociedad lo que está en juego, o una concepción de mundo "ideológica", o de la mera posición de una clase (la burguesía), o de los aparatos ideológicos de Estado en la versión de Althusser (2014, p. 67), sino de la forma en como el modo de producción capitalista se reproduce, es decir, su proceso de regulación total. No se trata (solo) del discurso de la economía política que se mueve bajo una figuración ideológica al hacer un análisis particular de la superficie de la sociedad (intercambio) una explicación universal de la historia de las sociedades, sino del fetichismo que organiza la totalidad de la sociedad capitalista. O, como dice Fernández:

> Lo que nos proponemos [...] es desplazar el énfasis, trasladándonos a otro centro, a otro momento del proceso general ideológico, tal como se da en el capitalismo. Porque lo que importa realmente, no es solo acusar que tal o cual relación productiva aparece convertida en cosa, sino de examinar cómo este hecho se produce y reproduce en la sociedad capitalista. [...] ¿(P)or qué esto constituye la especificidad del capitalismo? Lo importante, no es solo constatar 1a reificación, sino el hecho de que la cosa aparezca conteniendo y produciendo por sí misma las propiedades de la relación que ella

> suplanta. Todo lo cual le confiere esa cosa un poder social. [...] La reificación no puede dar cuenta por sí del poder social que emana de estas cosas. [...] La reificación constituye el resultado de ese proceso de inversión y surge cuando este ya se ha consumado (p. 50).

Con esta interpretación Fernández emprende el análisis del apartado 3 del capítulo 1 del tomo I *de El capital* que va de la forma simple del valor (I), la forma desarrollada (II), la forma general del valor (III) hasta la forma de dinero (IV). Las formas de valor, según Fernández, no solo demuestran el proceso de inversión propio de la reificación, sino que su función lógica, el equivalente general se convierte en dinero solo cuando encuentra un material posible para esa función, una materialidad del signo implicado en la reproducción general del sistema (2014, p.67). En Marx sin la forma de valor —y, por tanto, sin el equivalente general— las mercancías no podrían relacionarse entre sí como valores. El dinero no es un añadido empírico al intercambio, sino la forma necesaria en que el valor existe socialmente. El dinero es la forma adecuada del valor, su expresión plenamente desarrollada dentro del modo de producción capitalista.

Fernández se pregunta por qué Marx, en el apartado cuarto del capítulo primero, vuelve a la mercancía particular y no continúa con el fetichismo del dinero. Siguiendo una línea lukacsiana y en diálogo crítico con las posiciones de Balibar —quien sostiene que en dicho apartado aún no se presentan las categorías propiamente capitalistas—, el filósofo de Valparaíso argumenta que el fetichismo no solo aparece en la estructura típicamente mercantil, sino que puede proyectarse más allá de la mercancía, aunque únicamente en las formas capitalistas más complejas y desarrolladas (2014, p. 72).

Fernández elabora una precisión lógica correspondiente al modo de exposición del proceso de abstracción del capitalismo. Sostiene que, si bien en la mercancía el fetichismo es potencial,

en el dinero se presenta de forma plenamente manifiesta. La base analítica de la mercancía, como célula real del modo de producción capitalista, permite explicar el dinero como una categoría "fascinante", esto es, como una manifestación de las relaciones sociales capitalistas, aun cuando su existencia presupone una historia anterior a la vida moderna.

La base del problema del fetichismo, como se ha visto, es la inversión que hace aparecer a la mercancía ostentar algo que no es (2014, p.73) y que, sin embargo, se presenta como una obviedad, como una trivialidad en la vida cotidiana. Los productos, cuyo valor de uso remite a su materialidad, no cumplen su función de satisfactores de necesidades, sino que están más bien para expresar el valor de otra mercancía (Ibid.), el problema del equivalente general según se ha expuesto. De este modo, el enigma que supone esta apariencia no se resuelve a partir del aspecto material de las mercancías —sus cualidades o su carácter inmediato o natural—; en el capitalismo, el valor de uso queda entre paréntesis, obviando el sistema de necesidades y el hecho que el producto es un resultado de un trabajo concreto como actividad productiva de seres humanos. Así, la mercancía aparece o se presenta en cuanto objetividad, pero como una objetividad espectral o una cosa sensible suprasensible, en lenguaje marxiano.

El fetichismo —explica Fernández— no encuentra tampoco su causa en la estructura mediante la cual se determina la sustancia del valor o la magnitud del valor, ya que no sería ni en la producción ni en sus condiciones de posibilidad donde encuentra su origen. Más bien, su origen está "en el paso o vinculación estrecha entre modalidad de la producción y proceso de intercambio" (p.75). Es en la forma valor, es decir, en la forma que asume la mercancía en la sociedad capitalista; he ahí de donde brota el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo una vez que asume la forma de mercancía porque "en la forma que asumen los productos del trabajo, la igualdad de estos trabajos, adquiere

mediante la igualdad del valor, la forma material de una objetivación" (2014, p.75).

¿Qué es lo misterioso o enigmático que representa la figura del fetichismo? El hecho de que el carácter social del trabajo de los seres humanos se les presenta como objetivo, como inherente al producto del trabajo, es decir, como si fueran propiedades naturales de las cosas, y que refleje la relación social entre los productores y el trabajo global como una relación entre objetos, al margen de los mismos productores. La materialidad que hace posible el fetichismo supone, como condición previa, una medición, que es la forma fija, necesaria, regular y obligada que asumen, en un momento determinando, las relaciones sociales de producción: "Forma que compromete no solo todo el sistema que la hace posible, sino a la historia de la instalación de este modo de producción" (2014, p.76).

No obstante, el fetichismo tal y como lo presenta Fernández no es solo de la producción, sino del circuito completo que abarca producción y circulación, "en el orden y la dirección que va de la porción al mercado" (2014, p.77). La producción capitalista solo se hace social, o se valida en el proceso de intercambio, ya que allí se regula recuperando su dimensión social. El productor individual queda así desgarrado entre una conciencia de sí, es decir una conciencia particular, y una conciencia de mercado (universal) que se presenta como social; ambas conciencias, aparecen en el autor como esquizofrénicas, es decir disociadas, cuando en realidad su fuente es la propia existencia del capitalismo.

El efecto de la materialidad oculta la apariencia cotidiana del objeto, cuyo poder se descifra en las categorías analíticas de la sociedad burguesa y a la vez, en la estructura productiva de la realidad, al encarnarse en formas materiales y concretas, en definitiva, en el valor de uso, condición sin la cual su existencia resulta improbable.

Los aspectos anteriormente descritos permiten acercarnos a la definición de fetichismo del capital tal como es interpretado por

Fernández. El intercambio es un momento fundamental de la producción capitalista en general porque es el único modo de organizar una producción atomizada, que necesita renovarse (reanudarse) y que fetichiza tal necesidad bajo el imperativo constante y regular del reemplazo de las materias primas, la fuerza de trabajo y el intercambio de productos para que la forma de socialización moderna bajo la forma equivalente continúe su trivialidad en el plano de la conciencia común y la ciencia particular. En Fernández:

> Esta reanudación constante consolida el sistema, asegurando su persistencia. De partida perpetúa a capital. El proceso del trabajo, puesto bajo la óptica del proceso de la reproducción, sirve como medio de perpetuación del capital. La repetición periódica del acto aislado reproduce la base de esta producción que es el trabajador bajo la condición de trabajador asalariado. Más allá del proceso técnico de reemplazo de 1os elementos materiales de la producción y la importancia del proceso radica en que compromete al cuerpo entero de la sociedad capitalista. Tanto en sus bases materiales como al resto del edificio social. El papel del Estado, del proceso institucional, los comportamientos de las distintas clases sociales, el movimiento de las ideas, en fin, todo está determinado por este proceso reproductivo. Porque la necesidad de reproducir al trabajador asalariado es un proceso que contamina la sociedad de arriba abajo (p. 86).

El movimiento lógico, fuente de la repetición periódica del acto aislado, que es al mismo tiempo, la fuente del movimiento de la reproducción del capital, tiende a presentarse como un proceso que, al renovarse constantemente, borra y elimina la historia (2014, p. 89), exhibiéndose como autosuficiente, como produciéndose a sí mismo, como una máquina tautológica. Este fenómeno, supone el paso de lo que en Marx se determina como reproducción simple —que adopta la forma de un círculo y que tiene entre sus elementos constitutivos,

y a la vez opuestos, al capital y al trabajo— hacia la reproducción ampliada del capital —la forma de la espiral—, en la cual estos dos elementos se desarrollan indefinidamente en una relación consigo misma, tanto en términos cuantitativos como cualitativos.

El fetichismo del capital en Fernández es el momento en que 1) la reificación y la personificación del capital se producen en la figura del propio capitalista, 2) el proceso se vuelve irreversible y 3) el capital modela su propio ocultamiento (2014, p. 89). Este proceso es a la vez formal (porque la forma económica se convierte una necesidad lógica, inmanente al capital) y real (porque supone una dominación del capital sobre otras formas productivas coexistentes, así como sus categorías, hasta hacerlas capitalistas). En este punto, Fernández, amplifica su material de análisis e incluye no solo los *Grundrisse* y el tomo 1 de El *capital*. Agrega el tomo III, la *Contribución*, y las *Teorías sobre la plusvalía*, y argumenta que mientras el fetichismo de la mercancía fue definido como la transformación de la relación social en una relación entre las cosas, en el fetichismo del capital, la cosa se pone en relación consigo misma. Fernández articula el tomo I de *El capital* con el tomo III, y sostiene que el fetichismo del capital corresponde al proceso social en su desarrollo material y que el capital (la idea de capital) refiere a las repercusiones en el ámbito de la conciencia social.

El desarrollo del fetichismo del capital alcanza su expresión más acabada en el capital a interés, o en la figura D-D´, donde el valor aparece como valorizándose a sí mismo sin mediación visible entre sus extremos. En esta forma, tanto la producción como la circulación se desdibujan, y el proceso de reproducción en su conjunto se presenta como una propiedad inherente a una cosa (2014, p. 95). Desde esta perspectiva, el capital financiero ofrece, en la lectura de Fernández, una clave privilegiada para comprender la actualidad del capitalismo: la fórmula D-´D´ condensa una legalidad en la cual la mera propiedad del capital se presenta como fuente de utilidad. El capital, en cuanto uso del dinero, aparece,

así como una cosa que produce dinero, borrando su propia historia bajo una forma de inmediatez que revela, precisamente, la eficacia del fetichismo automático.

Conclusiones provisionales

Las consideraciones desarrolladas a lo largo de este capítulo permiten ahora condensar, en un plano sintético, los principales alcances de la interpretación de Fernández sobre el fetichismo y la figura ideológica en la obra de Marx. Más que una mera reconstrucción exegética, su propuesta ofrece una clave de lectura que articula los distintos niveles del análisis —económico, ideológico y cotidiano— en torno al problema de la reproducción del capital.

Siguiendo su lectura de *El capital*, Fernández sitúa el fetichismo no como un fenómeno parcial o restringido a la mercancía, sino como una categoría que atraviesa la totalidad del modo de producción capitalista. Esto implica que el fetichismo no constituye únicamente una ilusión ideológica, sino una forma real de estructuración de la vida social, inscrita en la dinámica misma de la reproducción del capital. En este marco, siguiendo a Marx y Lukács, una de sus tesis fundamentales consiste en comprender el fetichismo como la transformación de relaciones sociales en propiedades de las cosas. Sin embargo, esta formulación es radicalizada al mostrar que, en el desarrollo del capital, dichas cosas no solo encubren relaciones sociales, sino que aparecen como si las produjeran, adquiriendo así un poder social autónomo. En este punto, la noción de figura ideológica resulta decisiva. Fernández la entiende como la operación mediante la cual una determinación particular —propia de la sociedad burguesa— se presenta como si fuese universal, produciendo una superposición entre apariencia y realidad. De este modo, no se trata únicamente de un error de representación, sino de una forma específica de inteligibilidad

del mundo social, en la que las categorías del capitalismo se naturalizan y se imponen como evidencias. La figura ideológica, en este sentido, constituye el correlato conceptual del fetichismo en el plano de la representación.

En este contexto, la distinción entre fetichismo de la mercancía y fetichismo del capital adquiere un carácter decisivo. Mientras el primero remite a la inversión entre sujetos y objetos en el intercambio, el segundo designa un nivel más desarrollado en el que el capital aparece como un sujeto autónomo que se valoriza a sí mismo (D–D'). En esta forma, el fetichismo alcanza su expresión más acabada, en la medida en que el proceso social en su conjunto se presenta como propiedad de una cosa. Por otra parte, el núcleo explicativo del fetichismo no puede situarse exclusivamente en la producción ni en la circulación, sino en el proceso global de reproducción del capital. La repetición constante del ciclo social no solo asegura la continuidad del sistema, sino que genera una naturalización de las relaciones capitalistas, borrando su historicidad y presentándolas como necesarias y autosuficientes. En este sentido, el fetichismo no opera únicamente en el plano económico, sino que estructura la vida cotidiana, la conciencia común y las representaciones sociales. La figura ideológica permite dar cuenta precisamente de este nivel, en el que las formas sociales se estabilizan como sentido común y como saber científico.

El trabajo de Fernández se inscribe en una tradición que articula a Lukács, Gramsci y Mariátegui, al tiempo que dialoga con relecturas contemporáneas como las de Moishe Postone y Anselm Jappe. Esta posición le permite actualizar el problema del fetichismo en relación con la teoría del valor, el trabajo abstracto y las formas de dominación modernas. En este sentido, su obra constituye un aporte significativo dentro del marxismo chileno, no solo por su reconstrucción conceptual de Marx, sino también por su intento de articular teoría, historia y análisis del capitalismo contemporáneo desde América Latina.

Bibliografía

Berríos Cavieres, Claudio y Jara Townsend, Gonzalo (2021). "Presentación". En María Elvira Concheiro Bórquez, Claudio Berríos Cavieres y Gonzalo Jara Townsend (coords.), *El ejercicio del pensar: siguiendo la brújula del marxismo. Vida intelectual de Osvaldo Fernández Díaz*. Buenos Aires: CLACSO.

Fernández Díaz, Osvaldo (2015). "¿Defensa o transformación del marxismo?". En José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo. Edición comentada*, edición de Osvaldo Fernández Díaz, Patricio Gutiérrez Donoso, Gonzalo Jara Townsend y Jorge Budrovich Sáez. Valparaíso: Ediciones Universidad de Valparaíso.

Fernández Díaz, Osvaldo (2018). "Sobre los orígenes del marxismo en América Latina". *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, (5), 215-228.

Fernández Díaz, Osvaldo (1991). "Gramsci y Mariátegui: frente a la ortodoxia". *Nueva Sociedad*, (115).

Fernández Díaz, Osvaldo (1972). "Prólogo". En Antonio Gramsci, *Maquiavelo y Lenin. Notas para una teoría política marxista*. Santiago: Editorial Nascimento.

Fernández Díaz, Osvaldo (2011). "Mariátegui y el marxismo". En Claudia Drago, Tomás Moulian y Paula Vidal Molina (comps.), *Marx en el siglo XXI. La vigencia del(os) marxismo(s) para comprender y superar el capitalismo actual* (pp. 197-210). Santiago: LOM Ediciones.

Fernández Díaz, Osvaldo (1987). "Tres lecturas de Gramsci en América Latina". En *Gramsci. Actualidad de su pensamiento y de su lucha*. Santiago: Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz.

Fernández Díaz, Osvaldo (2017). *De Feuerbach al materialismo histórico. Una lectura de las tesis de Marx*. Concepción: Perseo Ediciones y Ediciones Escaparate.

Fernández Díaz, Osvaldo (2014). *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital*. Valparaíso: IDEAS y Planeta de Papel.

Gramsci, Antonio (1972). *Maquiavelo y Lenin. Notas para una teoría política marxista*. Santiago: Editorial Nascimento.

Heinrich, Michael (2012). "Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx' Kritik der politischen Ökonomie". En Ingo Elbe, Sven Ellmers y Jan Eufinger (eds.), *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse* (pp. 15-34). Münster: Westfälisches Dampfboot.

Jappe, Anselm (2016). *Las aventuras de la mercancía*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

Narváez, Ángelo y Vargas Muñoz, Roberto (2014). "Prefacio a una historia inconclusa del marxismo en Chile". En Carlos Pérez Soto, *Marxismo: aquí y ahora* (pp. 11-19). Santiago: Editorial Triángulo.

Postone, Moishe (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.

Rojas Castro, Braulio (2022). "Cuerpo, escritura, tortura: la representación del castigo sobre el cuerpo-lumpen en la literatura marginal chilena". *Revista Historia y Justicia*, (19), 1-16.

Villanueva Donoso, Jaime (2018). *Trayectos de escritura. Conversaciones sobre exilio, lecturas y pensamiento latinoamericano con Osvaldo Fernández*. Santiago: RIL Editores

Necesidad y exigencias para un rescate de la teoría marxista de la dependencia[1]

Marcelo Dias Carcanholo

¿Cuáles son las especificidades de una economía que se inserta de forma subordinada en la división internacional del trabajo? Esta cuestión es crucial para comprender lo que hay de específico en las economías denominadas periféricas, subdesarrolladas o dependientes, según el marco teórico que se adopte.

La teoría de la dependencia, de manera particular, se diferencia de otras, en primer lugar, por entender que la economía mundial capitalista constituye una unidad entre dos polos opuestos: las economías imperialistas, con una inserción más activa, y las economías dependientes, con una inserción subordinada. La economía mundial está necesariamente compuesta por ambos polos, lo que significa que no existe un capitalismo mundial sin la presencia de unos y otros. La dependencia es, por tanto, constitutiva del propio capitalismo mundial. Esto no implica que una economía específica esté condenada a permanecer eternamente en una u otra condición, por más difícil que resulte la transición entre ambos polos. Simplemente significa que en el capitalismo siempre existirán economías imperialistas y economías dependientes.

1 Traducción del portugués por Roberto Vargas.

En segundo lugar, la teoría de la dependencia tampoco concibe el desarrollo como un proceso de transición desde estados peores hacia etapas superiores de inserción, dependiendo de las estrategias y políticas económicas aplicadas. El desarrollo capitalista implica la reproducción de sus propias legalidades, lo que incluye su constitución necesaria a partir de la coexistencia entre economías imperialistas y dependientes. El desarrollo capitalista implica el desarrollo de la dependencia. Esto nos lleva a otra especificidad de la teoría de la dependencia: lo que define esta condición no es el acierto o error de una política económica en particular, sino la forma estructural de inserción en la división internacional del trabajo. Además, la condición dependiente no es resultado de un desarrollo insuficiente del capitalismo en estas regiones específicas. Por el contrario, es precisamente a través de su desarrollo que esta condición se instaura y se profundiza. Pero ¿qué la define? ¿Cómo y cuándo surgió?

En algún momento de este siglo XXI, por diversas razones, la teoría marxista de la dependencia comenzó a ser retomada. Evidentemente, esta recuperación se ha dado de maneras particulares, específicas, filtrada por intereses puntuales, mediada por relecturas y/o creación de críticas y debates que, en algunos casos, tienen como objetivo rechazar dicha recuperación, sea de forma explícita o implícita.

El objetivo aquí no es abordar todas esas posiciones. Se busca, más bien, señalar el contexto histórico en el que surge la teoría, los debates en los que se inserta en ese momento, sus objetivos, conceptos y categorías. El propósito es preservar su espíritu de comprensión de la realidad presente para identificar las posibilidades y los límites de la acción política orientada a la transformación social, a la revolución anticapitalista, en estos capitalismos particulares y dependientes.

Contexto histórico y necesidad de una teoría marxista de la dependencia

A fines de los años 60 y comienzos de los 70 del siglo pasado, la economía capitalista mundial atravesaba el inicio de una nueva crisis estructural, que puso en evidencia los límites de la forma histórica específica en que se había reconstruido tras la Segunda Guerra Mundial, manifestando todas sus consecuencias y repercusiones sobre las economías dependientes. Esto redefinió los límites y las posibilidades de la acumulación de capital en dichas economías. En ese momento histórico específico, el capitalismo se vio obligado a reforzar sus leyes generales de funcionamiento, pero ya sin las escasas y limitadas posibilidades de conciliación de clases que habían caracterizado al período histórico anterior.

En primer lugar, es importante señalar que aquí no se entiende por crisis estructural algo similar a las tesis sobre el colapso o crisis terminal del capitalismo, relativamente comunes en algunos análisis marxistas del siglo pasado, como si la sociedad capitalista estuviera destinada a extinguirse inexorablemente por sí sola, a partir del estallido final y definitivo de sus contradicciones fundamentales. Tampoco compartimos la idea de que precisamente en ese momento (los años 70 del siglo pasado) el capitalismo haya entrado en una crisis crónica, de forma tal que, desde entonces, solo hayamos vivido nuevas fases o modalidades de aquella crisis que estalló en ese entonces. Para esta tesis, la crisis de 2007 sería una fase —lejana— de la crisis estructural iniciada en los años 70.

Lo que aquí se entiende por crisis estructural son crisis del proceso de acumulación de capital tan intensas y profundas que ponen en cuestión las formas históricas que lo venían caracterizando. No se trata de un jaque mate al capitalismo —como sostienen las teorías del colapso—, pero tampoco de una continuidad garantizada de esas formas históricas. Las crisis estructurales serían, por tanto, momentos en que el capitalismo se enfrenta concretamente a

las contradicciones encarnadas en las formas históricas mediante las cuales se expresaban sus leyes de funcionamiento. A partir de ello, resulta tentador vincular directamente las distintas fases históricas del capitalismo —su historicidad— con el estallido de estas crisis estructurales, de manera que cada una marque el fin de una fase y el comienzo de otra. Pero, como se ha señalado, no se trata necesariamente de un jaque mate, ni siquiera para esas formas históricas específicas.

En segundo lugar, el capitalismo mundial logra construir nuevas formas históricas, distintas de aquellas que caracterizaron el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, dando forma al capitalismo contemporáneo.[2] Lo que aquí nos interesa es que estas crisis, según la perspectiva de Marx (1946), se caracterizan por una superproducción de capital que desemboca en una caída de las tasas de ganancia. De este modo, para que el capitalismo logre reconstruir su proceso de acumulación, es necesario superar esta superacumulación. Cualesquiera sean las formas históricas particulares que adopten las crisis estructurales, todas requieren desvalorizar capital excedente y/o encontrar nuevos espacios de valorización, al mismo tiempo que se incrementa la tasa de explotación del trabajo. Este aumento en la tasa de explotación, sumado a los efectos sociales y económicos de las crisis, tiende a desembocar en fuertes estallidos y contestaciones sociales que, de hecho, caracterizaron la segunda mitad de los años sesenta del siglo pasado en el capitalismo mundial. Por ello, emerge la tendencia al fortalecimiento de ideologías, políticas y gobiernos que justifiquen, sostengan y difundan la necesidad de una mayor represión.

Por otro lado, la intensificación de los mecanismos que configuran el par dialéctico imperialismo-dependencia —es decir, lo que posteriormente se denominó mecanismos de transferencia de

2 Para una caracterización más rigurosa de este capitalismo contemporáneo y de su actual crisis estructural, véase Carcanholo (2017).

valor desde las economías dependientes hacia las economías imperialistas—, también forma parte del proceso de reanudación de la acumulación. Lo que América Latina comienza a vivir a partir del cambio de los años sesenta a los setenta del siglo pasado es una intensificación del grado de dependencia respecto de las economías imperialistas.

El origen de la teoría marxista de la dependencia, en el mismo momento histórico en que el capitalismo buscaba reconstruirse de su crisis estructural, esto mediante la intensificación de los mecanismos de dependencia y el establecimiento de gobiernos más conservadores y retrógrados, no es una coincidencia. No constituye una casualidad histórica que, precisamente en el momento en que el capitalismo se recompone a partir de los años setenta, dando forma al capitalismo contemporáneo, la región haya comenzado a enfrentar golpes de Estado y dictaduras militares sangrientas, asociadas en la mayoría de los casos a la implementación pionera de lo que posteriormente se conocería como neoliberalismo.

Además, el contexto histórico presentaba, en ese momento, otro factor crucial para comprender el surgimiento de la teoría marxista de la dependencia: la revolución cubana, triunfante a comienzos de 1959. Aunque en sus inicios se presentó más como una revolución de carácter nacional-liberador, adquirió rápidamente un carácter socialista y antiimperialista. Esto no fue irrelevante para la región. La historia contradecía toda la interpretación oficial de los partidos comunistas: una revolución socialista según una concepción dogmática y etapista. Toda la visión de los manuales de economía política y de las rígidas formaciones de los partidos comunistas oficiales —según la cual la revolución socialista solo sería posible en economías capitalistas desarrolladas, y por tanto dotadas de contradicciones objetivas lo suficientemente maduras como para desencadenar una nueva etapa histórica socialista— fue históricamente desmoralizada por la victoria de la revolución cubana.

Si desde el punto de vista histórico la tesis oficial de que la revolución solo sería posible en economías desarrolladas ya había sido refutada, algunas de sus bases teóricas se empeñaban en mantenerse. El marxismo oficial de los partidos comunistas en América Latina, al constatar las diferencias entre las distintas economías en la división internacional del trabajo, oscilaba entre considerar a las formaciones sociales de la región como precapitalistas y/o como síntesis de una dualidad entre sectores capitalistas más o menos avanzados y otros sectores atrasados, de carácter precapitalista. Siguiendo el esquematismo rígido de su teoría de la revolución, nuestras sociedades debían transitar inicialmente por un proceso de desarrollo capitalista para, a partir de sus contradicciones plenamente desarrolladas, aspirar en el futuro a una revolución socialista.[3]

Curiosamente —o no—, el marxismo oficial terminaba por comprender la especificidad de las economías subdesarrolladas de forma convencional, típica de lo que podemos denominar economía política del desarrollo, sin importar si esta era de orientación teórica ortodoxa (neoclásica) o heterodoxa (desarrollismo cepalino, entre otras): el subdesarrollo de las economías de América Latina era entendido como consecuencia de la falta de desarrollo del capitalismo. La estrategia de desarrollo propuesta sería, en ese sentido, un "shock" de capitalismo.[4]

3 No es de extrañar, por tanto, que esta perspectiva termine por defender una alianza política con el reformismo característico del nacional-desarrollismo de mediados del siglo pasado; alianza que, en la actualidad, se manifiesta en la defensa casi intransigente de los llamados gobiernos progresistas.

4 Ciertamente, se encuentra una diferencia. Mientras la economía política del desarrollo convencional defiende más capitalismo como vía para superar el subdesarrollo dentro del propio capitalismo, el marxismo oficial aún concibe esta etapa como una mediación necesaria para una posterior revolución socialista, al menos en sus versiones menos reformistas.

Sea como fuere, desde el punto de vista teórico, la referencia son las leyes generales de funcionamiento del capitalismo, concebidas como ausencia (subdesarrollo) y/o como presencia (desarrollo). La estrategia política consistiría, por tanto, en transitar de la primera a la segunda condición, ya sea como un fin deseable (economía política del desarrollo) o como mediación necesaria hacia un fin socialista (marxismo oficial). Este último —ciertamente no el primero— ya contaba con un referente teórico más que sólido para comprender cómo funciona la economía capitalista: Marx (1946). Bastaría la contribución teórica de este autor en *El capital* para fundamentar la actuación política en las formaciones sociales subdesarrolladas.[5]

Sin embargo, esta idea resulta completamente ajena al pensamiento de Marx. Además de otras incomprensiones, no logra captar el nivel de abstracción en el que se sitúa el autor. Su objetivo en *El capital* era descubrir las leyes generales de funcionamiento del capitalismo, válidas para cualquier espacio y cualquier temporalidad; pero esto no significa, de ningún modo, que ese capitalismo se comporte de la misma manera en cualquier espacio o en cualquier historicidad específica. La consecuencia de esto es que Marx es absolutamente necesario para comprender el capitalismo en su ser, en todas sus determinaciones más abstractas, pero resulta insuficiente si el objetivo es comprender alguna particularidad de esas leyes generales de funcionamiento, ya sea en un período histórico específico del capitalismo —como en los años 60 y 70 del siglo pasado, cuando surge la teoría marxista de la dependencia—, o en la actualidad, cuando dicha tradición es recuperada; o en un espacio específico de valorización (economía

5 Desde el inicio de los debates en torno a la teoría marxista de la dependencia (Cueva, 1976), así como en los intentos por descalificar la recuperación de esta tradición (Astarita, 2010), se sostiene el argumento de que *El capital* de Marx sería suficiente para comprender las formaciones sociales subdesarrolladas.

imperialista o dependiente) dentro de lo que constituye la economía mundial capitalista.[6]

Si el objetivo último es comprender las posibilidades de una acción revolucionaria en sociedades capitalistas que presentan, sin embargo, la particularidad de ser dependientes y de encontrarse insertas en un contexto histórico específico del capitalismo, es necesario partir de la caracterización de esa particularidad (la condición dependiente) en el momento histórico en que se vive: para los pioneros de la teoría marxista de la dependencia, la reanudación de la acumulación de capital a partir de los años 60 y 70 del siglo pasado; para quienes hoy retoman dicha teoría, la crisis del capitalismo contemporáneo. Tomar *El capital* de Marx como punto de partida, sin las mediaciones temporales y espaciales adecuadas, es tratarlo como nunca fue: un esquema analítico ideal al que se intenta hacer encajar la realidad, es decir, una posición idealista.[7]

Llamar la atención sobre la particularidad del capitalismo en América Latina no fue un privilegio exclusivo de la teoría marxista de la dependencia. La CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), creada al final de la Segunda Guerra Mundial en el marco de la ONU (Organización de las Naciones Unidas), ya

6 Para la teoría marxista de la dependencia es crucial comprender que el funcionamiento de la ley del valor —y, por tanto, del capital— se da en el seno de la economía mundial, la cual no puede en absoluto reducirse a la mera suma de distintas economías nacionales (economía internacional), sino que constituye una unidad dialéctica entre economías imperialistas y economías dependientes. Se percibe, de forma directa, que la dependencia no puede entenderse como una condición derivada de la ausencia de capitalismo. Por el contrario, el desarrollo del capitalismo (es decir, de la economía mundial) implica un desarrollo dialéctico —combinado y desigual, según algunas perspectivas— del imperialismo y la dependencia.

7 Si buena parte del marxismo —oficial o no— cayó en el idealismo, Marx no tiene ninguna culpa de ello. No fueron pocas las veces en que, a lo largo de toda su trayectoria intelectual y política, criticó el idealismo.

defendía una caracterización de las economías de la región que se oponía a las teorías neoclásicas de la modernización (Rodríguez, 2006). El subdesarrollo era entendido como consecuencia de una inserción subordinada en la división internacional del trabajo, que llevaba a estas economías a sufrir una continua deterioración en los términos de intercambio en el comercio internacional, definiendo así restricciones externas estructurales a sus dinámicas de crecimiento. La propuesta consistía en contrariar las señales del mercado y la especialización productiva exportadora de bienes primarios, tal como planteaba la teoría neoclásica del comercio internacional, y promover una estrategia de industrialización, sustitución de importaciones y, en sus versiones más avanzadas, reformas orientadas a una redistribución de la renta y la riqueza. Esta era —y sigue siendo— la base teórica de las propuestas reformistas de desarrollo capitalista para superar la condición periférica: el componente heterodoxo de la economía política del desarrollo.

El término dependencia surge a mediados de los años sesenta del siglo pasado, incluso como una forma de diferenciarse de la economía política del desarrollo, la cual calificaba a las economías atrasadas como subdesarrolladas o periféricas. Pero la teoría marxista no fue la única en utilizar este término. Cardoso y Faletto (1969) también lo emplearon para distanciarse de los problemas y contradicciones del pensamiento estructuralista cepalino. Esta apropiación del término por parte de estos autores fue tan difundida que, hasta hoy, es común que se los considere como los únicos formuladores de la teoría de la dependencia. Peor aún, no es raro encontrar rechazos a la teoría marxista de la dependencia basados en críticas dirigidas a estos autores. Sin embargo, estos autores —más allá de lo que ellos mismos pudieran haber afirmado en algún momento— son weberianos.

La teoría weberiana tiene como categoría central al Estado nacional, es decir, a la política, y por ello critica lo que considera un economicismo en el marxismo y, por asociación, en Marx. Al dis-

tanciarse de este supuesto economicismo, dicha teoría sostiene la importancia de lo político con tanta vehemencia que termina cayendo en un error opuesto: el politicismo. En ese marco, el Estado nacional aparece como una instancia situada por fuera de la sociedad y, por tanto, impermeable a las contradicciones sociales, lo que permitiría a la burocracia imponerse desde arriba, basándose en la racionalidad instrumental para promover el desarrollo. Las convergencias con el nacional-desarrollismo, en aquel contexto histórico, no son meramente circunstanciales.

Esta exigencia weberiana de una teoría política (del Estado) es infundada. Evidentemente, la teoría del Estado desde Marx, no puede ser la apreciada por los weberianos. Sí existe una teoría del Estado en Marx y en el marxismo, aunque con diferencias internas dentro de este pensamiento. Pero el Estado no aparece, al menos no de forma explícita, en Marx. El Estado siempre está presente, pero —limitándonos a *El capital*— aún en un nivel muy elevado de abstracción. En el plan de la obra, el Estado, con todas sus determinaciones más concretas, ocuparía el lugar que le corresponde en el nivel de las determinaciones más concretas. Aunque Marx no completó dicho plan, la tradición marxista —no sin dificultades— desarrolló efectivamente una teoría del Estado, pero una teoría marxista. Lo cierto es que, desde Marx, el Estado no puede ser la categoría central del análisis, sino el capital. Por ello Marx —y la teoría marxista de la dependencia— tratan las legalidades de este capital como centrales, siendo la ley del valor (capital) la determinación más abstracta de las leyes de funcionamiento del capitalismo, incluido el dependiente. Cardoso y Faletto (1969) son tan ajenos a la teoría marxista de la dependencia como Weber lo es a Marx.

Así, ya sea para afirmar, rescatar o incluso criticar la teoría marxista de la dependencia, debe hacerse a partir de los autores que la formularon. Vania Bambirra (1940–2015), Ruy Mauro Marini (1932–1997) y Theotonio Dos Santos (1936–2018) fueron

tres de sus principales exponentes. Es la lectura crítica de estos autores la que debe orientar el rescate crítico de esta tradición del pensamiento social latinoamericano. El carácter crítico de esta lectura y de su recuperación no significa simplemente discutir la validez de las categorías formuladas por dicha tradición, sino que, incluso al recuperarlas, debe hacerse con las mediaciones necesarias para considerar las diferencias entre el momento histórico en que surge la teoría y la actualidad. La vigencia de la teoría marxista de la dependencia reside en el reconocimiento de que, si el capitalismo mundial tiene una historicidad, también la tiene el par dialéctico que lo compone, imperialismo y dependencia.

Teoría marxista de la dependencia: conceptos y categorías clave

Como se ha visto, una economía dependiente se define por su inserción subordinada en la economía mundial, lo que significa que, en la esfera del comercio internacional de mercancías, en promedio, los capitales que allí producen lo hacen con una productividad inferior en comparación con la media mundial, tanto en lo que respecta a la competencia entre capitales dentro de un mismo sector productivo, como a la competencia entre distintos sectores. Así, en promedio, una economía dependiente presenta mayores costos de producción y/o se especializa en sectores que, como tendencia, son los menos productivos de la economía mundial. La implicancia de esto es la generación de procesos de transferencia de valor, de forma tal que una parte de los valores producidos por los capitales en las economías dependientes es apropiada por capitales que operan en las economías imperialistas, pasando a formar parte de la dinámica de acumulación de estas, y no de aquellas.

Junto a estos mecanismos de transferencia de valor,[8] también operan otros relacionados con el flujo internacional de capitales. Dado que las economías dependientes tienden a ser importadoras netas de capital externo, suelen presentar elevados servicios de su pasivo externo, lo que implica el envío de valores producidos localmente, pero que también son apropiados y acumulados en las economías imperialistas. Estos mecanismos estructurales de la dependencia son la contracara de la forma subordinada en que estas economías se insertan en la división internacional del trabajo capitalista y, por tanto, en la economía mundial capitalista.

Si se tratara solo de esto, las economías dependientes enfrentarían restricciones estructurales a su crecimiento, lo que llevaría, en el límite, a una tendencia al estancamiento. Lo que constata la teoría marxista de la dependencia es que, desde la colonización, hemos estado insertos (de forma dependiente) en la economía mundial capitalista. Por tanto, estas economías —pese a sus particularidades, que no pueden ser desconsideradas— están regidas por la ley del valor (capital), que opera a escala mundial. En ese sentido, el capitalismo, aunque sea dependiente, responde a los mecanismos de transferencia de valor simplemente reforzando (y

8 En el trabajo teórico más riguroso de la teoría marxista de la dependencia —aunque ensayístico—, Marini (1973) aún utilizaba el término más tradicional de la economía política del desarrollo: *intercambio desigual*, tal como fue presentado en 1969 por Emmanuel (1972). Este término suele asociarse con una interpretación neoricardiana de la teoría del valor y su relación con el comercio mundial. Esto no significa que Marini abordara la ley del valor en Marx desde una interpretación neoricardiana, lo cual es, sin embargo, bastante común. Tal vez haya sido la forma que encontró para insertarse en el debate de su época, pero el propio título de la segunda sección de su ensayo magistral —*El secreto del intercambio desigual*— ya nos señala que Marini buscaba desmitificar la teoría económica —incluso la crítica— que se dejaba llevar por las mistificaciones (secretos) de la apariencia (los precios), como si estos fueran directamente la esencia (los valores). De una forma u otra, en el texto incluido en esa sección Marini utiliza explícitamente el término transferencia de valor.

no creando) la tendencia a aumentar la explotación de la fuerza de trabajo.

La superexplotación de la fuerza de trabajo es, por tanto, la respuesta que el capitalismo dependiente ofrece frente a la necesidad de sobrepasar los mecanismos de transferencia de valor que lo constituyen. Con ello, la economía dependiente incrementa la producción de valor de tal forma que, incluso si una parte considerable es transferida, reste aún una cantidad suficiente para generar una dinámica interna de acumulación de capital. En este sentido, la superexplotación de la fuerza de trabajo es una característica de la economía dependiente. Cabe señalar que el aumento de la tasa de explotación es una legalidad del capitalismo, tanto en economías imperialistas como dependientes. Lo específico en las economías dependientes es que esta legalidad se ve reforzada por la particularidad estructural de su condición.

Se advierte que los mecanismos de transferencia de valor y la superexplotación (como respuesta a aquellos) definen la condición dependiente y son, por tanto, las categorías centrales de la teoría marxista de la dependencia. No por casualidad, los principales debates e incomprensiones sobre esta tradición del pensamiento social latinoamericano giran en torno a estas dos categorías interrelacionadas. Es necesario tratarlas con mayor precisión.

Dos Santos (2000), al realizar un balance de la teoría de la dependencia y sus perspectivas, propone una sistematización de los componentes que definen la condición dependiente: (i) superexplotación de la fuerza de trabajo; (ii) transferencia de valor en el plano del comercio internacional de mercancías; (iii) transferencia de valor por otros mecanismos vinculados a la cuenta de capital y servicios; (iv) elevada concentración de renta y riqueza; (v) agravamiento de los problemas sociales capitalistas en función del desarrollo de sus propias legalidades. Lo que caracteriza el desarrollo del capitalismo dependiente no es la totalidad de estos elementos, sino la articulación concreta entre ellos. Esto es fun-

damental, ya que, tomados de forma aislada, los puntos (iv), (v) e incluso (i) —este último si se entiende erróneamente como mero aumento de la tasa de plusvalor— forman parte de las legalidades de cualquier economía capitalista, sea dependiente o no.

Lo cierto es que los mecanismos de transferencia de valor constituyen el núcleo de diferenciación entre economías imperialistas y economías dependientes. Y aquí, la correcta comprensión de la teoría del valor en Marx es crucial (Carcanholo, 2022). Valor y precio remiten a la misma capacidad que tiene una mercancía de ser intercambiada por otras, aunque el primero se refiere a la esencia de esa capacidad, y se vincula con la producción de dicha capacidad a través del carácter abstracto del trabajo humano en el capitalismo. Ocurre que el valor producido aún requiere una confirmación social mediante la mediación del proceso de circulación de mercancías (el mercado). Allí, la mercancía se enfrenta a las condiciones de la necesidad social (la demanda), contrapuestas a las condiciones medias de la producción social que constituyeron su valor. Según cómo se realice ese valor en el mercado, la capacidad de la mercancía de ser intercambiada por otras asume la forma (aparente) del precio, y la magnitud de dicha realización definirá las condiciones de apropiación del valor que fue producido. Así, el valor como capacidad se confirma —o no— necesariamente a través de la forma-precio. El primero (valor) remite a las condiciones de producción, mientras que el segundo (precio) a las de apropiación. La ley del valor en Marx tiene justamente esta configuración dialéctica entre el proceso de producción y el de apropiación del valor, por medio de la forma-precio. Esta dialéctica entre el valor y el precio de mercado nos es presentada por Marx (1946) mediante una categoría de mediación entre el nivel más alto de abstracción (valor) y el de mayor concreción (precio). Dicha categoría mediadora es lo que él llamó precio de producción.

La dialéctica del valor en la teoría de Marx, en definitiva, nos muestra que, en el capitalismo, las mercancías no se venden por

sus valores, ni podrían venderse por ellos, ¡aunque a veces lo parezca! Y la comprensión —nada sencilla— de esta dialéctica no puede limitarse al libro I de *El capital*. Es necesario llegar, al menos, a la segunda sección del libro III. Quien llega hasta allí, normalmente se detiene en el capítulo IX, donde nos enfrentamos al tan famoso como mal denominado "problema de la transformación de los valores en precios". Lo que sucede es que, en ese capítulo (nivel de abstracción), Marx aún no está tratando el fenómeno en su totalidad, ya que se encuentra en un nivel elevado de abstracción: el de los precios de producción. Solo en el capítulo siguiente (X) abordará la dialéctica del valor en toda su totalidad.

Incluso en el nivel de abstracción extremadamente elevado del libro I, Marx ya nos presenta esta dialéctica. En el proceso de determinación del valor de mercado de una mercancía específica, cuanto más productivo sea el capital que la produce, menor será su valor individual, y viceversa. Como la mercancía tiende a venderse según el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción —es decir, por su valor de mercado promedio—, los capitales con una productividad superior a la media terminan (como tendencia) vendiéndola a un valor (de mercado) mayor que el valor individual por el cual fue producida. Esto hace que dichos capitales se apropien de una magnitud de valor mayor que la que ellos mismos produjeron. Este es el mecanismo de la plusvalía extraordinaria, que, si bien Marx lo presentará explícitamente recién en el capítulo X del libro I, ya está implícito desde el capítulo I, cuando se pregunta por la magnitud del valor de una mercancía. Por otro lado, los capitales con una productividad inferior a la media producirán un valor individual mayor que el valor de mercado, y la diferencia es precisamente el valor apropiado por los capitales más productivos, configurando así un mecanismo de transferencia de valor. Este proceso, en el plano de la economía mundial, donde existe una tendencia a que las mercancías producidas por capitales en economías dependientes tengan menor productividad en com-

paración con la media de los capitales en economías imperialistas, implica una transferencia de valor.

La dialéctica del valor aquí aún se encuentra en un nivel elevado de abstracción, dado que se parte del supuesto de que la forma-precio (resultado de la venta final de la mercancía) corresponde directamente al valor de mercado producido. Es decir, aunque los distintos capitales produzcan mercancías con valores individuales distintos al de mercado (las mercancías no se venden por sus valores), y así debe ser, ya que la competencia impulsa la diferenciación mediante distintas productividades (y ni siquiera podrían venderse por sus valores), se presupone que el precio corresponde al valor de mercado (aunque lo parezca). Sin embargo, en la concreción, otras determinaciones (más concretas) intervienen en la ley del valor.

Considerando un nivel de abstracción más concreto —el plano de los precios de producción—, se revela otro mecanismo en el cual se manifiesta la dialéctica entre producción y apropiación del valor. En el capítulo IX del libro III de *El capital*, Marx descubre que las mercancías no pueden venderse por sus valores de mercado, ya que, de ser así, capitales iguales en magnitud obtendrían tasas de ganancia distintas. La competencia tiende a formar una tasa media general de ganancia y esta, mediante los beneficios medios (la tasa media aplicada sobre el capital invertido) más los precios de costo, da lugar a los precios de producción, por los cuales las mercancías serían vendidas, en oposición a sus valores de mercado. La formación de los precios de producción, como tendencia, lleva a que los sectores que, en promedio, tienen composiciones orgánicas del capital superiores a la media de la economía vendan a un precio de producción superior al valor de mercado (la magnitud media de valor con la cual esa mercancía fue producida). Ellos se apropiarían así de una ganancia superior a la plusvalía que, en promedio, producen. Lo contrario ocurre en los sectores cuya composición orgánica del capital es, en promedio, inferior a la media de

la economía. Una vez más, aunque en otro nivel de abstracción, las mercancías no pueden venderse por sus valores (de mercado), sino por sus precios de producción —y ni siquiera podrían hacerlo—, ya que el valor de mercado y el precio de producción solo coincidirían en un hipotético sector cuya composición orgánica del capital fuera igual a la media de la economía. Aun así, en la totalidad, valores y precios se corresponden y, por tanto, el total del valor apropiado (precios de producción) es igual al total del valor producido (valores de mercado).

La teoría marxista de la dependencia utiliza este proceso para pensar otro mecanismo de transferencia de valor, aún en la lógica de la compraventa mundial de mercancías, pero ahora vinculada a la competencia entre capitales de distintos sectores. Si los capitales en las economías dependientes tienden, en promedio, a producir en sectores con composiciones del capital por debajo de la media mundial, se apropian de una magnitud de plusvalía, en forma de ganancia, inferior a la que, en promedio, producen. En cambio, los capitales que operan en sectores con composiciones orgánicas del capital por encima de la media de la economía mundial —y que, como tendencia, actúan en economías imperialistas— se apropiarían de una ganancia superior a la que, en promedio, produjeron.

En el capítulo 10 del libro III, finalmente en el último nivel de abstracción de su teoría del valor (el más concreto), Marx advierte que las mercancías no se intercambian ni por sus valores ni por sus precios de producción, sino, concretamente, por los precios de mercado, los cuales oscilan —es cierto— según el conocido mecanismo de la oferta y la demanda. Al fin y al cabo, la ley del valor en Marx nos revela la dialéctica entre la producción y la apropiación del valor. Estas dos instancias del fenómeno, en el plano de capitales particulares, son distintas, salvo en el caso de un capital que se ubique en las condiciones medias de productividad del sector, con una composición orgánica del capital igual a la media de la economía, y que enfrente, a ese costo de producción, un volumen de

demanda social exactamente igual a lo ofertado, tanto por él como por sus competidores. Una mera casualidad, por tanto. Pero, por otro lado, ¡las mercancías sí se venden por sus valores! No porque los precios finales de venta correspondan a los valores. Por el contrario, necesariamente aquellos son distintos de estos, ya que la igualdad entre oferta y demanda es una casualidad tan improbable que solo los economistas —ortodoxos y heterodoxos— creen en su normalidad. Las mercancías se venden por sus valores, y por eso la ley del valor constituye la determinación más abstracta de las legalidades del capitalismo, porque el valor (producción) es el centro en torno al cual gravitan —siempre como tendencia, y no como precio de equilibrio atractor— los precios de mercado (apropiación). El valor explica la aparente oscilación caótica de los precios. La producción explica la apropiación, aunque las condiciones que determinan una y otra no solo sean distintas, sino incluso opuestas. Solo un pensamiento dialéctico puede captar esta realidad del capitalismo.

En este último nivel de abstracción, el de los precios de mercado, cuanto más logren los capitales mantener la oferta por debajo de la necesidad social, más tiempo los precios de mercado serán superiores a los precios de producción y, con ello, se mantendrán las sobreganancias por encima de la tasa media de ganancia. Dada la mayor concentración y centralización del capital en las economías imperialistas, este mecanismo también opera en el sentido de una transferencia de valor producido en las economías dependientes hacia las economías imperialistas.

Además de los mecanismos de transferencia de valor relacionados con el comercio mundial de mercancías, y de forma cada vez más importante con el desarrollo de la época imperialista del capitalismo, el mecanismo de transferencia de valor vinculado al flujo internacional de capitales adquiere mayor incidencia. Como las economías dependientes tienden, en promedio, a importar capitales del exterior —ya sea en forma de inversiones directas o como

capital prestado—, se configuran otras formas de transferencia de valor a través del pago por el servicio de ese capital externo. En última instancia, capitales que operan en las economías dependientes producen (o prestan) valores que terminan generando una rentabilidad determinada, la cual será transferida a sus matrices (acreedoras) bajo distintas formas: intereses, amortizaciones, remesas de dividendos, pagos de regalías, etc.

A través de los mecanismos de transferencia de valor, una parte de la plusvalía producida por los capitales en las economías dependientes no será apropiada dentro del espacio de valorización de la economía dependiente, sino por capitales que tienden a operar en las economías imperialistas, formando parte de la dinámica de acumulación de capital en estas últimas, y no en aquellas. Esto hace que el capitalismo dependiente presente una legalidad capitalista reforzada. La tendencia inmanente de todo capitalismo a elevar la tasa de explotación (de plusvalía) se ve reforzada en las economías dependientes por la necesidad que estas tienen de compensar los mecanismos estructurales de transferencia de valor. Esta especificidad de la economía dependiente es la que se buscó captar mediante la categoría (mediadora) de superexplotación de la fuerza de trabajo.

La propia elección del término superexplotación de la fuerza de trabajo como categoría fundamental de la teoría marxista de la dependencia ha sido, por sí sola, motivo suficiente para numerosas incomprensiones desde que esta vertiente del pensamiento social latinoamericano se consolidó hace ya varias décadas. Es fundamental entender que lo que se propone no es simplemente señalar la especificidad del aumento de la tasa de explotación, con todos sus efectos necesarios —elevación de la concentración de la renta y de la riqueza, y profundización de los problemas sociales—. El aumento de la tasa de explotación (tasa de plusvalía) es una legalidad central de toda economía capitalista, sea dependiente o no. Si la superexplotación se entendiera únicamente como un incre-

mento de la explotación, entonces no podría ser una característica particular de la economía dependiente. De hecho, algunas críticas a la teoría marxista de la dependencia suelen señalar esta supuesta incongruencia. Lo más curioso, sin embargo, es que incluso algunos defensores de esta tradición caen en esa misma trampa. Al concebir la superexplotación solamente como un aumento de la tasa de explotación, terminan aplicando la categoría también a las economías imperialistas, específicamente en razón de la mundialización de la ley del valor impulsada por la globalización.[9]

Lo que aquí se propone es identificar la necesidad de un refuerzo de esas legalidades capitalistas en las economías dependientes, como resultado de la particularidad estructural que las caracteriza: los mecanismos de transferencia de valor, y la respuesta necesaria a estos mediante la superexplotación de la fuerza de trabajo. No se trata, por tanto, de una mera expansión de la tasa de plusvalía —lo cual es característico de cualquier forma de capitalismo—, sino de un reforzamiento de esa legalidad dentro del capitalismo dependiente, motivado por la necesidad específica de compensar los efectos de los mecanismos estructurales de transferencia de valor.

Otra precisión importante concierne a la identificación inmediata entre la categoría de superexplotación y las formas específicas de incrementar la tasa de plusvalía. La interpretación más difundida sostiene que, al expresarse mediante salarios inferiores al valor de la fuerza de trabajo, la teoría marxista de la dependencia reduciría esta forma particular de incremento de la tasa de explotación exclusivamente a las economías dependientes. De este modo, estas últimas quedarían restringidas a una forma específica de plusvalía absoluta, careciendo de toda dinámica de plusvalía re-

9 Martins (2020) y Valencia (2007) son ejemplos de esta curiosa confusión. Lo más importante, sin embargo, es que el propio Marini (2000) cae en esta trampa.

lativa. Esta tesis suele ir acompañada, además, de la idea —también errónea— de que las economías imperialistas se restringirían al mecanismo de la plusvalía relativa.

En Marx (1946) no hay ningún fundamento para afirmar que el desarrollo capitalista implique una superación histórica de la plusvalía absoluta por la relativa, es decir, que las economías imperialistas se limiten a esta última una vez agotada la fase histórica de la primera. En Marx, toda superación es siempre dialéctica, lo que implica la coexistencia de ambas formas en las economías imperialistas, y no excluye la posibilidad de que formas predominantes en épocas anteriores puedan ser retomadas y potenciadas en etapas posteriores del capitalismo, tanto imperialista como dependiente.

Este error parte del supuesto de que las economías dependientes no pueden desarrollar la forma de plusvalía relativa precisamente porque carecerían de dinámicas de aumento de la productividad, dadas las condiciones impuestas por los mecanismos de transferencia de valor. Lo que no se comprende aquí es que, para que los mecanismos de transferencia de valor operen, basta con que la tasa de crecimiento de la productividad en los capitales que actúan en las economías imperialistas sea, en promedio y como tendencia, superior a la tasa de crecimiento de la productividad en los capitales que operan en las economías dependientes. No es necesario en absoluto que estas últimas sean nulas ni que, eventualmente, no puedan incluso superar, en determinados momentos, a las primeras. En el fondo, el problema aquí radica en no comprender qué significa una ley de tendencia en Marx.

Otro problema relacionado a lo anterior es tratar la (super)explotación de forma moralista, es decir, condenar la condición dependiente porque la superexplotación implica el pago de salarios por debajo del valor de la fuerza de trabajo, como si el problema del capitalismo radicara en la discrepancia entre precios (salarios) y valores (de la fuerza de trabajo). Esto sería incompatible con la crítica —ciertamente no moralista— que Marx hace de la economía

capitalista. La plusvalía, en Marx, no se origina en el intercambio de no equivalentes. Por el contrario, Marx solo logra explicar la plusvalía a partir del intercambio de equivalentes. Si no fuera así, salarios iguales al valor de la fuerza de trabajo implicarían una plusvalía nula, y —más sorprendente aún— salarios por encima del valor de la fuerza de trabajo implicarían pérdidas para el capital. Basta una introducción bastante elemental a *El capital* para advertir que esto no se sostiene. Evidentemente, *ceteris paribus*, cuanto más elevados sean los salarios, menor tenderá a ser la plusvalía, pero su existencia no depende de la magnitud del salario, sino que se define por el límite del tiempo de trabajo excedente.

Esta incomprensión también se aclara si recuperamos, por ejemplo, uno de los brillantes pasajes de la sección VI del libro I de *El capital*, dedicado al salario. Allí, Marx distingue entre salario nominal (el pago efectivo en dinero del precio de la fuerza de trabajo), salario real (ese salario nominal deflactado por el nivel de precios de las mercancías adquiridas por los trabajadores) y salario relativo. Este último es la comparación entre el valor nuevo total producido por la fuerza de trabajo tras el consumo de su valor de uso en el proceso productivo —correspondiente a la suma del trabajo necesario (capital variable) y del trabajo excedente (plusvalía)— y lo que el capital gasta en su conjunto (capital variable) para adquirir el derecho de apropiación de ese valor. De esta manera, es perfectamente posible una situación en la que aumenten tanto los salarios nominales como los reales, pero se reduzca el salario relativo. Este último, a su vez, es un indicador directo del grado de explotación del trabajo, es decir, de la tasa de plusvalía. Por tanto, la superexplotación de la fuerza de trabajo no necesita implicar una "expoliación" de los trabajadores. No hay, por ende, ningún componente de crítica moralista en la categoría de superexplotación de la fuerza de trabajo.

Dejando de lado las incomprensiones sobre esta categoría, lo cierto es que ella es fundamental dentro de la estructura teórica

de la teoría marxista de la dependencia, y solo cobra sentido en su relación con los mecanismos de transferencia de valor. Esta relación constituye el carácter particular del capitalismo dependiente.

Vigencia y actualidad de la teoría marxista de la dependencia

Defender la vigencia de la teoría marxista de la dependencia equivale a defender que la constitución del capitalismo mundial sigue siendo una unidad dialéctica entre sus pares dialécticos: imperialismo y dependencia. Que la economía mundial continúa determinada por la ley del valor y, en sus instancias más concretas, por las leyes generales de funcionamiento del capitalismo, parece ser una cuestión menos controvertida, al menos dentro del campo del marxismo.

No puede decirse lo mismo respecto de la constitución de ese capitalismo mundial como una unidad integrada por economías imperialistas y economías dependientes que se relacionan dialécticamente dentro de dicha unidad que es la economía mundial.[10] Sin embargo, en la mayoría de las interpretaciones se reconoce la distinción en las formas y grados de inserción en la división internacional del trabajo. No importa aquí qué pares conceptuales se utilicen para caracterizar la economía mundial (centro-periferia, desarrollo-subdesarrollo, imperialismo-dependencia), el mero reconocimiento de esta configuración del capitalismo mundial bas-

10 David Harvey (2007) es, sin duda, el ejemplo más conocido dentro del marxismo de una perspectiva que defiende una especie de dilución del concepto de imperialismo, aunque en muchos momentos parece mostrarse incómodo al afirmarlo de manera categórica. También hay quienes sienten el mismo pudor a la hora de declarar el fin del imperialismo, pero no tienen reparos en sostener la inexistencia de su par dialéctico necesario: la dependencia, como es el caso de Astarita (2010).

taría para afirmar la vigencia y actualidad de la teoría marxista de la dependencia, independientemente de que la valoración que se haga de ella sea crítica o reivindicativa. Pero, ¿de qué modo debe recuperarse esta tradición?

La simple afirmación y defensa de su recuperación, por más necesarias que resulten, son insuficientes. Un rescate puro, sin mediaciones ni evaluación crítica alguna, no se sostiene. Por el contrario, si dicha tradición forma parte del pensamiento inaugurado por Marx, cualquier forma de rigidez o dogmatismo en su recuperación sería, precisamente, una negación de esa misma tradición. En este sentido, el rescate crítico es casi una redundancia, al menos si el punto de partida es Marx.

Ese rescate crítico no puede caer ni en el dogmatismo (casi religioso) de simplemente afirmar la validez *ipsis litteris* de aquella referencia teórica para el presente, ni en la pura desestimación de su pertinencia para la coyuntura actual del capitalismo mundial y sus efectos dialécticos sobre las economías dependientes.

En el primer caso, se trataría de un rescate dogmático, sin ningún ejercicio crítico de pensamiento teórico, lo cual sería completamente opuesto a la tradición fundada por Marx. Que diversas corrientes dentro del marxismo hayan procedido de esa forma a lo largo de su historia no hace sino ayudar a entender por qué Marx sigue siendo, en muchos aspectos, un gran desconocido, incluso dentro del marxismo.[11] Por tanto, si consideramos como marxista a toda referencia teórica que parta de lo propuesto por Marx —sin desconocer las distintas posibilidades legítimas de interpretación, pero que no le sean contrarias—, un rescate dogmático de la teoría marxista de la dependencia la convertiría simplemente en una teoría de la dependencia, pero no en una teoría marxista.

En el segundo caso, aunque se reconozca —lo que tampoco es estrictamente necesario— una validez histórica a la teoría mar-

11 Ver Musto (2020).

xista de la dependencia solo en el momento en que surgió, se estaría adoptando una postura crítica, sin duda, pero no un verdadero rescate, justamente porque no se asumiría la validez de esa tradición, mediada por las determinaciones teórico-históricas necesarias, para comprender el momento actual de las economías dependientes.

Además de una reflexión crítica constante sobre las categorías mediadoras necesarias para abordar los distintos niveles de abstracción en los que se construye la teoría marxista, al menos dos criterios son fundamentales para dotar de carácter crítico a ese rescate.

Si el capitalismo mundial presenta sus leyes generales de funcionamiento de formas distintas en distintos momentos históricos —es decir, si el capitalismo tiene una historicidad—, entonces también la tiene la dialéctica de la economía mundial, concebida como unidad entre imperialismo y dependencia. En otras palabras, tanto el imperialismo como la dependencia tienen características históricas específicas, determinadas por el momento histórico concreto que atraviesa el capitalismo. La identificación de esas distintas historicidades —y lo que las define de forma diferenciada frente a otras— es un criterio constante e imprescindible para cualquier tipo de recuperación de una teoría marxista, incluida la teoría de la dependencia. Recuperarla sin más, en los mismos términos en que fue pensada y elaborada en las décadas de 1960 y 1970, implicaría, como mínimo, incurrir en un anacronismo teórico, lamentablemente muy común.

El otro criterio es que, dentro de un mismo momento histórico del capitalismo (la dependencia), existen distintas coyunturas específicas. Así, por ejemplo, la dependencia contemporánea, vinculada al capitalismo contemporáneo, atravesó diversas coyunturas en las décadas de 1970, 1980 y 1990. Del mismo modo, la coyuntura —en especial el contexto externo— es radicalmente distinta en este siglo hasta 2007, si se la compara con la que se

configura a partir de la crisis estructural del capitalismo que estalla en ese año.

Así, dentro del capitalismo contemporáneo, la coyuntura de relativo crecimiento de la economía mundial, junto con un auge del ciclo de liquidez internacional a comienzos de este siglo, permitió cierto alivio en la condición estructural de la dependencia y una mayor capacidad de maniobra para que estas economías sortearan las limitaciones impuestas por dicha condición. La crisis estructural del capitalismo mundial, que se desencadena a partir de 2007–2008, revierte completamente ese escenario externo, intensificando los mecanismos de transferencia de valor a partir de entonces, y cerrando por completo aquella inédita y breve ventana de oportunidad que se había abierto.

Si la condición dependiente no fue superada durante la coyuntura favorable de los primeros años de este siglo —como sostuvieron algunas interpretaciones apresuradas—, el cambio de escenario externo provocado por la crisis estructural de 2007–2008 no hizo sino reforzarla. Desde entonces, el capitalismo mundial ha atravesado diversas fases de esa misma crisis. La coyuntura actual no hace sino empeorar las perspectivas.

La masa de capital financiero-ficticio —esto es, derechos sobre una apropiación futura de valor— no ha hecho más que crecer desde 2007. Por otro lado, la producción mundial de valor —base de lo que puede ser efectivamente apropiado— se ha mantenido relativamente estancada. Esto significa que lo que provocó el estallido de la crisis no solo no ha sido resuelto, sino que el desequilibrio entre producción y apropiación de valor no ha hecho más que agravarse. La forma que tiene el capitalismo de corregirlo es a través de una brutal desvalorización de esos derechos de apropiación futura sobreproducidos; es decir, una nueva fase de la crisis con una profundidad e impactos que aún no alcanzamos a imaginar.

Mientras tanto, el ajuste global busca ser descargado sobre la clase trabajadora, mediante nuevas reformas neoliberales y dra-

conianas medidas de austeridad, lo que equivale a llevar la explotación del trabajo a niveles nunca antes vistos. Si la condición dependiente se caracteriza por el refuerzo de esta tendencia —y aún más en momentos de coyuntura difícil de la economía mundial, como la que vivimos actualmente—, lo que cabe esperar es una intensificación de la condición de dependencia.

Cuánto hay de criticidad y cuánto de mero dogmatismo en la actual recuperación de la teoría marxista de la dependencia constituye una cuestión relevante aún por evaluar. Lo que sí puede afirmarse sin mayores dudas, es que, si prevalece lo segundo, aumenta la posibilidad de que esta tradición de pensamiento se agote y desaparezca. Pero si su recuperación se realiza desde Marx —es decir, desde la realidad concreta en la que se vive: el capitalismo mundial contemporáneo en la actual etapa de su crisis estructural—, la teoría marxista de la dependencia tiene todavía mucho que aportar.

Bibliografía

Astarita, Rolando (2010). *La teoría de la dependencia y la teoría de Marx. Globalización, dependencia y crisis económica*. Málaga: Fundación de Investigaciones Marxistas.

Carcanholo, Marcelo Dias. "Valor y precio en la teoría de Marx: el significado de la ley del valor". En Pablo Pérez Moya y Roberto Vargas Muñoz (eds.), *Valor y sistema. El eterno retorno de Marx I*. Buenos Aires: Biblos.

Carcanholo, Marcelo Dias (2017). *Dependencia, superexplotación del trabajo y crisis. Una interpretación desde Marx*. Madrid: Maia Ediciones.

Cardoso, Fernando Henrique y Faletto, Enzo (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Cardoso de Mello, João Manuel (1982). *O capitalismo tardio*. Campinas: Editora da UNICAMP.

Cueva, Agustín (1976). "Problems and Perspectives of Dependency Theory". *Latin American Perspectives*, 3(13).

Dos Santos, Theotonio (2000). *A teoria da dependência. Balanço e perspectivas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Emmanuel, Arghiri (1972). *El intercambio desigual. Ensayo sobre los antagonismos en las relaciones económicas internacionales*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Harvey, David (2007). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.

Marini, Ruy Mauro (2000). "Processo e tendência da globalização capitalista". En *Dialética da dependência*. Petrópolis y Buenos Aires: Vozes y CLACSO.

Marini, Ruy Mauro (1973). *Dialéctica de la dependencia*. Ciudad de México: Ediciones Era.

Martins, Carlos Eduardo (2020). *Globalization, Neoliberalism and Dependency in Latin America*. Chicago: Haymarket Books.

Marx, Karl (1946). *El capital. Crítica de la economía política* (3 tomos). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Musto, Marcello (2020). *Karl Marx, 1881-1883. El último viaje del Moro*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Rodríguez, Octavio (2006). *El estructuralismo latinoamericano*. Santiago: CEPAL y Siglo XXI Editores.

Valencia, Adrián Sotelo (2007). *El mundo del trabajo en tensión. Flexibilidad laboral y fracturación social en la década de 2000*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.

Valor, expropiación y derecho[1]

Guilherme Leite Gonçalves

Introducción

Al igual que otras tradiciones marxistas no occidentales, provenientes de regiones que no poseían las mismas características del centro del capitalismo, los análisis marxistas latinoamericanos debieron confrontarse con el imaginario de lo premoderno o incompleto, que comprendía la estructura social de América Latina como caracterizada por la oposición entre sectores atrasados y modernos (Boatcă, 2015). La historia de este enfrentamiento recorrió no solo la lucha por la orientación de la acción política, sino que también se transformó en una disputa académica que competía por la explicación de la sociedad. Tanto es así que, en su punto máximo, culminó con la constitución de una teoría social alternativa a los modelos predominantes en la economía, la sociología, la ciencia política y la filosofía. Mientras estos últimos se basaban en dicotomías que escindían el contexto latinoamericano en polos distintos (atrasado/avanzado, tradicional/moderno), los análisis marxistas se lanzaron a la formulación de un programa crítico de la razón dualista.

1 Traducción del portugués de Roberto Vargas.

El imaginario del atraso y de la realidad escindida era, en efecto, una visión común a los procesos sociales de toda América Latina y se volvió dominante en los círculos académicos cuando fue adoptado por la CEPAL como método de análisis. Formulada en 1972, la crítica de la razón dualista de Francisco de Oliveira, fue capaz de sintetizar el debate que confrontaba la producción intelectual cepalina. Esta última se basaba en la teoría del subdesarrollo, según la cual este estado correspondía a una formación histórico-económica singular, constituida por la presencia simultánea, pero incompatible y antagónica de dos polos (Mello e Silva, 2005, p. 177). Por un lado, los sectores atrasados, asociados a la forma de las economías preindustriales; por otro, los sectores modernos, comprendidos como estructuras capitalistas correspondientes al patrón de países centrales. A partir de este diagnóstico y basado en los postulados keynesianos, el modelo sugería políticas estatales de planificación que buscaban acelerar el "progreso" en detrimento de lo "arcaico". Se tenía, así, una versión de la teoría de la modernización que confiaba a las acciones gubernamentales y legislativas la sustitución del subdesarrollo por las formas (sociales, económicas, culturales, etc.) más avanzadas alcanzadas por el capitalismo.

Según Oliveira (1972, p. 8), el equívoco de las interpretaciones cepalinas, que interpretaban el subdesarrollo como economías preindustriales en tránsito hacia formas capitalistas avanzadas, consitía en que, en realidad, estas formaciones sociales eran el resultado de la "expansión del capitalismo mundial", pues fueron creadas "como una reserva de acumulación primitiva del sistema global". Consideradas producto del capitalismo, no se trataba, por tanto, de un fenómeno premoderno. En este sentido, el autor utiliza la expresión subdesarrollo entre comillas. Esto porque cuestiona su propia validez: las formaciones sociales, calificadas por los cepalinos con tal expresión, son fundamentalmente contradicciones constitutivas del capitalismo global, es decir, parte integrante de la sociedad moderna.

La crítica de la razón dualista da cuenta, en formulación propia, de impases del pensamiento social en torno a la oposición moderno/atrasado, impases que también eran enfrentados por la teoría de la dependencia. Ambas rechazan la concepción del subdesarrollo como residuo premoderno y lo comprenden como producto interno de la expansión capitalista. En los años 1960, la teoría de la dependencia se volvió contra toda la literatura entonces dominante que, bajo el título de teoría de modernización, proponía un esquema ideal de sociedad moderna que, definido con base en la experiencia de los EE.UU. y de Europa Occidental, debía servir como meta para las demás sociedades, consideradas tradicionales. En torno a esa literatura, según Santos (1988, p. 97), es posible agrupar sociólogos como Talcott Parsons y Robert Merton, antropólogos como Lucien Lévy-Bruhl y Franz Boas y politólogos como Seymour M. Lipset, Gabriel A. Almond e David Apter. Estas ideas fueron transformadas en modelos de políticas públicas por economistas, cuya finalidad era elevar al resto del mundo al estadio superior supuestamente alcanzado por los países centrales. Entre tales enfoques se destacaba, principalmente, la obra de Rostow que, a partir de ejemplos de Inglaterra, EE.UU., Alemania y Japón, definía las medidas y condiciones ideales para que un país se desarrollara (Santos, 1998, p. 97).

Contra toda esa literatura, la teoría de la dependencia demostró que el subdesarrollo y el desarrollo forman parte del mismo proceso universal, el capitalismo, y se encuentran íntimamente conectados. Si sectores considerados atrasados son, en realidad, tan capitalistas (y modernos) como los considerados avanzados, entonces no hay ninguna razón —salvo ideológica (servir como plataforma de exportación y dominio de los países centrales sobre el resto del mundo)—, para utilizar la distinción tradición/modernidad. El subdesarrollo necesitaba, por lo tanto, ser redefinido: es un problema interno a la sociedad moderna, un problema estructural del propio capitalismo. En este sentido, los dependentistas proponen la distinción centro/periferia.

En la crítica de la razón dualista, los postulados dependentistas desempeñan la función de redefinir las premisas del debate sobre el rasgo disonante del contexto social latinoamericano, pues, al considerarlo parte integrante de la expansión global capitalista, le atribuyen el mismo adjetivo moderno que a las sociedades occidentales. La relación entre atraso y moderno es así tratada como una "oposición formal". Para Oliveira (1972, pp. 7-8), los procesos reales muestran, por el contrario, "una simbiosis y una organicidad, una unidad de contrarios, en la que lo llamado 'moderno' crece y se alimenta de la existencia de lo 'atrasado'". Esta integración dialéctica pone la propia terminología bajo sospecha: si el atraso es funcional a la expansión de lo moderno, es también su elemento constitutivo.

En ese contexto, la crítica al concepto de heterogeneidad estructural, formulado por la CEPAL, es fundamental. Originalmente, dicho concepto indicaba que, al interior de la estructura productiva latinoamericana, coexistían sectores técnicos tradicionales, intermedios y modernos, y que la productividad de estos últimos superaba la de los demás, determinando la mala distribución del ingreso (Pinto, 1970; Sunkel, 1978). Autores como Fernando Henrique Cardoso (1993) reinterpretaron este concepto y demostraron que, como todos los sectores estaban integrados y eran exigidos por la economía mundial, la heterogeneidad no solo poseía un carácter moderno, sino que también revelaba una especificidad del capitalismo periférico y latinoamericano. No se podía hablar, por tanto, como de un no pertenecer, sino más bien como una forma particular de vinculación estructural presente en el capitalismo periférico. Esta redefinición del carácter marginal fue primordialmente formulada por Aníbal Quijano (1966). Como demuestra Cardoso (1993, pp. 172-173), para Quijano, dicho carácter no corresponde a un "estar fuera de", sino a un modo específico de participación en todos los elementos que componen la estructura general de la sociedad capitalista.

No es el caso reconstruir el debate (y las divergencias) entre Cardoso y Quijano. Para los fines de este trabajo, basta señalar que el primero acepta la reconceptualización propuesta, principalmente para oponerse al enfoque estructural-funcionalista (Parsons), que define las situaciones marginales a partir de sí mismas, es decir, como inadaptación de la población a las normas de la sociedad (Cardoso, 1993, pp. 169-170). Cardoso (1993, p. 170) concluye así, que la marginalidad es "una forma particular de integración en una estructura más amplia, que la determina". Esta forma es, al mismo tiempo, necesaria y dependiente, es decir, la estructura (de dominación) global del capitalismo la produce como condición imperiosa para la realización de sus demandas. No hay, por tanto, desajuste. Las sociedades capitalistas periféricas (según Cardoso, sus leyes de dominación) generan, en su interior, un excedente poblacional que permanece al margen de sus prestaciones positivas, pero cuya existencia es funcional y fundamental para su extensión.

Si la marginalidad no designa un exterior, sino una forma estructural de integración, se vuelve necesario explicar los procesos que la producen y reproducen. Tales dinámicas remiten a formas continuas de expropiación que Marx reunió bajo el concepto de acumulación primitiva. El excedente poblacional es creado por medio de un proceso violento que separa al productor directo de sus medios de producción, al mismo tiempo que mercantiliza relaciones sociales no mercantilizadas o solo parcialmente mercantilizadas. Este proceso de constitución violenta del capitalismo en espacios donde aún no se encuentra plenamente constituido, es decir, donde existen grupos y actividades aun no organizados según su lógica, ha sido clásicamente definido como una fase precapitalista que debe ser superada por el reino de los intercambios entre equivalentes, gobernado por las instituciones liberales. Esta concepción clásica es, evidentemente, dualista. Al mismo tiempo, la acumulación primitiva es condición para comprender el carácter

constitutivo de la marginalidad, del atraso y del subdesarrollo en la reproducción capitalista. Si los procesos de expropiación son parte integrante de la dinámica capitalista, entonces las distinciones entre acumulación de capital y acumulación primitiva, así como entre intercambio de equivalentes y expropiación, deben ser revisadas. Esta revisión es fundamental para abrir la crítica hacia otro tipo de dualismo clásico, empleado para la descripcíon de la política —el que opone derecho y violencia— y, en ese sentido, para sugerir que el sistema jurídico liberal integra las propias estructuras de reproducción de la desigualdad. El presente ensayo propone, en esta línea, reorientar la crítica a la razón dualista hacia estas cuestiones, examinando la articulación entre intercambio de equivalentes y expropiación, así como entre derecho y violencia.

Lados entrelazados de la acumulación

A partir de la tradición inaugurada por Rosa Luxemburgo (1975), es posible afirmar que, en tanto totalidad y proceso histórico concreto, la acumulación capitalista presenta dos caras. Por un lado, la dinámica inherente a las relaciones de producción capitalistas, caracterizada por el intercambio de mercancías entre equivalentes, que oculta y garantiza la apropiación de la riqueza producida por el trabajo ajeno. Por otro lado, la dinámica expansionista del capital, definida por la expropiación de espacios aún no mercantilizados (Luxemburg, 1975, pp. 397-98). Ambas dimensiones se encuentran en una relación contradictoria, en la que el principio de equivalencia niega el de expropiación, pero al mismo tiempo lo transforma en su presupuesto.

En el principio de equivalencia, se confrontan dos propietarios de productos distintos que, obtenidos directa o indirectamente mediante su trabajo, son *intercambiables* (Fausto, 1987, p. 292). Tales productos adquieren, por tanto, un *valor de cambio*. Este úl-

timo se extiende también a la propia fuerza de trabajo cuando *no se tiene nada más para vender que ella misma*, lo que le confiere igualmente el carácter de mercancía. Este rasgo de *equivalencia* es, en realidad, una negación: la negación de la existencia de una estructura de desigualdad entre capitalista y trabajador en el proceso de producción (Fausto, 1987, p. 292). Dicha relación desigual se profundiza mediante la apropiación del tiempo de trabajo ajeno, lo cual permite, a su vez, la *creación de plusvalía*, que asegura la existencia del capital. Este proceso está marcado por una *violencia económica* basada en la obligación de vender la fuerza de trabajo como medio de subsistencia y en la naturalización del proceso capitalista de producción (MEW 23, p. 765). Se trata de la violencia del *fetichismo* de la mercancía. La aparente igualdad del intercambio es naturalizada, bloqueando la percepción de la desigualdad material. En el esquema de equivalencia se presenta, por tanto, una *contradicción entre identidad (abstracta entre las clases) y no-identidad (concreta entre las clases)* (Fausto, 1987, p. 293).

En el principio de la expropiación, las relaciones de producción y de propiedad distintas se sitúan en un marco de oposiciones formales, cuya realización implica la *disolución* de modos de producción y de vida no orientados primariamente a la creación de valor. En este caso, se produce la *transformación* de los medios sociales de subsistencia en capital, y del productor directo en individuo disponible para el mercado de trabajo. Dicha transformación presupone una *relación abstracta de no-identidad entre las clases*, a saber, la mutación de esclavos y siervos en trabajadores asalariados (MEW 23, p. 789), lo cual, sin embargo, niega una conformidad o equivalencia material: la *identidad entre clases (oprimidas) no libres*.[2] En otras pala-

2 Sobre el cambio formal, Marx lo afirma al reflexionar sobre la así llamada acumulación primitiva. Véase, sobre todo, MEW 23, p. 789. Por su parte, la identidad entre clases no libres puede observarse, por ejemplo, en el *Manifiesto Comunista*, cuando el trabajador moderno es denominado esclavo de la burguesía (MEW 4, p. 473).

bras, la liberación de los lazos serviles es, al mismo tiempo, subordinación directa al reino de la necesidad, lo que evidencia que el avance en la forma (mayor libertad formal) ha significado el reverso de la libertad material, es decir, la no reducción de la necesidad. Esa no-libertad material es producida mediante *expropiaciones* que separan al trabajador de los medios de producción. Tal separación es impuesta por *violencias no económicas*, ejercidas principalmente por el Estado, capaces de asegurar que contingentes poblacionales sean despojados de la posesión de los instrumentos necesarios para su subsistencia. Se trata de una *violencia política explícita*. En el esquema de la expropiación, la diferencia (o no-identidad) aparente entre clases subyugadas oculta su identidad concreta: la ausencia de libertad efectiva. Al permitir que *el sistema atenúe la identidad material en una no-identidad abstracta*, la abstracción (o apariencia) *no mistifica* al Estado, sino que lo justifica como forma de *violencia ejercida sobre el "Otro" o el "diferente"*, el único supuestamente esclavizado.

Ambas las caras de la acumulación del capital se niegan mutuamente. Mientras el principio de equivalencia es un elemento constitutivo de la ley del valor, el principio de expropiación repite la lógica de la acumulación primitiva. Por una parte, existe el intercambio de mercancías entre sus propietarios; por otra, la apropiación compulsiva de medios de subsistencia ajenos. La identidad (aparente) del intercambio entre equivalentes encubre la desigualdad de clases y la generación de plusvalía. La expropiación, a su vez, desmitifica esa apariencia al crear otra: al señalar la diferencia abstracta entre los trabajadores formalmente libres y la servidumbre o la esclavitud, oculta la persistencia de la no-libertad. En el primer caso, la identidad aparente se opone a la no-identidad material; en el segundo, la no-identidad aparente se opone a la identidad material. Esta diferencia permite que la violencia estatal sea explícita en la expropiación (despojo de aquello que aún no ha sido mercantilizado) e implícita en el intercambio entre

equivalentes (la universalidad del Estado reprime la particularidad de las clases).

La relación de contradicción entre identidad expuesta y no-identidad no expuesta, propia del principio del intercambio equivalente, niega, pero a la vez presupone, la relación de contradicción entre no-identidad expuesta y identidad no expuesta, que caracteriza el principio de la expropiación. En el plano de la apariencia, la suposición de que la relación de intercambio reúne a propietarios libres en condiciones de igualdad se deriva de la creencia de que los trabajadores modernos se liberan con el fin de la servidumbre o la esclavitud. En el plano de la esencia, la creación de plusvalía presupone la disponibilidad para el trabajo y la dependencia forzada del mercado generadas por la expropiación. Desde esta perspectiva, es posible afirmar que la acumulación de capital consiste en una relación de contradicción entre el principio de equivalencia y el principio de expropiación. Se trata de una unidad de contrarios, una simbiosis, en la que el primero se expande y se alimenta del segundo. Por este motivo, puede advertirse ya en Marx (MEW 23, p. 790) que, una vez realizada la transformación formal (de esclavos y siervos a trabajo asalariado), la expropiación pasa a integrar la dinámica capitalista: la propia propiedad privada fundada en el trabajo será despojada por la empresa capitalista, y esta última, a su vez, por capitales y propiedades cada vez más concentrados.[3]

Veamos a continuación cómo es posible comprender la reproducción sociojurídica en cada una de las caras de la acumulación del capital.

3 En los *Grundrisse*, Marx (MEW 42, p. 33) afirma además que el propio cambio en el tipo de producción implica otro tipo de expropiación o, según sus propias palabras, un "robo".

Forma jurídica de la equivalencia

La noción de forma jurídica de la equivalencia fue desarrollada por Pachukanis. A través de ella, el autor busca ofrecer un modelo que, construido a partir de la teoría del valor, tiene como objetivo analizar el derecho en el contexto de la socialización capitalista (Elbe, 2004). Su punto de partida es la concepción de Marx según la cual, en la sociedad capitalista, la sociabilidad del trabajo adopta la forma de valor (Heinrich, 1999). Esto implica que, en el capitalismo, el trabajo individual concreto solo se realiza mediante la permutabilidad de los productos, lo que convierte a la forma-valor en una condición necesaria de la socialización. Dado que el intercambio de mercancías iguala productos diversos entre sí, genera una igualdad abstracta entre trabajos distintos que, mediante medidas como, por ejemplo, el trabajo social medio, posibilita la autorreproducción de la desigualdad y de la propia apropiación del tiempo del trabajo. La forma-valor adquiere, de este modo, un carácter fetichista y místico.

Para la crítica de la forma jurídica, la relación entre forma-valor y derecho surge a partir de la teoría de la mercancía (Pachukanis, 2003, p. 112). Su punto de referencia es un pasaje clásico de Marx:

> Las mercancías no pueden ir por sí mismas al mercado ni intercambiarse unas con otras. Por lo tanto, debemos dirigir la mirada a sus guardianes: los propietarios de mercancías. Las mercancías son cosas; son incapaces de oponer resistencia a los hombres. Si no se muestran solícitas, el ser humano puede emplear la violencia contra ellas, es decir, puede apropiárselas. Para que estas cosas se relacionen entre sí como mercancías, sus guardianes deben relacionarse como personas cuya voluntad reside en esas cosas, de modo que alguien solo se apropia de la mercancía ajena vendiendo la propia; es decir, en conformidad con la voluntad del otro, me-

> diante un acto de voluntad común a ambos. Deben, por tanto, reconocerse mutuamente como propietarios privados. Desarrollada jurídicamente o no, esta relación jurídica —cuya forma es el contrato— es una relación de voluntades en la que se refleja la relación económica (MEW 23, p. 99).

A partir de este pasaje, se sostiene que el intercambio de mercancías y, por tanto, la realización del valor solo puede tener lugar en una relación de voluntades entre los actores (Elbe, 2004, pp. 44-45). La condición fundamental para el intercambio (capitalista) de equivalentes se convierte, así, en la fabricación de un acto autónomo de voluntad por parte de los propietarios de mercancías. Esta voluntad libre es establecida por la forma jurídica. Se trata de la constitución de una subjetividad que permite la circulación del ser humano en el mercado como propietario, sin ningún tipo de impedimento para comprar y vender (Naves, 2000, p. 66). En realidad, el derecho redefine al ser humano en términos de propiedad, convirtiéndolo al mismo tiempo en sujeto y objeto. Por ello, la forma jurídica es un factor fundamental del proceso de alienación: hace surgir al ser humano como un propietario que se aliena a sí mismo (Cerroni, 1974, p. 91).

Desde esta perspectiva, el derecho es tratado en la sociedad capitalista como una forma social que se realiza conjuntamente con la forma-valor (Pachukanis, 2003, p. 117). Participa en el proceso de abstracción de los productores concretos desiguales, que constituye el intercambio de equivalentes presupuesto en la permutabilidad directa entre mercancías (Elbe, 2008, p. 234). Para ello, los instrumentos jurídicos empleados son el concepto de sujeto de derecho y los principios de libertad e igualdad, todos ellos constitutivos del Estado de Derecho (Elbe, 2004, p. 47). El concepto de sujeto de derecho es el que permite llevar al mercado las mercancías, pero también al propio ser humano (para vender su fuerza de trabajo). Sin embargo, dicho concepto solo puede operar sobre la

base de los principios jurídicos de libertad e igualdad. Para disponer de su fuerza de trabajo, el ser humano debe ser libre. En este sentido, la libertad jurídica consiste en la libre disposición de su capacidad laboral (creativa y física) como mercancía. Esto, sin embargo, no basta para llevar a cabo el proceso de intercambio de mercancías: también es necesario que el ser humano celebre contratos con otros seres humanos. Para ello, la igualdad formal es fundamental, pues presenta cualquier transacción como un acuerdo entre voluntades iguales.

El sujeto de derecho, así como la igualdad y la libertad jurídicas, configuran en el plano abstracto a actores iguales, capaces de intercambiar libremente mercancías y de vender su fuerza de trabajo. Sin embargo, al mismo tiempo, surgen de la imposición de intereses privados y desigualdades, lo que permite que estas últimas se reproduzcan en el plano material. De este modo, los discursos e instituciones jurídico-democráticas se constituyen como una de las formas sociales que posibilita el desarrollo del capitalismo y de sus mecanismos de explotación, sin necesidad de recurrir al uso de medios de violencia directa no económica. Es en este ámbito donde operan las relaciones fetichizadas y cosificadas del capital.

Forma jurídica y cohesión social

Esta configuración permite concebir la forma jurídica como un mecanismo de *cohesión social*.[4] En este sentido, la sociedad ca-

4 La literatura sobre el derecho como forma de cohesión social es extensa. Resulta particularmente relevante la contribución realizada por la sociología marxista del derecho italiana en el giro de las décadas de 1970-1980, fuertemente influida por Galvano Della Volpe. Véanse, entre otros, Badaloni (1972); Barcellona (1978); Cerroni (1974); De Giorgi (1980). En la actualidad, este tema ha sido desarrollado por Buckel (2007; 2010).

pitalista se caracteriza por un proceso de redefinición de las desigualdades estratificadas previamente existentes. Dicho desarrollo contiene un elevado potencial de desagregación social (*soziale Auflösung*), ya que implica la ruptura y fragmentación de la concepción religiosa, unitaria y trascendental del mundo que determinaba lo socialmente posible en las sociedades premodernas (De Giorgi, 1980, p. 21). A diferencia de estas últimas, la sociedad capitalista descompone y diferencia la acción en diversas esferas sociales diferenciadas y desiguales. Se produce, por tanto, una creación permanente de inseguridad y volatilidad en las relaciones sociales (De Giorgi, 1980, p. 22).[5]

La reproducción de la desagregación y de las desigualdades obliga a la propia sociedad a afrontar el problema de la cohesión de la acción. Sin embargo, como bajo condiciones capitalistas las desigualdades y la desagregación no pueden ser eliminadas, la cohesión solo puede realizarse como abstracción (Badaloni, 1972). Para ello, la sociedad capitalista estructura un universo de abstracciones y formas que se desvinculan de la realidad objetiva de las relaciones de producción (que constituye la estructura de la desigualdad) y se presentan como un sistema normativo de coordinación de las acciones. Este sistema es el derecho (De Giorgi, 1980, p. 22).

El derecho hace posible la coexistencia, pero solo en tanto abstracción. En otras palabras, establece un plano de indiferencia frente a la jerarquía, es decir, iguala, en la abstracción, la desigualdad. Se trata de una cohesión meramente formal y de un modelo de abstracción que vincula igualdades abstractas e indiferentes, en la medida en que oculta la racionalidad objetiva de las relaciones sociales de producción (De Giorgi, 1980, pp. 23-24).

5 Recuérdese que, conforme a las palabras de Marx y Engels (MEW 4, p. 472), "la subversión continua de la producción, el trastorno incesante de todas las condiciones sociales, la inseguridad y la agitación perpetuas distinguen a la época burguesa de todas las anteriores".

Para que este tipo de cohesión funcione, es necesario que el acto constitutivo de las abstracciones jurídicas no sea reconocido como lo que efectivamente es: un proceso de distanciamiento y alienación. Para ello, la forma de la voluntad libre resulta, una vez más, fundamental. Gracias a ella, el derecho *aparece* como una estructura autónoma, que sería resultado de una elección de la propia sociedad (capitalista) que *desea* obtener cohesión (circulación) entre sus partes, y no como el resultado de una presión selectiva ejercida por la desigualdad constitutiva. Es en este sentido que puede comprenderse la idea de Pachukanis (2003, p. 117), según la cual "el fetichismo de la mercancía se completa con el fetichismo jurídico". Este último crea la imagen de que las normas jurídicas son reglas universalmente válidas, establecidas por la comunidad y producto de decretos y procedimientos formales del Estado, como si no tuvieran ningún tipo de vínculo con contextos y clases desiguales. De este modo, la forma jurídica culmina la operación iniciada por la forma-mercancía: el ocultamiento de la reproducción de las relaciones de producción.

Forma jurídica de la equivalencia: uno de los lados de la acumulación

La noción de forma y fetichismo jurídicos sirve para analizar el funcionamiento del derecho en una dimensión específica de la acumulación capitalista, aquella gobernada por el principio de equivalencia. Este aspecto puede ser expresado por el momento en que el dinero se transforma en capital y, a través de este, se produce plusvalor y, a la inversa. Tal momento está representado por la conocida fórmula D-M-D', en la cual el dinero acumulado se invierte en mercancía con el fin de producir más dinero (MEW 23, p. 161). Se trata, por tanto, de un proceso caracterizado por la conversión de la fuerza de trabajo y materias primas en capital.

Evidentemente, como lo demostró Marx, dicha conversión no se realiza según un conjunto de criterios técnicos de eficiencia válidos *ad aeternum*, ni tampoco por una correspondencia proporcional entre el valor de la mercancía y el tiempo de trabajo requerido para su producción. En su esfuerzo por revelar cómo se organiza la producción y cómo se distribuye su producto, Marx identifica que el valor de cambio de la fuerza de trabajo (equivalente a los costos medios de regeneración del trabajador) no se corresponde con lo que efectivamente se produce, dado que se genera un excedente, una plusvalía, de la cual solo los propietarios del capital pueden apropiarse. Este excedente completa el valor de la mercancía producida (MEW 23, p. 165).

Para la normalización y estabilización de este recorrido de la acumulación, es necesario que el capital establezca mecanismos que generen indiferencia frente al acto de apropiación de riqueza generado por el trabajo ajeno. Esto se hace posible mediante el reflejo del valor de cambio de las mercancías en el trabajo (MEW 23, p. 61). El valor de cambio convierte las mercancías en equivalentes entre sí, a pesar de los diversos valores de uso que ellas poseen. De esta equivalencia emerge una identificación entre los distintos trabajos concretos, en la medida en que todos se presentan como expresiones de una actividad productiva general. Junto a la dimensión concreta, se desarrolla así un carácter abstracto (homogeneizador y nivelador) del trabajo (MEW 23, p. 56). De este modo, en el interior de la propia estructura del trabajo ya están presentes los componentes y las condiciones de su alienación. Mientras que lo abstracto expresa igualdad, lo concreto implica desigualdades y diferencias. Esta contradicción primaria entre identidad (apariencia) y no-identidad (esencia) *inscribe, pero al mismo tiempo oculta*, la relación de explotación en la mercancía (Fausto, 1987, p. 293). Se convierte, así, en un factor fundamental para la normalización y estabilización del modo de producción capitalista.

La forma jurídica de la equivalencia constituye un proceso fundamental vinculado a esta contradicción primaria. Ella explica por qué la dominación adquiere la forma de una dominación abstracta, cómo se invisibiliza la expropiación del trabajo del productor directo, y de qué manera el intercambio entre equivalentes permite la reproducción de las desigualdades. Se trata, por tanto, de un capítulo clave de la teoría de la forma-valor, que permite pensar el derecho en el interior del circuito en el que el dinero se transforma en capital, por medio del capital se produce plusvalía, y por medio de la plusvalía se genera más capital.

Pero ¿se reduce la acumulación del capital a este momento formal de la equivalencia? Como se señaló, la respuesta es negativa.

Expropiación y derecho: el otro lado de la acumulación

Para continuar siendo capital, el capital debe valorizarse constantemente y, dado que la producción de valor está ligada al trabajo, siempre necesita más trabajo del estrictamente necesario, lo que lo lleva a producir un excedente de trabajo y, por tanto, de capital (MEW 25, p. 263). Como el valor es un "fin en sí mismo" (*Selbstzweck*), se vuelve "desmedido" (*maßlos*) (MEW 23, pp. 161-167). Al alcanzar un determinado volumen, este proceso desmesurado se enfrenta a las condiciones sociales posibles para la realización del valor creado, es decir, a la viabilidad de vender lo producido y de utilizar el potencial productivo generado. Al toparse con estas barreras, el valor incrementado ya no puede ser realizado. Se produce, entonces, una sobreacumulación que mina las bases de la rentabilidad (MEW 25, p. 261). En ese momento, el capital necesita recurrir a la expropiación de otro espacio, de otro lugar, crear nuevas condiciones sociales que permitan que el excedente fluya, abriendo así alternativas para su revalorización.

Las relaciones sociales producidas por esta dinámica no corresponden a aquellas constituidas por el principio de equivalencia. No se refieren a los mecanismos de estabilización de la acumulación capitalista, sino a su dinámica expansionista y a sus imperativos de crecimiento (Dörre, 2012; Harvey, 2009; Luxemburg, 1975). El desarrollo del capitalismo constituye un proceso permanente de superación de los obstáculos y límites a la acumulación mediante la mercantilización de espacios aún no mercantilizados (Dörre, 2012, p. 39). Este proceso presupone la imposibilidad de realización completa de la plusvalía en su lugar de producción y la presión derivada de la sobreacumulación, lo que exige la *expropiación* de un *Afuera* no capitalista para realizar una parte relativa de la plusvalía existente y amortizar inversiones (Luxemburg, 1975, p. 315).

Esta dinámica destructiva del capitalismo constituye una condición permanente para el intercambio de equivalentes. En la medida en que permite la expropiación de un espacio (que aún no genera valor de manera primaria), realiza las condiciones necesarias para dicho intercambio: la apropiación de la tierra del campesino, la separación entre los productores y los medios de producción, el establecimiento del reino de la necesidad y la explotación intensiva de los recursos naturales. Esto, a su vez, posibilita la apertura de nuevas oportunidades para la acumulación y la creación de nuevos mercados.

En este lado expropiador de la acumulación capitalista, el derecho no presenta las mismas características que desarrolla en el intercambio de equivalentes. Como afirma Luxemburgo (1975, p. 397), en el reino puro de dichos intercambios "dominan la paz, la propiedad y la igualdad como formas", lo que significa que "la apropiación de la propiedad ajena se transforma en derecho de propiedad; la explotación, en intercambio de mercancías; y la dominación de clase, en igualdad". Sin embargo, en el momento de expropiación de los "espacios no capitalistas" (según su terminología), los métodos empleados no son formas sociales de disi-

mulación. Según la autora: "aquí dominan la política colonial, el sistema de empréstitos internacionales, la política de intereses privados y la guerra. Aquí se evidencian, de forma completamente explícita y abierta, la violencia, el fraude, la opresión y el saqueo" (Luxemburg, 1975, p. 397).

Como se ha visto, estas experiencias son muy distintas de aquellas desarrolladas bajo el principio de equivalencia. En una situación de represión institucional explícita, el derecho no funciona como un recurso motivacional o legitimador de la acumulación capitalista, ni siquiera como una forma social fetichizada. Según Luxemburgo (1975, p. 397): "sería muy difícil descubrir, en esta confusión de actos políticos de violencia y demostraciones de fuerza, las leyes estrictas de los procesos económicos". Así, en el contexto de la expansión expropiadora de la acumulación del capital, el derecho no puede ser pensado en los términos de la tesis pachukaniana de la complementariedad entre forma mercancía y forma jurídica. Por el contrario, para comprender este otro carácter del derecho, es necesario ir más allá de la noción de forma jurídica de la equivalencia. A diferencia de esta última —que busca investigar por qué la estructura de la desigualdad capitalista depende de un principio formal de identidad para estabilizarse—, la pregunta principal que debe orientar la investigación sobre el carácter del derecho en los procesos de expropiación del espacio es: ¿cómo funciona el derecho en el movimiento de reacción capitalista frente a los mecanismos que bloquean la acumulación?

Teoría de la expropiación capitalista

Para responder a la última pregunta, es necesario reconocer que el capitalismo es un engranaje que produce de forma permanente autolimitaciones, pero que también es altamente sensible a sus puntos neurálgicos. Cuando estos son alcanzados, activa pro-

cesos que lo llevan a expandirse hacia territorios no mercantilizados (Dörre, 2012, p. 41). En la base fundamental de este proceso de expansión se encuentran actos expropiatorios que conservan la misma lógica de la acumulación primitiva.

En Marx (MEW 23, p. 741), esta última es tratada como una acumulación previa que constituye el punto de partida para el modo de producción capitalista. Dado que el supuesto del capitalismo es la transformación de bienes materiales o inmateriales en valor —y esto solo es posible mediante el divorcio "entre los trabajadores y la propiedad de las condiciones de realización del trabajo"—, Marx (MEW 23, p. 742) concluye que la acumulación primitiva es el "proceso histórico de separación entre productor y medio de producción".

Se trata, por tanto, de un acto de expropiación de grupos sociales cuya consecuencia es la creación de una masa libre que se ve forzada a vender su fuerza de trabajo al estar despojada de sus medios de subsistencia. Para Marx (MEW 23, p. 742 y p. 765), dicho acto implica pillaje, expoliación, colonización, robo mediante asesinatos y legislaciones sangrientas, es decir, "violencia directa y extraeconómica" (*außerökonomische, unmittelbare Gewalt*) (MEW 23, p. 765). Según el autor (MEW 23, p. 742), la acumulación primitiva constituye la "prehistoria del capital". Sin embargo, una vez que la producción capitalista ya está establecida, Marx (MEW 23, p. 789) sostiene que la expropiación no cesa, sino que comienza a reproducirse a una escala cada vez mayor, conforme a formas específicas de concentración del capital y de la propiedad privada.

Luxemburgo identificó este fenómeno como un factor determinante en la dinámica del desarrollo del propio capitalismo. La autora sostiene que solo un segmento del movimiento de la acumulación puede realizarse como un proceso puramente económico entre capitalistas y trabajadores en los espacios de producción de mercancías (Luxemburg, 1975, p. 315). En la medida en que este tránsito interno no es suficiente para absorber toda la plusvalía

generada en el lugar de su creación, Luxemburgo (1975, pp. 315–316) sostiene que el sistema necesita recurrir constantemente a un *afuera* no capitalista para realizar plenamente la plusvalía. Esta otra dimensión de la acumulación opera a escala mundial y, como se ha visto, recurre al uso de violencia explícita.

A partir de las consideraciones de Luxemburgo, Harvey (2009, p. 7) desarrolla el argumento según el cual la acumulación basada en la violencia es un proceso que se repite de forma permanente a lo largo del curso del capitalismo. Por esta razón, ha pasado a denominarlo "acumulación por desposesión". Harvey (2009, p. 64) sostiene que "la sobreacumulación en un sistema territorial específico" es resultado tanto del excedente de trabajo (desempleo) como de capital (abundancia de mercancías que no pueden venderse sin pérdidas, inutilización de la capacidad productiva y exceso de capital carente de posibilidades de volverse rentable). Según el autor, dicho excedente puede ser absorbido mediante ajustes espacio-temporales. Cuando estos ajustes no se realizan a través de la "reproducción ampliada sobre una base sostenible", Harvey (2009, pp. 63–64) afirma que la acumulación pasa a recurrir a otros medios, a saber, la acumulación por desposesión. En ese momento, concluye el autor, se transforma en un "capitalismo de rapiña" que retoma las prácticas depredadoras y la violencia política propias de la acumulación primitiva (Harvey, 2009, p. 72).

Este es el punto de partida para los estudios de Dörre (2012), quien en los últimos años se ha dedicado a ofrecer un teorema de la expropiación capitalista del espacio (*Landnahme*).[6] Dicho modelo

6 El término alemán *Landnahme* significa literalmente "acaparamiento de la tierra". Su origen teórico se encuentra en Luxemburgo, quien le atribuyó el sentido de colonización de los países no europeos. Tal como es aplicado por Dörre, esta noción adquiere un significado más amplio. Se trata de la invasión, toma y ocupación de un espacio o de un grupo social con vistas a explotar toda su potencialidad y someterlo a la mercantilización. En este sentido, opté por la traducción "expropiación capitalis-

parte del supuesto de que la acumulación de capital siempre se encuentra con barreras espacio-temporales que deben ser superadas para su continuidad. La idea de la imposibilidad de realizar plenamente la plusvalía en el lugar de su producción es retomada para demostrar que la acumulación exige, para su perpetuación, territorios aún no mercantilizados que puedan proveer nuevos recursos, materias primas y mercados laborales (Dörre, 2012, p. 40).

Para Dörre (2012, p. 41), los espacios no mercantilizados no se reducen a territorios o modos de producción ya existentes, lo que convertiría el proceso de expansión del capital en un fenómeno irreversible, que tendería hacia un fin. Por el contrario, la necesidad permanente de superar las fronteras de la acumulación lleva al capitalismo a producir un círculo continuo y contradictorio, en el cual la mercantilización de un espacio (por ejemplo, la amortización de inversiones en infraestructura) puede, al mismo tiem-

---

ta del espacio" como revisor de un libro de Dörre (2022) al portugués. La presente opción se diferencia de dos decisiones que tomé anteriormente. Cuando fui revisor de una obra de Dörre (2015a) traducida al portugués, consideré más adecuado mantener la expresión *Landnahme* en su forma original alemana. En un texto anterior de mi autoría (Gonçalves, 2016), adopté la traducción expoliación del espacio (*espoliação do espaço*). Todo ello da cuenta de la dificultad de expresar el sentido contenido en el término alemán. Una dificultad que también comparten los traductores de Dörre al inglés. Véase, en este sentido, Dörre, Lessenich y Rosa (2015, p. 4).

Es importante subrayar, además, que el concepto de *Landnahme* no puede reducirse a la expresión inglesa *land grabbing*, que, aunque bastante difundida en el debate contemporáneo, posee un sentido técnico muy específico: la adquisición ilegal de grandes extensiones de tierra por parte de empresas transnacionales, gobiernos extranjeros o particulares para la producción de alimentos o biocombustibles a gran escala. El alcance y el objetivo teórico del término *Landnahme* son considerablemente más amplios. Se trata de un concepto macrosociológico, es decir, que abarca distintos procesos de expropiación de un espacio social en sentido amplio, no limitado a un territorio geográfico, sino incluyendo también relaciones sociales, con el propósito de mercantilizarlas.

po, generar otro espacio no mercantilizado (por ejemplo, bienes públicos), que posteriormente será mercantilizado (por ejemplo, mediante la privatización). Con ello, el autor indica que "en principio, la cadena de expropiación capitalista del espacio es infinita" (Dörre, 2012, p. 42).

A partir de estas consideraciones, Dörre (2012, p. 36 y p. 41) formula un teorema del desarrollo capitalista. Se trata de la acumulación de capital mediante la expropiación de espacios no mercantilizados, ya existentes o activamente producidos. De esta tesis el autor deduce que el capitalismo opera sobre la base de una "dialéctica dentro-fuera", según la cual los límites de su capacidad interna de acumulación exigen la expropiación de un *Afuera.*

A diferencia de Harvey y Dörre, Fontes (2010) formula su concepción de expropiación a partir de una crítica a la noción de *Afuera*. Para la autora, dicha noción resulta problemática en la medida en que oscurece la comprensión del funcionamiento de la dinámica de expansión capitalista como un proceso interno a sí mismo, impulsado por el agravamiento de las condiciones de su propia base social. Este problema, según sostiene, se habría intensificado a lo largo del siglo XX, cuando la expansión imperialista del capitalismo redujo significativamente las llamadas fronteras externas de la acumulación.

Según Fontes (2010, p. 65), ante esta transformación, la tesis de la externalidad —especialmente en la forma en que es reformulada por Harvey— conduce a una comprensión bipartita de la acumulación capitalista. Esta concepción, continúa la autora, además de no captar al capitalismo como una totalidad, conlleva la dificultad de asignar sellos de "calidad" a las dos (supuestas) formas de acumulación, como si existiera un capitalismo normalizado (basado en la coacción económica ampliada que, aunque sujeta a crisis, se funda en trabajadores "libres") y un capitalismo expoliador (caracterizado por la violencia abierta y arcaica de la acumulación primitiva).

En lugar de este dualismo, la autora sostiene que la expansión del capitalismo nunca se dio bajo la forma de una acumulación plenamente normalizada, y siempre se apoyó en la especulación, el pillaje, el fraude y el robo abierto (Fontes, 2010, p. 64). En otras palabras: la acumulación productiva y estabilizada bajo la forma del contrato (jurídico) entre capital y trabajo siempre estuvo acompañada de expropiaciones. Estas últimas consisten en la "expansión de las condiciones que exacerban la disponibilidad de trabajadores para el capital" (Fontes, 2010, p. 44). Para Fontes, dicha expansión —o, mejor dicho, dicha expropiación— acompaña el proceso de concentración del capital.

Expropiación capitalista y violencia jurídica

En el principio de la expropiación, el derecho actúa en distintos procesos de ocupación y precarización impulsados por la expansión de la acumulación de capital. Estos procesos son múltiples y varían según su escala de acción sobre las diferentes territorialidades. Pueden, por tanto, reproducirse en un plano macro —como en los regímenes de austeridad y privatización, en adquisiciones ilegales de tierras (*land grabbing*) por parte de empresas privadas para la producción de *commodities*— o en intervenciones locales, como las políticas de regularización fundiaria, desalojo y especulación inmobiliaria en barrios obreros o favelas.

Todas estas medidas tienen en común el hecho de desarrollarse por medio de acciones directas del Estado, que transforman las relaciones de propiedad existentes y mercantilizan espacios hasta entonces poco atractivos para la producción de valor (Dörre, 2012, pp. 30-35; Harvey, 2007, p. 78). Tal mercantilización se hace posible a través de dispositivos regulatorios que privatizan bienes públicos y comunes, recortan el gasto social, reducen los impuestos sobre la renta, eliminan barreras al libre flujo del capi-

tal financiero mediante políticas de desregulación y restringen las garantías laborales.

Como se ha visto, en un proceso de expropiación siempre hay una superación de un mecanismo bloqueador de la acumulación y una ocupación capitalista de un territorio en el cual ciertas necesidades estaban desmercantilizadas. Como esta dinámica implica una reestructuración espacial, comporta al mismo tiempo la expulsión o precarización de las poblaciones locales, que, una vez desplazadas de su espacio común, se ven obligadas a vender su fuerza de trabajo en el mercado laboral. Para ello, sin embargo, deben ser disciplinadas para su nuevo papel dentro de la cadena productiva. Así, además de los instrumentos de expropiación del espacio público y común, el derecho también participa en las técnicas de control sobre los expropiados.

En términos generales, la reproducción sociojurídica de la expropiación capitalista implica la desvalorización de los derechos sociales, la desapropiación de tierras colectivas, la ampliación y fuerte protección de los derechos de propiedad, incentivos jurídicos a la privatización, arreglos institucionales que facilitan el libre mercado, criminalización de la pobreza y de los movimientos de resistencia. Se configura, así, un modelo jurídico que prescribe abiertamente la expropiación, la ocupación de dominios comunes y la colonización de distintas formas de espacio y de modos de vida, relaciones y subjetividades existentes.

Este modelo es el resultado de reformas legislativas y constitucionales promovidas por el Estado a través de procedimientos legales que *transforman una organización sociojurídica colectiva, pública o común, sustituyéndola por un régimen jurídico de derecho privado*. Este cambio de régimen jurídico puede releerse precisamente como un proceso de transición hacia el principio del intercambio de equivalentes. Grupos sociales que vivían en condiciones comunes o colectivas, o que habitaban espacios y servicios públicos, son desplazados de sus medios de subsistencia y separados entre sí mediante

un acto expropiador. A partir de ese momento, pasan a depender del mercado.

Desde el punto de vista del principio de expropiación, la vida colectiva y común, así como los espacios y servicios públicos, constituyen contextos desmercantilizados, en la medida en que los grupos que los comparten no participan primariamente en la producción de valor. La mercantilización implica la expropiación de estos miembros y, al mismo tiempo, la transformación de su encuadre legal: del derecho común y colectivo al derecho civil privado. Así, debido a esta correlación entre la expropiación y la alteración del régimen jurídico —aunque la primera pueda incluir prácticas de robo, conquistas y guerras abiertamente ilegales— siempre requerirá un momento de violencia jurídica: una reforma legal, una nueva regulación o una figura jurídica que, al transformar las condiciones jurídicas existentes, prescriba de manera explícita la estructura de desigualdad inherente al acto expropiador. En esta disposición del derecho, no hay igualdad ni libertad abstractas, sino un reconocimiento jurídico explícito de la asimetría.

Othering jurídico: "Afuera" como "Otro"

La desigualdad materialmente establecida por el acto expropiador y legalmente prescrita requiere presuponer una justificación racional para la situación desigual que será instituida. Para ello, la expropiación capitalista del espacio se vale de su dimensión lingüístico-discursiva. Esta dimensión ha sido investigada recientemente por Backhouse (2015). Al estudiar la expropiación capitalista de áreas verdes (*grüne Landnahme*) en el estado de Pará, Brasil, la autora muestra que la introducción de la figura retórica *áreas degradadas* (*degradierte Flächen*) en legislaciones de protección ambiental fue esencial para justificar la transferencia de propiedad rural desde pequeños propietarios hacia grandes empresas. Se

trata aquí de una violencia simbólica, en la cual el grupo y el espacio a ser expropiados son retórica y discursivamente construidos como un *Otro* inferiorizado y atrasado. En este proceso, el discurso jurídico no es el único, pero sí un factor fundamental en la construcción de ese *Otro*.

Los mecanismos que contribuyen a dicha concepción son semejantes a los descritos en el concepto de *othering* de Spivak (1985). El *othering* es un instrumento utilizado para construir imágenes de "culturas diferentes" como representaciones invertidas de sí mismo. Es decir, se crea la representación de un diferente mediante el recurso a figuras estereotipadas con el fin de establecer valores positivos para la propia identidad cultural. Spivak muestra que el *othering* fue utilizado para imponer la primacía de Europa sobre sus colonias en la escala civilizatoria. De un lado se encuentra la identidad europea, el *Yo*, presentada como racional, moderna e individual; del otro, el *Otro*: la cultura del resto del mundo, construida como ancestral, tradicional, atrasada, premoderna o comunitaria (Costa y Gonçalves, 2011, p. 59).

La reproducción cultural del *Otro* no es, sin embargo, autorreferencial, como sugieren los Estudios Poscoloniales (Said, 2003, pp. 2-4), sino que está anclada en las condiciones objetivas de la expansión del capital. En el momento en que se activa una expropiación capitalista, diversas estructuras discursivas concurren para caracterizar como desviadas y atrasadas las condiciones y relaciones existentes en un espacio no mercantilizado. Esta caracterización se configura siempre sobre la base de una comparación con el supuesto grado de desarrollo alcanzado por el espacio mercantilizado. Esto puede observarse en los discursos de derechos humanos que, al caracterizar a los pueblos originarios de África, Asia o América como irracionales y su naturaleza como salvaje, viabilizaron las conquistas y colonizaciones propias de la acumulación primitiva (Amin, 2009, p. 152). Pero también se encuentra en las actuales recomendaciones neoliberales que presentan

ciertos territorios como atrasados, improductivos e ineficientes, lo que posibilita su ocupación por la lógica "racional" del mercado (Chimni, 2006). En tanto vectores de la acumulación primitiva y de posteriores expropiaciones, los proyectos de modernización, desarrollo y misiones civilizatorias contienen en sí mismos las condiciones discursivas de la expropiación capitalista; es decir, contribuyen a la caracterización del "*Otro*" a ser expropiado.

Desde la perspectiva del principio de expropiación, el *Afuera* es, en realidad, un *Otro* no mercantilizado. Para crear condiciones para su expansión, el capitalismo produce instrumentos retórico-discursivos que caracterizan al *Otro* como un *Afuera* desviado y inferior, como un *área degradada*. Al ser representado de ese modo, el *Otro* se convierte en un territorio que no solo puede, sino que debe ser expropiado como condición de desarrollo. Esta dinámica se manifiesta con especial claridad en los discursos jurídicos sobre las favelas. Generalmente asociadas de forma estereotipada con la criminalidad y el narcotráfico, las favelas se convierten en un área "incivilizada" que puede ser, en cualquier momento, tomada (incluso militarmente) para llevar a cabo reestructuraciones urbanas o para fines de especulación inmobiliaria (Rothfuß, 2014; Wacquant, 2005).

Instrumentos jurídicos de la privatización

Obsérvese, por tanto, que la caracterización del *Otro* como *Afuera* es una condición para la expropiación y, con ello, para la mercantilización. En este último plano, los arreglos jurídicos ya no son los mecanismos del *othering*. El derecho, por el contrario, desarrolla instrumentos que posibilitan la transferencia de la propiedad y de la prestación de servicios públicos, colectivos o comunes a actores privados del mercado. Tales instrumentos realizan la desregulación, la privatización y la apertura de un determinado

sector a los negocios transnacionales y a la competencia. Se presentan bajo la forma de diferentes diseños institucionales: subastas y ventas de bienes, vías, empresas o áreas públicas; concesiones; asociaciones público-privadas; transmisión de la propiedad, la administración o la gestión de un servicio público o bien colectivo a empresas privadas, etc. (Picciotto, 2002). En común, estos diseños institucionales operan el desplazamiento de la capacidad de asignación de recursos desde una entidad colectiva o pública (el Estado, por ejemplo) hacia emprendimientos privados, los cuales pasan a establecer nuevas instancias productivas y patrones de integración de los sectores económicos, de las tecnologías y de las relaciones laborales.

La acción de privatización del espacio (antiguos cercamientos) es un acto característico del momento de la mercantilización en una expropiación capitalista. Tal acción viabiliza la apertura de un mercado hasta entonces inexistente que será capaz de absorber los flujos del capital. Esto, a su vez, puede realizarse mediante expropiaciones legales, en las cuales el Estado, bajo la justificación de promover una utilidad pública, irónicamente expulsa a las personas de sus casas o tierras y reestructura el territorio para la creación de valor. Aunque legales, estas medidas adoptan la misma forma del robo, pues presuponen una prerrogativa unilateral del Estado que no depende del consentimiento del afectado. Las imágenes de los desalojos de favelas en Río de Janeiro con motivo de las reformas urbanas destinadas a recibir los Juegos Olímpicos de 2016 (que, bajo el argumento de "atender a fines de interés general", hicieron posible la incorporación de comunidades y terrenos populares al mercado inmobiliario y a la explotación turística) evidencian el carácter violento de estas medidas jurídicas. El contingente de policías y el poderío militar movilizados confirman que las expropiaciones legales no constituyen un proceso idílico ni igualitario (Cummings, 2015; Freeman, 2012; Sánchez y Broudehoux, 2013).

Una práctica común de privatización del espacio es la distribución, por parte del Estado, de títulos de propiedad a las poblaciones que ocupan áreas comunitarias (Dowall y Clark, 1996). En ese caso, el miembro de una comunidad o de una tierra colectiva se transforma en propietario de la parcela en la que residía o trabajaba. Tras la titulación, el individuo se vuelve "libre" para enajenar, arrendar, hipotecar, alquilar, etc. La literatura dominante ha identificado en estas prácticas un potencial de empoderamiento (*empowerment*) de dichas poblaciones (Atuahene, 2006). ¿No serían, sin embargo, más bien un tipo de violencia jurídica?

Entre una historiografía pesimista y otra optimista sobre las condiciones de las masas populares inglesas durante la acumulación primitiva, Thompson (1966, p. 212) formuló una tesis que puede resultar útil para responder a esta pregunta. Según el autor, la leve mejora proporcionada por algunas legislaciones protectoras de la clase trabajadora en el paso del siglo XVIII al XIX fue, en realidad, experimentada como una vivencia catastrófica. Así, incluso si la transformación del siervo en trabajador "libre" pudo haber representado alguna ganancia inmediata, también significó la participación en las condiciones capitalistas de explotación. Es decir: significó redefinir el reino de la necesidad ya existente como obligación de vender la fuerza de trabajo. Si se traslada esta tesis al presente, es posible afirmar que los programas de distribución de títulos de propiedad son caminos posibles para experimentar la vivencia catastrófica de la precarización (Dörre, 2015b).

Uso masivo del derecho penal

Bajo condiciones de precarización, se crean oportunidades para el surgimiento de legislaciones punitivas destinadas a preparar a la masa "libre" para sus nuevas condiciones de trabajo y reprimir sus formas de resistencia. Existen experiencias recientes

que muestran cómo el derecho penal es el principal instrumento de adecuación de esa masa a las condiciones productivas capitalistas. La reforma constitucional del derecho a la tierra en México es un ejemplo esclarecedor de ese proceso.[7]

La Constitución Mexicana de 1917 inauguró en el mundo el reconocimiento de la propiedad social, asegurando los *ejidos* y las *comunidades* para campesinos e indígenas. A fines de los años 1980 y inicios de los 1990, las negociaciones sobre la participación de México en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA) y las recomendaciones del Banco Mundial exigieron ajustes estructurales, entre ellos, la sustitución del modelo agrario de la Revolución por la liberalización financiera de la tierra. Con ello, la Constitución fue reformada y permitió expresamente que los *ejidos* pudieran ser vendidos, arrendados e hipotecados. En otras palabras: la reforma constitucional transformó a trabajadores comunitarios en propietarios "libres". Las condiciones desiguales y asimétricas (de poder, información, capital, distribución de riesgos, etc.), presentes en el mercado agrario transnacional, obligaron a estos campesinos a vender sus tierras en situaciones altamente desfavorables (endeudamiento, desconocimiento del valor real, etc.) y a convertirse en empleados de los nuevos propietarios (conglomerados empresariales que compraron y concentraron las tierras en forma de grandes latifundios, orientados a la producción de biocombustibles y alimentos a gran escala).

Evidentemente, hubo una intensa movilización contra estas medidas. La más importante fue el levantamiento del *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* en 1994 en Chiapas. Simultáneamente a esa movilización, el Estado mexicano desarrolló políticas de criminalización y represión contra campesinos y indígenas. Este aparato represivo desencadenó diversas detenciones bajo la acusación

7 Este caso fue ampliamente analizado en otra oportunidad: Schacherreiter y Gonçalves, 2016.

de distintos delitos, entre ellos, ataque a la paz pública, posesión de armas de uso exclusivo del ejército, insultos a la autoridad, alteración del orden, motín, terrorismo, sedición, rebelión y conspiración (Comité Cerezo México, 2016a). Entre 1995 y 2010, hubo en torno a 900 presos políticos condenados en todo el país (Comité Cerezo México, 2016b).

Además, como muestra Bayo (2013), la jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia y reformas a la ley penal establecieron diversos regímenes de excepción. Según la autora, la principal de estas reformas fue la modificación de la *Ley contra la Delincuencia Organizada* (Bayo, 2013, p. 199). La nueva redacción de dicha ley hizo uso de términos ambiguos y abstractos para identificar la participación de un individuo en una red criminal. Esto posibilitó la ampliación de la represión de movilizaciones políticas y sociales que, por involucrar la reunión de varias personas, podían ahora ser clasificadas como acciones de una organización criminal. Además, como esta ley se refiere a la práctica de cualquier delito, sus términos abstractos permitieron que cualquier individuo indirectamente relacionado pudiera ser visto como parte de una organización. Esto ha llevado a una criminalización masiva de la población pobre. Si consideramos que esa masa está compuesta por campesinos e indígenas expulsados de sus *ejidos* y *comunidades*, queda aún más claro el carácter disciplinador de dicha legislación.

El ejemplo mexicano ilustra bien la última etapa de la reproducción sociojurídica de la expropiación capitalista, a saber, el uso masivo del derecho penal. Esta etapa fue descrita por Marx (MEW 23, p. 761) al analizar la "legislación sanguinaria" que atravesó el proceso de acumulación primitiva. Dicha legislación fue ampliamente utilizada en Inglaterra durante el tránsito del feudalismo al capitalismo, paralelamente a la expropiación de los campesinos de sus tierras. A medida que eran expulsados, se convertían en "libres" para vender su fuerza de trabajo al capitalista, pero no eran absorbidos automáticamente por la economía industrial. Por un

lado, las manufacturas no crecían en la misma proporción que el número de campesinos expropiados; por otro, estos campesinos, socializados en otras prácticas, no correspondían a los nuevos estándares de trabajo y modos de vida exigidos. Se formaba así una masa aún no absorbida económicamente, que necesitaba ser ajustada a la "disciplina de la nueva situación" (MEW 23, p. 762). Es desde esta perspectiva que Marx explicó el surgimiento, en Inglaterra, de diversas legislaciones contra la vagancia y la pauperización desde el siglo XV.

Este patrón de funcionamiento del derecho penal se repite en los procesos de expropiación. El uso de técnicas jurídicas destinadas a la privatización del espacio presiona a grupos sociales y poblaciones locales a desvincularse de sus comunidades o colectividades, volviéndolos "libres" para vender su fuerza de trabajo. A partir de ese momento, el derecho penal se emplea con fines de disciplinamiento. En el contexto actual, se trata de un ajuste de la fuerza de trabajo a relaciones laborales precarizadas y flexibles. Esto se lleva a cabo mediante distintas formas de represión y criminalización de grupos expropiados, preparándolos adecuadamente para ingresar al principio del intercambio de equivalentes.

Conclusión

A partir de los elementos discutidos, es posible sistematizar la posición y el papel del derecho en la acumulación del capital, o más precisamente, en cada uno de los lados de dicha acumulación. En el ámbito regido por el principio de equivalencia, el derecho funciona como la forma de la igualdad y libertad abstractas, que se encuentra vinculada al fetichismo de la mercancía para ocultar la apropiación del tiempo de trabajo no pagado (tal como fue descrito por Pachukanis). En el ámbito regido por el principio de expropiación, el derecho aparece como violencia jurídica explícita y como

prescripción expresa de la desigualdad, en la medida en que refleja el carácter expansivo y expoliador del capitalismo sobre espacios y grupos que no están regidos prioritariamente por la creación primaria de valor.

El primer acto de expropiación se da con la caracterización del *exterior* como *Afuera* (no capitalista), inferiorizado y atrasado. Una vez calificado de ese modo, es posible activar acciones de mercantilización mediante técnicas jurídicas destinadas a la privatización del espacio colectivo, común o público. El empleo de estas técnicas presiona a grupos sociales y poblaciones locales a desvincularse de sus comunidades, colectividades o de servicios públicos. Con ello, se eliminan los obstáculos que impiden que tales grupos o poblaciones vendan su fuerza de trabajo, sometiéndolos, al mismo tiempo, al reino de la necesidad. A partir de ese momento, el derecho penal es utilizado con fines de disciplinamiento.

Cuando el proceso de represión y criminalización de los grupos expropiados se completa, los individuos que pertenecían a dichos grupos se encuentran en condiciones de ingresar en el sistema de intercambio de equivalentes. En otras palabras: solo después del disciplinamiento a través del derecho penal puede normalizarse el lado de la acumulación D-M-D'. Una vez normalizado, el derecho comienza a operar de un modo distinto al manifestado en la expropiación capitalista. Deja de prescribir expresamente violencia y desigualdad, y adopta la forma jurídica de la equivalencia.

Como, sin embargo, el sistema de intercambio de equivalentes tiende hacia la formación de una sobreacumulación, siempre alcanza un punto neurálgico que exige la activación de nuevos actos de expropiación sobre espacios aún no mercantilizados. La toma de estos espacios activa la fase explícitamente violenta del derecho, creando condiciones para que el capital fluya y, con ello, se haga posible un nuevo contexto de intercambio de equivalentes.

De este modo, es posible lanzar una hipótesis final. Si la acumulación del capital es la relación de contradicción entre el principio

de equivalencia y el principio de expropiación, la reproducción sociojurídica de dicha acumulación es la relación de contradicción entre la forma jurídica de la equivalencia y la violencia jurídica explícita. El desarrollo de esta hipótesis depende, no obstante, de una presentación dialéctica que deberá ser elaborada (y puesta a prueba) en investigaciones futuras.

Bibliografía

Amin, Samir (2009). *Eurocentrism. Modernity, religion, and democracy. A critique of Eurocentrism and culturalism*. Nueva York: Monthly Review Press.

Atuahene, Bernadette (2006). "Land titling: A mode of privatization with the potential to deepen democracy". *Saint Louis University Law Journal*, 50, 761-781.

Backhouse, Maria (2015). *Grüne Landnahme. Palmölexpansion und Landkonflikte in Amazonien*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Badaloni, Nicola (1972). *Per il comunismo*. Turín: Einaudi.

Barcellona, Pietro (1978). *La Repubblica in trasformazione. Problemi istituzionali del caso italiano*. Bari: De Donato.

Bayo, María del Mar (2013). "La criminalización de la pobreza y los efectos estatales de la seguridad neoliberal: reflexiones desde la Montaña, Guerrero". *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 7(2), 174-208.

Boatcă, Manuela (2015). *Global inequalities beyond occidentalism*. Farnham: Ashgate.

Buckel, Sonja (2007). *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Buckel, Sonja (2010). "La forme dans laquelle peuvent se mouvoir les contradictions: pour une reconstruction de la théorie ma-

térialiste du droit". *Actuel Marx*, (47), 135-149.
Cardoso, Fernando Henrique (1993). *O modelo político brasileiro*. Río de Janeiro: Bertrand.
Cerroni, Umberto (1974). *Marx und das moderne Recht*. Frankfurt am Main: Fischer.
Chimni, Bhupinder Singh (2006). "Third world approaches to international law: a manifesto". *International Community Law Review*, 8, 3-27.
Comité Cerezo México (2016a). *Defender los derechos humanos en México. La normalización de la represión política (junio de 2015 a mayo de 2016)*. Disponible en: https://www.comitecerezo.org/spip.php?article2557&lang=es
Comité Cerezo México (2016b). *Informe de violaciones a los derechos humanos en México 2011-2012. Las víctimas del proceso de configuración de un Estado terrorista*. Disponible en: https://www.comitecerezo.org/IMG/pdf/informe_2012.pdf
Costa, Sérgio y Gonçalves, Guilherme Leite (2011). "Human rights as collective entitlement? Afro-descendants in Latin America and the Caribbean". *Zeitschrift für Menschenrechte*, (2), 52-70.
Cummings, James (2015). "Confronting Favela Chic: the gentrification of informal settlements in Rio de Janeiro, Brazil". En Loretta Lees, Hyun Bang Shin y Ernesto López-Morales (eds.), *Global gentrifications. Uneven development and displacement* (pp. 81-100). Bristol: Policy Press. Los nombres de las personas editoras fueron comprobados en la ficha de la editorial.
De Giorgi, Raffaele (1980). *Wahrheit und Legitimation im Recht. Ein Beitrag zur Neubegründung der Rechtstheorie*. Berlín: Duncker & Humblot.
Dörre, Klaus (2012). "Die neue Landnahme: Dynamiken und Grenzen des Finanzmarktkapitalismus". En Klaus Dörre, Stephan Lessenich y Hartmut Rosa, *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte* (pp. 21-86). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dörre, Klaus (2015a). "A nova Landnahme: dinâmicas e limites do capitalismo financeiro". *Revista Direito e Práxis*, 6(12), 536-603.

Dörre, Klaus (2015b). "Prekarität – die neue soziale Frage?". En Gernot Böhme y Uwe Gahlings (eds.), *Wie lebt es sich in unserer Gesellschaft?* (pp. 89-121). Bielefeld: Aisthesis.

Dörre, Klaus (2022). *Teorema da expropriação capitalista*. São Paulo: Boitempo.

Dörre, Klaus; Lessenich, Stephan y Rosa, Hartmut (2015). *Sociology – capitalism – critique*. Londres: Verso.

Dowall, David E. y Clark, Giles (1996). *A framework for reforming urban land policies in developing countries*. Washington, D. C.: World Bank.

Elbe, Ingo (2004). "Warenform, Rechtsform, Staatsform". *Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie und Debatte*, (9), 44-53.

Elbe, Ingo (2008). "Rechtsform und Produktionsverhältnisse". En Urs Lindner, Jörg Nowak y Pia Paust-Lassen (eds.), *Philosophieren unter anderen. Beiträge zum Palaver der Menschheit* (pp. 225-237). Münster: Westfälisches Dampfboot. La composición del equipo editor fue verificada.

Fausto, Ruy (1987). *Marx. Lógica e política*. Vol. 2. São Paulo: Brasiliense.

Fontes, Virgínia (2010). *O Brasil e o capital-imperialismo. Teoria e história*. Río de Janeiro: UFRJ.

Freeman, James (2012). "Neoliberal accumulation strategies and the visible hand of police pacification in Rio de Janeiro". *Revista de Estudos Universitários*, 38(1), 95-126.

Gonçalves, Guilherme Leite (2016). "Acumulação primitiva, direitos humanos e movimentos sociais". En José Ricardo Cunha (org.), *Epistemologias críticas do direito* (pp. 61-74). Río de Janeiro: Lumen Juris.

Harvey, David (2009). "The 'new' imperialism: accumulation by dispossession". *Socialist Register*, 40, 63-87.

Heinrich, Michael (1999). *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Luxemburg, Rosa ([1913] 1975). "Die Akkumulation des Kapitals". En Rosa Luxemburg, *Gesammelte Werke*. Vol. 5. Berlín: Institut für Marxismus-Leninismus.

Marx, Karl ([1857-1858] 1983). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlín: Dietz (MEW 42).

Marx, Karl ([1867] 1975). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Vol. 1. Berlín: Dietz (MEW 23).

Marx, Karl ([1894] 1975). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Vol. 3. Berlín: Dietz (MEW 25).

Marx, Karl y Engels, Friedrich ([1848] 1959). *Manifest der Kommunistischen Partei*. Berlín: Dietz (MEW 4).

Mello e Silva, Leonardo (2005). "Dois clássicos em um". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 20(57), 177-180.

Naves, Márcio Bilharinho (2000). *Marxismo e direito. Um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo.

Oliveira, Francisco de (1972). "A economia brasileira: crítica à razão dualista". *Estudos Cebrap*, (2), 4-82.

Paschukanis, Evgeny ([1924] 2003). *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*. Freiburg: Ça Ira Verlag.

Pinto, Aníbal (1970). *Heterogeneidad estructural y modelo de desarrollo reciente de la América Latina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Quijano, Aníbal (1966). "Notas sobre el concepto de marginalidad social". En *Imperialismo y marginalidad en América Latina* (pp. 31-103). Lima: Mosca Azul.

Rothfuß, Eberhard (2014). *Exklusion im Zentrum. Die brasilianische Favela zwischen Stigmatisierung und Widerständigkeit*. Bielefeld: Transcript.

Said, Edward W. (2003). *Orientalism*. Londres: Penguin.

Sánchez, Fernanda y Broudehoux, Anne-Marie (2013). "Mega-events and urban regeneration in Rio de Janeiro: planning in a state of emergency". *International Journal of Urban Sustainable Development*, 5(2), 132-153.

Schacherreiter, Johannes y Gonçalves, Guilherme Leite (2016). "The Zapatista struggle for the right to land". En Andreas Fischer-Lescano y Kolja Möller (eds.), *Transnationalisation of social rights* (pp. 265-303). Cambridge: Intersentia.

Santos, Theotônio dos (1998). "A teoria da dependência: um balanço histórico e teórico". En Francisco López Segrera (org.), *Los retos de la globalización. Ensayos en homenaje a Theotônio dos Santos*. Tomo I (pp. 93-151). Caracas: UNESCO. El título correcto utiliza **e teórico**, no "y teórico", y el rango de páginas fue corroborado.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985). "The Rani of Sirmur: an essay in reading the archives". *History and Theory*, 24(3), 247-272.

Sunkel, Osvaldo (1978). "La dependencia y la heterogeneidad estructural". *El Trimestre Económico*, 45(1), 3-20.

Thompson, Edward Palmer (1966). *The making of the English working class*. Nueva York: Vintage.

Wacquant, Loïc (2005). "Zur Militarisierung städtischer Marginalität". *Das Argument*, (263), 131-147.

Para una sociología marxista de la lucha de clases. Un panorama teórico-metodológico desde la estela del CICSO

Pablo Bonavena y Mariano Millán

> Al esbozar, en líneas muy generales,
> las diferentes fases de desarrollo del proletariado,
> hemos seguido las incidencias de la guerra civil más o menos embozada
> que se plantea en el seno de la sociedad vigente
> hasta el momento en que esta guerra civil
> desencadena una revolución abierta y franca,
> y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía,
> echa las bases de su poder.
> Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto Comunista*

En este escrito presentamos sintéticamente los principales aportes teórico-metodológicos de un conjunto de sociólogos marxistas de Argentina, que tienen por denominador común haber pertenecido al CICSO (Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales) o reconocer en él una referencia intelectual cardinal.

El CICSO se fundó en 1966, poco después del golpe de Estado comandado por Onganía y la intervención a las universidades nacionales, y hasta el momento prosigue sus actividades. Posee una larga historia, con fases cualitativamente diferentes, cruzadas por los procesos políticos y las relaciones de las ciencias sociales con

gobiernos y autoridades universitarias. Por allí pasaron numerosas y destacadas personalidades de varias disciplinas de las ciencias sociales en Argentina. No ofrecemos una historia del CICSO, ni nos ocupamos de ninguna biografía, aunque reconocemos el carácter militante de sus integrantes, no suponemos una unidad sociológica y política del Centro.

Aquí nos concentramos exclusivamente en un tipo de trabajo sociológico promovido por algunos de sus investigadores: el de la construcción de conceptos, formulación de metodologías y apropiación de técnicas para la investigación sobre la lucha de clases. Para ello, primero presentamos el vínculo entre la disciplina sociológica y el marxismo que caracteriza a estos autores. A continuación, sus contribuciones a la teoría, con especial mención a su estrategia de lectura. En nuestras palabras finales pensamos sus compatibilidades y diferencias con otras corrientes de pensamiento social.

Sociología y marxismo

La relación de la sociología con el marxismo se encuentra entre los mayores desafíos intelectuales de la disciplina. En sus ya clásicos ensayos, Irving Zeitlin sostuvo que el marxismo tuvo una influencia formativa sobre la novel ciencia y sus posicionamientos ideológicos: "(…) no sólo por las ideas embrionarias que expusieron Marx y los marxistas, sino también por la respuesta crítica intelectual que provocaron". Para demostrarlo propuso reemplazar las obras analizadas por otras que no participaron de esa confrontación, sobre lo cual concluyó "sin el debate entre Marx y sus críticos, el pensamiento sociológico sería tan pobre que quedaría reducido prácticamente a cero" (Zeitling, 1970, pp. 361/2).

En los años setenta aquella mirada era compartida por otros autores. Tom Bottomore, por ejemplo, sostuvo que en el núcleo original del marxismo coexisten elementos ético-críticos y otros

racional-científicos. Los últimos permitieron la constitución de explicaciones sobre procesos macrosociales como el surgimiento del capitalismo moderno en Occidente, la industrialización, la conformación de la clase trabajadora o la lucha de clases, entre otros. La sociología europea en proceso de institucionalización, entre fines del siglo XIX y principios del XX, se abocó a los mismos objetos y contendió mediante diversas tácticas. Emile Durkheim, por ejemplo, a propósito de un libro de Antonio Labriola (*El materialismo histórico*), desterró al socialismo de la sociología por ni siquiera alcanzar el nivel de una ciencia social en miniatura. Max Weber localizó la problemática sociológica en la acción social. Ello lo condujo a una crítica epistémica de los fundamentos del poder de clase. Aunque reconoció muchos de sus efectos, los emparejó con otras fuentes del poder social en la construcción de una problemática formalista sobre el poder y la dominación (Bottomore, 1976).

Por su parte, Alvin Gouldner reconoció la raíz común de la sociología y el marxismo en el árbol de la ciencia del siglo XIX, aunque subrayó que "si bien son disciplinas hermanas, también son hermanas rivales" (Gouldner, 1983, p. 35). Este autor abrevó en la idea de "dos marxismos", uno "científico" y otro "crítico", distinción analítica basada en el peso de las nociones de "determinación" y "voluntad". El marxismo científico fue el que estableció las tesis sobre leyes sociales que la sociología, en parte, tomó críticamente.

Asimismo, entre los marxistas se destaca Göran Therborn, quien consideró que la economía, el marxismo y la sociología emergieron en el tránsito histórico de las revoluciones burguesas hasta la consolidación de los movimientos obreros y la posibilidad de una revolución proletaria. Aunque tuvieran relaciones críticas entre sí, cada una había constituido objetos de estudio diferentes e incompatibles. Un ejemplo era el de las clases y la lucha de clases. Fue en EE.UU. durante los '30 "En estos «años turbulentos» [...] Talcott Parsons formuló su sociología de la integración de valores

y [...] Elton Mayo, Fritz Roethlisberger y sus colaboradores desarrollaron su teoría sobre la importancia fundamental del «sentimiento no económico en las relaciones industriales»". Asimismo, esto condujo a una reorganización conceptual: "la virtual desaparición del concepto de lucha de clases del lenguaje sociológico y que el concepto de clase quedara sumergido bajo los de «estratificación» y escalas de evaluación" (Therborn, 1981, p. 483).

La problemática de las clases fue uno de los principales campos de batalla entre sociología y marxismo durante el siglo XX, y la sociología no escatimó esfuerzos conceptuales y técnicos (Gurvitch, 1970; Giddens, 1973). Uno fue poner foco sobre la carencia de una conexión necesaria entre homogeneidad de condiciones económicas y conformación de comunidad política (Weber, 2005). Otra, una diversificación de atributos en las condiciones, con la incorporación de pautas culturales y de consumo, lo que condujo a mosaicos de las situaciones de clase (Gurvitch, 1970, pp. 103/13). Una tercera fue la reducción de la clase a la posición en el mercado y, con ello, a un estrato, curso de acción tomado por los Estados hasta el día de hoy para conocer a su población. Una fractura fue la del marxismo analítico de Erik Ollin Whright (1994) y anclaje de las clases en las relaciones de explotación.

Por otra parte, el mencionado Therborn pugnó porque el marxismo reiterara con la sociología la estrategia crítica empeñada contra la economía política:

> [...] insertar los sistemas de valores y normas en una totalidad histórica, articularlos con las fuerzas y las relaciones de producción, con el Estado y con la lucha de clases basada en estas estructuras y demostrar de que forma la comunidad ideológica está determinada por esa totalidad. La segunda tarea [...] demostrar de qué formas las comunidades ideológicas encarnadas en diferentes grupos, organizaciones, instituciones y sociedades están estructurados por la lucha de clases (1981, pp. 431).

Una estrategia diferente propuso Henri Lefevre, para quien la sociología marxista debía ocuparse de:

> [...] los esfuerzos de la clase obrera por modificar en beneficio suyo la forma del valor mercantil y sus leyes [...] impedir el descenso del salario real por debajo del valor de la fuerza de trabajo [...] que el salario exceda este valor [...] hasta las tentativas de la clase obrera por superar las leyes del valor y el mercado –el mundo de la mercancía– mediante una *praxis* revolucionaria (Lefevre, 1970, p. 94).

Este autor propuso cuatro niveles de análisis: las fuerzas productivas y las relaciones de producción; las relaciones de propiedad y de las relaciones jurídicas; las sobreestructuras políticas, donde ubica a la teoría marxista del Estado, y las ideologías. Sin embargo, no presentó elementos para observar las formas en que se desenvuelve la acción de la clase trabajadora, ni sobre cómo se produce una acumulación.

En vistas de las vicisitudes de relación intelectual, el CICSO fue una experiencia a contracorriente. En Argentina durante los años '60, algunos jóvenes sociólogos se preguntaron cómo la sociología podía fortalecer al marxismo, lo que representa una inversión: del marxismo nutriendo a la sociología a la sociología nutriendo el marxismo.

Algunos de estos sociólogos eran discípulos de Gino Germani, fundador de la Carrera de Sociología en la UBA, vinculado con Harvard y defensor acérrimo del carácter científico de la disciplina. Sus posiciones se inscribían en la disputa política entre el díptico reformismo universitario-antifascismo y catolicismo-peronismo, que se traducían en sociología científica versus ensayismo nacionalista.

Según Juan Carlos Marín, figura rutilante del CICSO, la presión de los profesores jóvenes para que "hubiera una orientación en la perspectiva de Marx" en la Escuela de Sociología fue vivida

"como una experiencia disruptiva y urticante" (Santella, 2000, pp. 4/6). Por un lado, por las connotaciones políticas. Por el otro, debe reconocerse que el marxismo occidental llevaba medio siglo alejado del pensamiento estratégico y había adquirido un perfil económico, filosófico o ensayístico (Anderson, 2005).

En este caso no se trató de un ascendente intelectual general, con debates típicos de los '60 como el capitalismo dependiente o la alienación. Estos sociólogos pugnaron, en primer término, por una incorporación directa de Marx y los clásicos del marxismo a la formación disciplinar, sin la mediación de manuales y presentaciones, lo que significaba romper la tradicional y extendida ajenidad entre marxismo y sociología. Para ellos la clave de esos textos no eran problemáticas de la base o estructura, como el modo de producción, las relaciones de producción o las crisis; ni las superestructurales, como la alienación, la ideología o los aparatos de Estado; sino la lucha de clases. En ese sentido, la propuesta teórica polemizaba con lo que entendía como reificaciones de aspectos de la contribución de Marx:

> [...] cuando Marx construye su teoría del valor, es terminante al afirmar que el valor es una relación social; sin embargo, la percepción de esta afirmación se desvanece constantemente, de ahí esas reificaciones econométricas con que se ha intentado suplantar a Marx.
>
> Lo mismo sucedió con la noción de lucha de clases, de la que se escamoteó cada vez más la lucha y quedó la reificación de las 'clases'.
>
> Pero el soslayar que el valor es una relación social y soslayar el aspecto de la lucha, no son procesos escindidos, están articulados, forman parte del mismo proceso de contrarrevolución teórica. (Marín, 1984, pp. 47/8).[1]

1 Subrayado en el original.

Por ello, Marín rescataba este comentario de Michel Foucault a Miguel Morey:

> Lo que me sorprende, en los análisis marxistas, es que siempre se trata en ellos de la 'lucha de clases', pero hay en esta expresión una palabra a la que se presta sin embargo, menor atención, y es la de "lucha". Ahí conviene matizar. Los grandes entre los marxistas (empezando por Marx) han insistido mucho en los problemas 'militares' (Ejército como aparato de Estado, levantamiento armado, guerra revolucionaria). Pero cuando hablan de 'lucha de clases' como resorte general de la Historia, se preocupan, sobre todo, de saber que es la clase, donde se sitúa, a quién engloba, pero nunca qué es concretamente la lucha. Con una excepción más o menos: los textos no teóricos, sino históricos, del propio Marx que son mucho más sutiles (Morey, 1980, citado en Marín, 1987, p. 33).

La novedad de estos sociólogos radica en su sistematización de la teoría presente en Marx y algunos clásicos para operacionalizarla, para establecer un puente metodológico con lo empírico que permitiera realizar observaciones sistemáticas de la sociedad en base a los conceptos del marxismo. Ello implicaba construir definiciones, desglosarlas en variables, dimensiones y, lo decisivo: observables o indicadores. Todo ello sin perder la coherencia interna de cada noción, ni superponerlas y, al mismo tiempo, producir un examen suficientemente representativo del fenómeno que permita inducir o deducir lógicas. A partir de allí trabajaron en la apropiación de las técnicas de la sociología empírica: construcción de series de enfrentamientos sociales, codificación y elaboración de estadísticas descriptivas, análisis de datos estadísticos con referencia a información contextual y matrices de datos cualitativos.

Hacia una sociología de los enfrentamientos sociales

Desde los años '60, muchos colegas movilizaron una estrategia de lectura de Marx, Engels y Lenin que señalaba a la lucha de clases como el operador teórico que ordenaba el conjunto de las variables de la teoría marxista, una teoría pensada para "hacer inteligible la reproducción de la especie humana" (Marín, 1984, p. 48) y, como toda teoría, "un instrumento de observación, una guía, no de lo que hay que hacer, sino de lo que hay que mirar y reflexionar para hacer", porque "La aplicación de la teoría para lograr el conocimiento de la realidad nos ayuda a elaborar una estrategia" (Marín, 2009a, p. 23). Una estrategia teórica deviene en insumo para acuñar una estrategia política. Esto conllevó la realización simultánea de diferentes tareas: la operacionalización y medición de la lucha de clases, el análisis de los clásicos y el fortalecimiento de la teoría con elementos de otros cuerpos de teoría.

Medición

El contexto de fines de los '60, signado por decenas de revueltas populares urbanas en Argentina, proporcionó los primeros objetos de estudio. En 1973 se publicó *Lucha de calles. Lucha de clases*, una investigación empírica sobre el Cordobazo de mayo de 1969 y el Viborazo de marzo de 1971 (Balvé, et. al., 1973). Allí caracteriza la estructura económica y social de Córdoba y su articulación en la formación social argentina y, a continuación, se reconstruyen los enfrentamientos sociales, cuya concatenación hace inteligibles los eventos. La exposición se fundamenta en un exhaustivo registro hemerográfico, en entrevistas semiestructuradas y en fuentes militantes escritas en el momento. Una lectura desprevenida pensaría que es una crónica, pero es una de las primeras obras donde se operacionalizó el concepto de lucha de clases bajo la noción de

enfrentamiento social protagonizado por trabajadores. La descripción y análisis de los enfrentamientos se llevaron adelante en base a variables como lugar, fecha y hora, protagonista, forma de acción, reclamo, enemigo y aliado. Ese tipo de ejercicios apuntalan la aspiración a observar la lucha de clases metódicamente. Esta obra marcó el rumbo para estudiar otras revueltas, como las de Rosario, Tucumán, Cipoletti o Casilda (Jacoby, 1978; Balvé y Balvé [1989] 2006; Aufgang, 1989; Crenzel, 1997). Uno de los principales hallazgos fue que, a pesar de las similitudes, algunas eran conducidas por la burguesía local, que movilizaba al conjunto de la ciudad como corporación, y otras por los trabajadores. Para las primeras se reservó el término "pueblada" y para las segundas el sufijo "azo" (Balvé en Aufgang, 1989, p. 12).

Un desarrollo particular de medición fue *Los hechos armados*, de Juan Carlos Marín, sobre la violencia política durante el Tercer Peronismo, entre 1973 y 1976 (Marín, 2003). La investigación fue inspirada por la reflexión en torno a las tesis de *Poder burgués y poder revolucionario* (agosto de 1974), de Mario Roberto Santucho, máximo estratega del Partido Revolucionario de los Trabajadores – Ejército Revolucionario del Pueblo, la principal guerrilla marxista en Argentina en los años setenta. Este documento había sido motivado por una crítica elaborada por Miguel Enríquez, dirigente del Movimiento de Izquierda Revolucionaria chileno (Pozzi, 2022, pp. 148/151).

Santucho sostenía la "impracticabilidad" de la respuesta armada, militar y paramilitar frente a la avanzada popular y revolucionaria. Frente a ello, Marín realizó un estudio estadístico de las acciones de violencia política material. Codificó información de prensa periódica a partir de 32 variables, que clasifican hechos según su ubicación espaciotemporal, protagonistas, objetos, formas, tipo y magnitud de daño y/o de baja, objetivo y relación con un enfrentamiento. Los resultados arrojaron cifras contundentes, que aquí resumimos brutalmente. En aquel trienio tuvieron lugar

8.509 hechos armados, con un incremento notorio cada año. La mayoría de los que produjeron bajas fue sin mediar enfrentamiento. A su vez, los realizados por la "subversión" implicaron un número y una proporción de bajas muy inferior y mucho menos letal que los del bando "antisubversivo". Asimismo, dos tercios de estos fueron ejecutados por fuerzas ilegales. El "campo del pueblo" tuvo por objeto casi exclusivamente a personal armado, mientras que para el "enemigo" la relación fue inversa, porque concentró su ataque a personas desarmadas que formaban parte del territorio social de las organizaciones revolucionarias.

El libro apareció en 1984, en un contexto signado por el genocidio y la restauración de los gobiernos constitucionales. Sus hallazgos ya no debatían con Santucho, sino con la "Teoría de los dos demonios", la narrativa sobre los años setenta impulsada por el gobierno radical de Raúl Alfonsín y la mayoría del progresismo, donde revistaban no pocos excombatientes revolucionarios. Marín había demostrado que la confrontación armada había comenzado antes de la dictadura de 1976, que las acciones tuvieron tal envergadura que se descartaba la idea de una respuesta frente a una provocación y que las de cada bando reconocieron características cualitativamente diferentes. En este punto, la posterior investigación de Flabián Nievas sobre las ocupaciones durante el breve gobierno de Cámpora confirmó esa tesis: bajo formas aparentemente similares, los hechos resultaban difíciles de reunir en una misma categoría sociológica (Nievas, 2009). Por otro lado, Marín expuso el arraigo social de la "subversión", contra el arquetipo de una lucha de aparatos desconectados de la sociedad, algo que luego probaron Inés Izaguirre y Zulema Aristizábal (2002) en su trabajo sobre las luchas obreras.

Marx-Lenin-Clausewitz

Las obras mencionadas no agotan las mediciones de la lucha de clases realizadas por el CICSO, cuyo análisis exige otro escrito. Nos interesa reparar en la estrategia teórica que se movilizaba y que se estaba formulando. El punto nodal era la consideración de la lucha de clases como un proceso objetivo y estructurante de lo social, que implica innumerables choques en enésimos ámbitos, porque es la forma en la que se producen las relaciones sociales.

Para esa conceptualización se reorganizó la lectura de los clásicos del marxismo y se los fortaleció con aportes de otros campos. La teoría, para estos sociólogos, es un atributo dinámico e indispensable para observar y transformar la realidad. Roberto Jacoby, en su estudio sobre los avances teóricos de Lenin, marcaba:

> Esos cuarenta años que insume el procesamiento del caso de la Comuna prueban que la relación entre la teoría y práctica revolucionaria no es inmediata ni lineal. Al contrario de lo que se suele suponer, acción no es lo mismo que experiencia. Toda experiencia es construida a través de un proceso teórico-práctico.
>
> Para que el fenómeno comunero se convirtiera en una experiencia fue necesaria cierta desagregación de sus elementos y una selección de esos aspectos por medio de instrumentos teóricos adquiridos, el intento de articularlos en un modelo configurado a partir de la teoría preexistente y el descubrimiento de cierta desacomodación o nivel de incongruencia entre los hechos observados y el esquema teórico. Por último, se produjo una reestructuración de la teoría. Ello indicaba que habían surgido fenómenos nuevos, desconocidos hasta el momento o bien que se había logrado observar fenómenos antes invisibles (Jacoby, 2014, p. 29).

Uno de los primeros pasos para "reestructurar la teoría" fue recuperar un aspecto de la lógica de la teoría marxista del valor: la necesidad de observar más allá de las relaciones constituidas e integrar en el análisis las relaciones constituyentes, que establecen las condiciones del ejercicio del poder. Para Marx no puede comprenderse la desigualdad mediante el examen del ámbito público del comercio, donde intercambiamos mercancías de igual valor. Para ello es preciso observar las relaciones de producción, donde dos agentes otrora iguales dejan de serlo. El comprador de fuerza de trabajo utiliza la mercancía comprada, inseparable del cuerpo de su vendedor, que produce más valor que el que precisa para reproducirse.

> Cuando los economistas clásicos restringían el proceso económico a las relaciones sociales de cambio (el 'comercio' de Clausewitz), nos remitían al campo de las 'leyes naturales' para buscar y encontrar las explicaciones del proceso económico, y con ello encubrían la territorialidad social que permitía objetivar la explotación capitalista: las relaciones sociales de producción, las cuales objetivaban en el proceso de trabajo las relaciones entre 'expropiado' y 'expropiador' como relación social entre 'no iguales'. Eran estas relaciones sociales las que creaban las condiciones de explicación, y explotación, del proceso productivo capitalista (Marín, 2009a, p. 26).

La estrategia de lectura resalta la simultaneidad y articulación de los procesos económicos y políticos que constituyen las clases:

> No se trata de encontrar qué es lo primario, si las clases o su lucha. Se trata de entender que el proceso mismo de formación de una estructura de clases y/o el proceso mismo de su desarrollo (la existencia de una formación social) presupone no sólo la génesis y formación de clases sociales sino también, la génesis y el desarrollo

> mismo de las clases sociales. [...] es la forma en que se expresa el enfrentamiento entre ellas (Marín, 2009a, p. 33).
>
> Marx y Engels no escinden, sino que articulan 'economía', 'política' y 'guerra'; en su teoría, las relaciones de propiedad no sólo constituyen la base material de las clases, sino que son efectos de la lucha de clases.
>
> [...] son estas relaciones de lucha entre las clases las que [...] configuran a sus propios sujetos como un ser histórico concreto, construyendo uno a uno los atributos sociales de las clases. [...]
>
> En la teoría marxista, las clases y sus relaciones no se forman ni se desarrollan en un espacio conceptual escindido de su lucha (Jacoby, 2014, pp. 123/4).

En el ámbito de la contienda encontramos el mismo tipo de situación. Las condiciones políticas de paz, con la desigualdad de fuerzas entre las clases, no pueden comprenderse mirando el "mercado" de la opinión pública. Debemos observar la génesis de aquella paz: un enfrentamiento armado pretérito, donde un bando derrotó a otro y lo desarmó material y moralmente. El vencido aceptó la voluntad del vencedor como propia:

> en la teoría política burguesa, el Estado-mercado de la fuerza de trabajo y el obrero-ciudadano son tomados en consideración parcial, segmentadamente, en cuanto resultado, no en lo que hace a su causa. Las relaciones de poder no son analizadas en su proceso de producción –allí donde se verifica la aplicación de las fuerzas físicas sobre los cuerpos, se expropia el poder sobre el cuerpo, se destruyen relaciones sociales no mercantiles– sino solo en su circulación, respecto de aquellos comportamientos que tienen la apariencia de voluntarios y pacíficos, pues los cuerpos que se conducen como sometidos han sido 'vencidos' anteriormente.

> Al separar del proceso el momento de la génesis, la teoría política burguesa –igual que su teoría económica– naturaliza las relaciones de fuerza entre las clases (Jacoby, 2014, p. 122).

En este sentido, el enfrentamiento se constituye como el operador clave. Su análisis puede permitir descubrir sus principales tendencias, objetivas y con fuerza sobre los sujetos:

> [...] aquello que tenemos como realidad en la sociedad, en forma permanente, a lo largo y ancho del cuerpo social, son múltiples encuentros. Las leyes históricas nos advierten, además, que hay una secuencia entre estos encuentros, tienden a alinearse, a describir una trayectoria. Esta trayectoria está inexorablemente determinada por el desenvolvimiento de la lucha de clases: se alinea en una forma adversa o favorable al pueblo; según se mantenga la iniciativa burguesa, o se logre constituir y desarrollar la iniciativa proletaria (Marín, 2009a, p. 45).

La peculiaridad del marxismo, según Jacoby, consiste en que "[...] desde mediados del siglo XIX [...] Las acciones históricas de las clases desposeídas comienzan a hacerse inteligibles por medio de la teoría de la lucha de clases" (Jacoby, 2014, p. 24). Según él, los análisis y periodizaciones de Lenin en 1917, se basaban en el supuesto de: "que existen tácticas y estrategias de clase objetivas en la sociedad, que la sociedad puede ser entendida como un espacio de lucha entre distintas estrategias de clase, que buscan imponer sus metas" (Jacoby, 2014, p. 76).

Por estos motivos, este marxismo sociológico incorporó dos fuentes teóricas: la obra de Karl von Clausewitz sobre la guerra y las genealogías sobre el poder de Michel Foucault.[2]

2 Esta no es la única incorporación de Clausewitz a otros cuerpos teóricos por intelectuales formados en Argentina durante los '60. El filó-

La apropiación de la teoría clausewitziana tenía varios antecedentes en el marxismo. Es conocida la creciente valoración del prusiano que fue haciendo Engels, las formas en que fue metaforizado por la socialdemocracia y el desprecio de Stalin. Sin embargo, el más célebre lector e intérprete fue Lenin. Los cuadernos de estudio de *la guerra* del estratega bolchevique fueron ampliamente difundidos y debatidos por el marxismo europeo (AAVV, 1979).

Para esta corriente de marxismo sociológico argentino, la articulación de Clausewitz contribuyó en varios aspectos (Marín, 2009b; Fernández Vega, 2005, pp. 349/50). Por una parte, para la conceptualización de los enfrentamientos como encuentros donde se destruyen y construyen relaciones sociales:

> Esta noción de encuentro cobra sentido al volver observable que toda relación social sólo es inteligible en tanto es leída como encuentro. [...] nos permite otorgar un significado a las relaciones sociales. El encuentro sería el operador teórico, metodológico, que nos permitiría entender, dilucidar, las relaciones sociales reales. Es casi un cuerpo teórico de las relaciones sociales: no hay relación social sin encuentro.
>
> El campo de la violencia [...] es la referencia a la visualización [...] de lo que en una sociedad es el proceso de creación y/o anulación de relaciones sociales. [...] en forma permanente [...] se establecen y/o se eliminan relaciones sociales. El encuentro se refiere a esto... (Marín, 2009a, p. 47).

Con ello, se articula una lectura de las clases en lucha como las fuerzas que se forman en esos choques, fuerzas que se arman material y moralmente.

---

sofo León Rozitchner integró la figura del encuentro a los distintos hitos de la formación del aparato psíquico en su versión freudiana (Rozitchner, 1998; Fernández Vega, 2005; pp. 351/2).

> […] el proceso de formación del poder nos remite al proceso de formación de una fuerza. En esto Clausewitz puede ser sugerente, porque en la medida en que distingue que una fuerza militar es fundamentalmente una fuerza social, de carácter moral y material, nos está advirtiendo que el carácter de una fuerza no puede estar reducido a los implementos materiales de esa fuerza social; una fuerza militar no se reduce a su fuerza material […] el poder y/o la fuerza, de esa fuerza militar, radica en la particular articulación entre lo que él considera fuerza moral y fuerza material" (Marín, 2009a, p. 75).

> Se va ordenando así un esquema que permita analizar la lucha de clases, dando información acerca de la construcción de una fuerza social que articula la relación entre Pueblo-Proletariado-Clase vs. las otras fuerzas. No en todo momento los enfrentamientos se articulan y se coordinan en relación a la formación de dos grandes fuerzas (Marín, 2009a, p. 80).

La idea de una fuerza social, asimismo, procede de la relectura de Lenin, para quién:

> […] la lucha de clases no presupone que las clases sociales se enfrentan directamente, […] quienes se enfrentan son fuerzas sociales. Estas fuerzas sociales expresan distintos momentos y forman alianzas de clases, intereses (objetivos) de clases, grados de unidad de clases, etc. Así, la lucha de clases se realizaría a través del enfrentamiento entre fuerzas sociales en pugna (Marín, 2009a, p. 33).

Estas fuerzas sociales constituyen la territorialidad de los bandos en la lucha de clases, los espacios donde se produce la acumulación que puede ser puesta en juego en el enfrentamiento.

A su vez, gracias a este insumo se organiza la consideración de los valores tácticos y estratégicos de cada encuentro:

> Todo encuentro realiza y establece relaciones tácticas y relaciones estratégicas. [...] es la forma que históricamente, (con que social y) objetivamente, se mide la fuerza (en el proceso total del ordenamiento social); [...] Una teoría de la lucha de clases hace referencia a que la posibilidad de comprender el dinamismo de la sociedad reside en entender que todo lo que sucede a lo largo y ancho de la sociedad es una permanente situación de encuentros (los cuales producen ruptura de equilibrios, mediciones y re-equilibraciones) (Marín, 2009a, p. 46).

En cada encuentro, también, están presentes las dimensiones de la lucha de clases tipificadas por Lenin: lucha económica, lucha política y lucha teórica, cuya manifestación resulta vital para analizar la contienda. En la primera, se enfrentan proletarios y burgueses por reivindicaciones materiales. En la segunda, el campo del pueblo contra el campo del régimen, y ofrece el observable del grado de acumulación de una fuerza social insurgente. En la tercera, los choques de las fracciones revolucionarias contra el resto de las corrientes del pueblo por la conducción brindan un elemento distintivo para identificar otro grado de desarrollo de la lucha de clases (Marín, 2009a, p. 80).

También la lectura de Clausewitz permite acceder al instrumental sobre las condiciones objetivas del cálculo de correlaciones de fuerza, donde se constituyen posiciones defensivas y ofensivas. Un aspecto de relevancia crucial para el análisis, que advierte contra el error usual de pensar el conflicto desde la polaridad: la acumulación en condiciones de ofensiva y defensiva es cualitativamente distinta y no responde a un juego de suma cero. Son fuerzas en distintos grados y condiciones de formación:

> La no polaridad en la defensa y el ataque, no sólo está dada por los atributos intrínsecos del ataque y la defensa, sino por los atributos intrínsecos de las dos estrategias en pugna. Las valoraciones son

> diferentes, pero no son polarmente diferentes, no tienen polaridad. Lo que es pérdida para la burguesía, no significa como atributo, ganancia para el campo del pueblo; porque los procesos de formación del poder son distintos, y la forma de realización de ese poder también es distinta (Marín, 2009a, p. 81).

Uno de los ejercicios de lectura y articulación entre los clásicos del marxismo y Clausewitz mejor acabados es *El asalto al cielo*, de Roberto Jacoby. Allí, se establece que para Marx y Engels la lucha de clases debe comprenderse como una guerra. Lo que usualmente se considera como la "paz" es la victoria de un bando y, sobre todo, que la "guerra" y la "paz" no son términos mutuamente excluyentes, sino un continuo:

> [...] en Marx y Engels, la lucha de clases –'guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente– ocupa el lugar que Clausewitz asigna a la 'política' mientras que la revolución –la guerra civil 'abierta'– corresponde a la noción clausewitziana de 'guerra'.
>
> Para los teóricos del proletariado, la lucha de clases es ya una guerra; su discurso no admite una distinción entre 'paz' y 'guerra' supuesta en la imagen contractual de las relaciones sociales propuestas por la teoría de la burguesía. Para Marx y Engels, la lucha de clases y sus resultados, esta guerra más o menos oculta, son los que explican que la burguesía haya logrado configurar un ámbito de su dominación que tenga la virtud de aparecer como 'paz' (Jacoby, 2014, pp. 123/4).

En aquel breve pero denso estudio, Jacoby reconstruye la metodología de análisis de Lenin entre febrero y octubre de 1917.

> [...] si las clases se manifiestan como fuerzas en enfrentamientos en una relación de fuerzas [...] de lo que se trata es de concebir un

> proceso total de enfrentamientos. Cada uno de los procesos parciales que forman este proceso total es denominado por Lenin 'período particular del proceso histórico'.
>
> Para comprender [...] Lenin desarrolla una 'periodización de los enfrentamientos, un ordenamiento de sucesivas y diferentes confrontaciones que se traducen en relaciones de fuerza y una posterior asignación de sus significados en términos de clase concretos'.
>
> Este método [...] permite a Lenin formular hipótesis acerca del carácter de cada fase del período en curso y construir, sobre la base de este conocimiento, la estrategia revolucionaria. [...]
>
> ... utilizará la periodización para comprender las tácticas y estrategias de las distintas fracciones de las fuerzas sociales. Este análisis le permite acceder al carácter concreto de las clases: no sólo lo que son, sino lo que serán o al menos, podrán ser (Jacoby, 2014, p. 76).

El otro libro que ofrece una sistematización de instrumentos para observar, analizar y medir la contienda es *Lucha de clases*, de Flabián Nievas (2016), un sociólogo de otra generación, formado bajo la influencia de esta tradición. En primer término, porque se expone la periodización morfológica de la lucha de clases que está operativa, y esbozada, en numerosos textos de Marx y Engels, así como de Lenin y Gramsci. El ordenamiento de escalas en cuanto a formas y carácter de los sujetos y los tipos generales y particulares de lucha brindan parámetros para estimar los grados de avance de la fuerza de la clase trabajadora. Cada estadío de su desarrollo se caracteriza por lógicas específicas de la confrontación, desde las acciones aisladas y poco conscientes a la guerra civil "desembozada". Esta variabilidad exige adecuar el tipo de abordaje conceptual. En este sentido, una segunda herramienta de *Lucha de clases* es la reconstrucción del isomorfismo de las categorías del marxismo.

En el límite inferior de la confrontación se impone la fuerza de las relaciones de producción y en el superior la dinámica de los enfrentamientos. Por ello, los conceptos como clase social, personificación o fuerza social ajustan su énfasis al aspecto económico o político. En momentos de baja confrontación, el análisis se orienta a la localización estructural de las clases, a los intereses económicos que personifican los agentes y a la observación de fuerzas sociales de producción, es decir la cooperación. Las etapas de radicalización se comprenden mejor si se observan los elementos de contradicción entre las clases, los intereses político-programáticos que representan los agentes y las fuerzas sociales políticas, es decir las alianzas.

Marx-Foucault

La incorporación de Foucault despertó importantes debates en los '80, cuando el pensamiento anti-marxista lo tomaba como el teórico del poder más allá del Estado. Marín expuso su lectura en una conversación en la cátedra del filósofo liberal Tomás Abraham, donde marcó dos elementos imprescindibles. El primero, que el ejercicio del poder se realiza en constantes y múltiples enfrentamientos.

> ¿Qué es lo que pasa? Que como hay una presión de ciertos supuestos marxismos acerca de que el carácter de la conceptualización involucra la acción política, etc., digo no, mire, escuche: lo que ha pasado históricamente es que los famosos marxismos han adolecido de la incapacidad de distinguir el carácter de la lucha social dando prioridad a la conceptualización que la iniciativa de la burguesía ha establecido como lucha política. Y en ese sentido justamente, un hombre como Foucault, presta muchísima más atención a lo que es la centralidad de la lucha de clases, que es la forma de enfrenta-

> miento social que asume. Todo el otro procesamiento de la iniciativa y la conducción política, ese es otro problema. Que desde la perspectiva "marxista" a lo Marx, me parece a mí que se resuelve en la línea leninista [...] (Marín, 1987, pp. 34/5).
>
> [...] como pocos ha sabido describir con tanta claridad la forma del enfrentamiento, de manera tal que nosotros, en la acumulación del conjunto total de los enfrentamientos sociales, podemos finalmente hablar de la forma que asume la lucha de clases en términos de una confrontación entre la burguesía y el proletariado (Marín, 1987, p. 36).

Segundo, y rescatando el descubrimiento de Marx del uso productivo de los cuerpos, que la burguesía, imponiéndose en esos enfrentamientos, cerca políticamente los cuerpos para constituirlos y reconstituirlos permanentemente como obreros/fuerza de trabajo y subordinarlos a la orientación política de la clase dominante (Marín, 1987).

> Es sólo en un momento determinado que él puede constituir una noción de fuerza de trabajo: cuando 1) por primera vez objetiva con claridad el cuerpo humano, 2) descubre la distancia que hay entre el consumo de ese cuerpo humano y la capacidad durante el proceso de consumo del cuerpo, de crear más de lo que consume.
>
> Marx resolvió el problema del valor al otorgarle un status teórico al cuerpo humano, y esta fue una revolución teórica. El camino para producir una revolución teórica en la teoría del poder es probablemente el mismo: tratando de resolver cuál es el status teórico del cuerpo en una teoría del poder. Esto supone constituir una teoría del poder a partir de que se le otorga al cuerpo humano el status teórico que define el ámbito del poder (Marín, 2009, p. 66).

> [...] en algo se articula con cierta claridad el programa de investigación de Foucault con el de Marx, es que tanto uno como el otro se plantean radicalmente al hombre. Y la radicalidad que se plantean involucra, tiene que ver con el cuerpo como una territorialidad en que se ejerce, se expresa, la lucha de clases (Marín, 1987, p. 15).

Como explica Marín, el interés por el filósofo francés radica en su capacidad de pensar la articulación de cuerpos y la constitución de fuerza social de producción:

> Esa capacidad que tiene Foucault, de haber logrado entender cuál era la lógica de la acumulación capitalista en relación al tratamiento de los cuerpos, esa capacidad de identificar cuerpo a cuerpo y simultáneamente crear la posibilidad de manejar volúmenes enormes de cuerpos, enormes cantidades, esos sistemas clasificatorios de redistribución de los cuerpos (Marín, 1987, p. 28).

La lectura de Foucault, en el contexto de la Argentina postdictatorial, estimuló a Marín para el trabajo teórico sobre la densidad de la reproducción social y la observación de otros procesos de cambio social (Villar y Santella, 2016). En el momento previo, dominado por el tríptico Marx-Lenin-Clausewitz, la producción teórica apuntaba a la conceptualización de una fuerza social insurgente, con la potencialidad de una transformación radical. Luego de la consolidación de la democracia no abandonó aquel tríptico, pero sus reflexiones se articularon centralmente sobre el díptico Marx-Foucault, hacia problemas como la obediencia y las resistencias aisladas en forma de acción directa. Esta senda, a su vez, se fortaleció con la articulación con parte de la obra de Piaget para considerar aspectos del proceso de toma de conciencia y sobre la tensión entre heteronomía y autonomía de los sujetos.

Una perspectiva que late: de la sociología histórica al pensamiento radical actual

La influencia de CICSO no se limita a los autores y textos señalados. El centro continúa su producción. Asimismo, el PICASO (Programa de Investigación sobre Cambio Social), el PIMSA (Programa de Investigación sobre el Movimiento de la Sociedad Argentina) o buena parte del área de Conflicto y Cambio Social del Instituto Gino Germani, prosiguen determinadas líneas trazadas por los sociólogos citados. Mencionamos solo algunos ejemplos. Ciertos colegas trataron de observar la emergencia de nuevas relaciones en el seno de la clase trabajadora, como los estudios de Julián Rebón sobre las fábricas recuperadas o de María Maneiro sobre reproducción social en barrios populares. Otros, como Pablo Bonavena y Flabián Nievas, desarrollaron la línea de una sociología de la guerra. Asimismo, Agustín Nieto y Agustín Santella encabezan un núcleo de investigación computacional sobre conflicto social en las universidades de Mar del Plata y Buenos Aires.

Nos interesa concluir este escrito con algunas indicaciones sobre posibles diálogos con algunas corrientes globales de las ciencias sociales. Primero señalamos a la actual violentología francesa. La renovadora comprensión de Michel Wieviorka (2018) o Xavier Cretiez (2009), entre otros, sobre las formas en las cuales la violencia no solo destruye, sino que construye relaciones sociales, sujetos e identidades ha fortalecido a las ciencias sociales con una superación de los limitados paradigmas de la agresión y el utilitarismo instrumental. Como se observa, existe un reconocimiento común de la contenciosidad inmanente a toda relación social y de la mediación de la violencia en diferentes escalas de la vida colectiva. Las similitudes son más estrechas aún en el caso de Elsa Dorlin (2018), que ha marcado la gravitación de procesos de desarme y rearme en el ejercicio del poder. Su perspectiva se asienta en otro presupuesto general compartido: no existe ejercicio del poder des-

armado. La reproducción social toma forma sobre la expropiación de la capacidad de combate de la mayoría de la población y su concentración en determinados núcleos, generalmente profesionalizados, prestos a intervenir frente a las expresiones de resistencia. A su vez, un proceso de reapropiación de las armas constituye un requisito necesario, aunque no suficiente, para el cambio social.

Esta corriente sociológica también se condice con ciertos planteos del autonomismo radical. Eric Alliez y Maurizio Lazaratto (2021) han señalado la existencia de una lógica bélica que habita en el centro de la elaboración estratégica del neoliberalismo. Al igual que para Dorlin y para la perspectiva presentada en este capítulo, estos autores sostienen que la dicotomía de paz/guerra describe torpemente y de manera cómplice la vida social, sobre todo en comparación con la noción de una guerra civil latente. Alliez y Lazaratto se enfocan en el continuo del ejercicio del poder a partir de las articulaciones tácticas y estratégicas de los enfrentamientos entre el neoliberalismo y las resistencias populares o plebeyas, en una verdadera guerra fractal. En sus planteos resuenan ecos de las ideas sobre la formación de las fuerzas sociales como fuerzas armadas material y moralmente.

Por último, deseamos resaltar la existencia de un prolongado y cambiante diálogo entre este marxismo sociológico argentino y la sociología histórica surgida en los EE. UU. La protesta social desde los ‘90 ha sido uno de los objetos privilegiados de las ciencias sociales en Argentina. Como señaló Maneiro (2023), uno de los grupos de investigación más salientes, encabezado por Federico Schuster, recuperó la figura de Charles Tilly y sus nociones de acción colectiva y movimiento social fundamentalmente desde una perspectiva centrada en las formas de acción. Con ello se elaboraron útiles bases de datos y catálogos de eventos de protesta. Sin embargo, desde el marxismo se marcaron las diferencias epistémicas entre un enfoque de la acción y otro del enfrentamiento, que resulta más productivo sociológicamente porque coloca en primer plano las

condiciones sociales y los sujetos que constituyen y modifican las mismas contiendas (Millán, 2009).

Como señalaron Manuel Garza (2017) y Joel Ortega Erreguerena (2025) poco después de la crisis económica en el centro del sistema-mundo capitalista en 2008, donde emergieron varios movimientos sociales concentrados en demandas materiales, comenzó otra etapa del diálogo entre estas dos vertientes de las ciencias sociales. Mientras en Argentina la crisis del neoliberalismo una década atrás abrió brechas teóricas, un proceso similar a nivel global propició acercamientos diez años después. En Gran Bretaña varios colegas marxistas criticaron la ausencia del capitalismo en los enfoques más difundidos sobre acción colectiva y movimientos sociales (Barker et. al. 2013). Ante ello, y sin saberlo, propusieron una solución conceptual ensayada en Argentina varias décadas atrás por Beba y Beatriz Balvé (1991): los movimientos sociales son, en realidad, mediaciones de la lucha de clases, porque sus acciones expresan demandas de distintos actores sociales ante diversos aspectos de las crisis derivadas de las transformaciones del capitalismo. Desde el otro lado de la trinchera, voces destacadas de la sociología histórica como Donatella Della Porta (2015) consideraron necesario releer y recuperar elementos del marxismo para comprender las formas que adquirían los movimientos sociales. En aquel contexto internacional varies sociólogues marxistas de Argentina llevaron a cabo apropiaciones de nociones intermedias y de técnicas de investigación del enfoque de acción colectiva para analizar el conflicto social (Maneiro, 2023; Piva y Santella, 2022) o la composición/descomposición política de la clase trabajadora (Piva, 2020).

Estos valiosos ejercicios resultaron posibles, ciertamente, por el sustrato conceptual común que asigna primacía a la coacción en la constitución de las relaciones sociales, derivado de las similitudes y diferencias entre las perspectivas de Karl Marx y Otto Hintze. Sin embargo, debe advertirse una diferencia epistémica

sobre el carácter de los sujetos. La aproximación norteamericana de los movimientos sociales gira sobre el neoutilitarismo y, debido a las circunstancias sumó externamente elementos del marxismo para ilustrar contextos de los movimientos. En cambio, aquellos son los elementos centrales de la tradición argentina, que combina elementos del marxismo y la genealogía foucaultiana que indican la historicidad y mutación de los sujetos.

Bibliografía

AAVV. (1979). *Clausewitz en el pensamiento marxista*. Ciudad de México: Pasado y Presente.

Alliez, Éric y Lazaratto, Mauricio (2021). *Guerras y capital. Una contrahistoria*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Anderson, Perry (2005). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI: Ciudad de México.

Aufgang, Lidia (1989). *Las puebladas. Dos casos de protesta social: Cipolletti y Casilda*. Buenos Aires: CEAL.

Balvé, Beba y Balvé, Beatriz (1989). *El '69. Huelga política de masas. Rosariazo-Cordobazo-Rosariazo*. Buenos Aires: Contrapunto.

Balvé, Beba y Balvé, Beatriz (1991). *Acerca de los movimientos sociales y la lucha de clases. Cuadernos de CICSO. Serie Teoría nº 14*. Buenos Aires: CICSO.

Balvé, Beba, *et. al.* (1973). *Lucha de calles. Lucha de clases. Elementos para su análisis (Córdoba, 1971-1969)*. Buenos Aires: La Rosa Blindada.

Barker, Colin, *et. al.* (eds.) (2013). *Marxism and social movements*. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004251434

Bottomore, Tom (1976). *Sociología marxista*. Madrid: Alianza.

Crenzel, Emilio (1997). *El Tucumanazo*. Tucumán: UNT.

Cretiez, Xavier (2009). *Las formas de la violencia*. Buenos Aires: Whalduter.

Della Porta, Donatella (2015). *Social Movements in Times of Austerity. Bringing capitalism back into Protest Analysis*. Cambridge: Polity Press.

Dorlin, Elsa (2018). *Defenderse. Una filosofía de la violencia*. Buenos Aires: Hekht.

Fernández Vega, José (2005). *Las guerras de la política. Clausewitz de Maquiavelo a Perón*. Buenos Aires: Edhasa.

Garza, Manuel (2017). En torno a la crítica del concepto de movimientos sociales: negación y lucha de clases. *Persona Y Sociedad*, *31*(2), 12-34. https://doi.org/10.53689/pys.v31i2.119

Giddens, Anthony (1973). *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Madrid: Alianza.

Gouldner, Alvin (1983). *Los dos marxismos*. Madrid: Alianza.

Gurvitch, Georg (1970). *El concepto de clases sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Izaguirre, Inés y Aristizábal, Zulema (2002). *Las luchas obreras 1973-1976. Los alineamientos de la clase obrera durante el gobierno peronista. Nuevas consideraciones teórico-metodológicas para el estudio de los conflictos obreros.* Buenos Aires: IIGG.

Jacoby, Roberto (1978). *Conciencia de clase y enfrentamientos sociales. Argentina, 1969. Cuadernos del CICSO Serie Estudios nº 32*. Buenos Aires: CICSO.

Jacoby, Roberto (2014). *El asalto al cielo*. Buenos Aires: Mansalva.

Lefebvre, Henri (1970). *Sociología de Marx*. Montevideo: Eureka.

Maneiro, María (2023). Aportes Teórico-metodológicos para el Estudio del Conflicto Social: Recepciones de Charles Tilly: el concepto de repertorio y la creación de catálogos de eventos. *Revista Interdisciplinaria De Estudios Sociales*, (26), 9-29. https://ceiso.com.ar/ries/index.php/ojs/article/view/134

Marín, J. C. (1984). *Acerca del origen del poder 'Ruptura' y 'Propiedad'. Cuadernos de CICSO. Serie Teoría nº 10*. Buenos Aires: CICSO.

Marín, Juan Carlos (1987). *La silla en la cabeza. Michel Foucault en una polémica acerca del poder y el saber*. Buenos Aires: Nueva

América.
Marín, Juan Carlos (2003). *Los hechos armados*. Buenos Aires: PICASO / La Rosa Blindada.
Marín, Juan Carlos (2009a). *Cuaderno 8*. Buenos Aires: El Colectivo / PICASO.
Marín, Juan Carlos (2009b). *Leyendo a Clausewitz*. Buenos Aires: El Colectivo / PICASO.
Miguel Morey (ed.) (1980). *Sexo, verdad, poder. Conversaciones con Michel Foucault*. Barcelona: Materiales.
Millán, Mariano (2009). Los análisis contemporáneos sobre movimientos sociales y la teoría de la lucha de clases. *Conflicto Social,* (1). 56-85. http://www.iigg.fsoc.uba.ar/conflictosocial/revista/01/index.htm
Nievas, Flabián (2009). "Del 'Devotazo' a Ezeiza. Guerra de posiciones en junio de 1973", en Inés Izaguirre (y cols.). *Lucha de clases, guerra civil y genocidio en Argentina. 1973- 1983* (pp. 119-142). Buenos Aires: Eudeba.
Nievas, Flabián (2016). *Lucha de clases*. Buenos Aires: Imago Mundi.
Ollin Wright, Eric (1994). *Clases*. Madrid: Siglo XXI.
Ortega Erreguerena, Joel (2025). Marxismo y movimientos sociales. Una revisión del debate contemporáneo Marxism and social movements. *Izquierdas*, (54), 1-27. https://www.izquierdas.cl/ediciones/2025/numero-54
Piva, Adrián (2020). De la crítica a las teorías de la acción colectiva al estudio de la composición política de clase. *Revista de Estudios Marítimos y Sociales*, (16), 87-111.
Piva, Adrián y Santella, Agustín (eds.) (2022). *Marxism, social movements and collective action*. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-031-12474-7
Pozzi, Pablo (2022). *Por las sendas argentinas*. Buenos Aires: CLACSO.
Rozitchner, León (1998). *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo incons-*

ciente y la política. Del duelo a la política: Freud y Clausewitz. Buenos Aires: Catálogos.

Santella, Agustín (2000). Desarrollos en Ciencias Sociales: el CICSO. *Razón y Revolución*, (6), 1-23. https://www.razonyrevolucion.org/textos/revryr/intelectuales/ryr6Santella.pdf

Santucho, Mario Roberto. *Poder burgués y poder revolucionario*. https://www.marxists.org/espanol/santucho/1974/23-viii-1974.htm

Therborn, Göran (1981). *Ciencia, clase y sociedad*. Madrid: Siglo XXI.

Tilly, Charles (1978). *From mobilization to revolution*. New York: Random House.

Tilly, Charles (1992). *Coerción, capital y los Estados europeos*. Madrid: Alianza.

Villar, Ana y Santella, Agustín (2016). Juan Carlos Marín (1930-2014): La sociología de combate en la Argentina" *Archivos De Historia Del Movimiento Obrero y La Izquierda*, (9), 159-175. https://doi.org/10.46688/ahmoi.n9.164

Weber, Max (2005). Clases. En *Economía y sociedad* (pp. 242-248). Ciudad de México: FCE.

Wieviorka, Michel (2018). *La violencia*. Buenos Aires: Prometeo.

Zeitlin, Irving (1970). *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Parte II.
Estrategia política y horizontes emancipatorios

La ruptura teórico-política de los sesenta y el movimiento estudiantil mexicano

Carlos Illades

Introducción

Los sesenta trajeron una revolución cultural, un movimiento global y modificaron nuestro entendimiento de la realidad. Todavía extienden su estela pese a los sueños rotos y a la ausencia de expectativas. La lucha por la igualdad en distintos planos, el repertorio de la protesta pública, la acción directa y el ensanchamiento de la perspectiva de la izquierda saltan a la vista de manera casi inmediata, pese a que existen facetas de aquella revolución y movimiento menos palpables. Para mí mayo del 68 no es Nanterre ni París, sino el apogeo de un movimiento mundial", diría Henri Lefebvre (Lefebvre, 1976, p. 107). "En Mayo todo ocurrió políticamente" (Ross, 2008, p. 46), "la palabra política se pronunció por última vez en el 68" (Echeverría, 2010, p. 226), señalarían algunos. En México —destaca Carlos Monsiváis— fundó "la democracia en el respeto a los derechos humanos y civiles" (Monsiváis, 2008, p. 25). La sencillez de las demandas del movimiento estudiantil contrasta con la desmesura de la represión estatal. Rei-

vindicaciones atendibles en un contexto democrático, pero inasequibles en lo que José Revueltas llamó "una democracia bárbara", caracterizada por "disimular, falsear, disfrazar" y distorsionar "la realidad auténtica" (Revueltas, 1983, pp. 31 y 36). No obstante la derrota, el 68 conformó un sentido común alternativo y un imaginario colectivo intergeneracional convirtiendo "dos de octubre no se olvida" en la consigna más sonora de la segunda mitad del siglo XX mexicano.

La memoria del 68 copó el imaginario colectivo y redujo el margen de registro a otras rupturas significativas en los espacios social y simbólico. Tales fueron los casos de las prácticas modernizadoras y cuestionamientos cardinales dentro de la Iglesia católica, la contracultura y la guerrilla moderna. La crítica de las instituciones y de la sociedad de consumo, el sojuzgamiento de las masas a instancias de la ideología, la distinción de ésta con respecto de la ciencia, la omnipresencia del Estado, resonaron en el universo de las ideas. La abundancia de bienes en el mundo desarrollado no compensaba, o incluso era causa, del vacío espiritual advertido por la juventud rebelde, mientras que en el bloque socialista y el Tercer Mundo las nuevas generaciones reivindicaban libertades esenciales. La insatisfacción dio lugar a la acción colectiva y a elaboraciones teóricas sugerentes. Un marxismo renovado dentro del espectro socialista, los actos performativos de la ultraizquierda y la crítica radical de círculos intelectuales sin adscripción política pautaron el debate frente a los llamados al orden de una derecha intelectual con pocas herramientas para descifrar los códigos de la revuelta.

Un progreso material sin precedentes en los países industrializados trajo la posguerra, que derramó recursos a la periferia subdesarrollada a través de la exportación de materias primas. Naciones donde arraigaron estados de bienestar menguó la desigualdad social alcanzándose el pleno empleo gracias a las políticas keynesianas, también hubo incrementos salariales que permitie-

ron a los trabajadores acceder a bienes de consumo estandarizados asequibles a las clases medias y compartir la cultura de masas puesta a su alcance por las nuevas tecnologías. Las compras a plazo —como lamentó Daniel Bell— acuchillarían en los Estados Unidos a la sobria ética protestante que hizo virtud del trabajo y el ahorro, pero abrirían la oportunidad de tener coche, casa propia y novedosos electrodomésticos a la gente común. Si alguna vez lo estuvo, la revolución social desapareció del horizonte proletario. Las rupturas ocurrían fuera de los confines del mundo avanzado, era la hora del Tercer Mundo. Los campesinos, más que los obreros, serían los actores principales de las luchas. Y los estudiantes saldrían del claustro universitario para reivindicar derechos para todos. También algunas de las claves del presente se develaron en aquellos años. La aceptación del *statu quo* a causa de la alienación, la subordinación del Tercer Mundo a los intereses de los países centrales, la incapacidad de las burguesías nacionales para perfilar el desarrollo independiente de las naciones subdesarrolladas, a la vez que se configuraron actores sociales nuevos que reforzaron o trascendieron las luchas de los asalariados y el empleo de actos performativos cual instrumentos de comunicación política.

La Nueva Izquierda tuvo su primera expresión partidaria en la Liga Leninista Espartaco (LLE) a la que siguieron otras pequeñas agrupaciones postuladas como alternativa al comunismo oficial y organizaciones guerrilleras incómodas también con el gradualismo del Partido Comunista Mexicano (PCM) o reivindicadoras de un nacionalismo de corte popular, además del renacimiento del socialismo cristiano con la Teología de la Liberación. Concurrente con ello, fue la agitación estudiantil en toda la década del sesenta y principios de la siguiente en distintas entidades federativas del país, reprimidas invariablemente por el Estado. Éste fue el contexto de recepción de las reformulaciones marxistas y del pensamiento crítico de la segunda mitad del siglo XX abordados a continuación.

El Primer Mundo: la sociedad alienada

En distintos registros la intelectualidad socialista —de la Nueva Izquierda y la ultraizquierda, para ser específicos— trató de explicar la complacencia del proletariado occidental con el statu quo y contrarrestar la atonía política correlativa al progreso material de los trabajadores calificados. Habiendo roto con el Partido Comunista de la Gran Bretaña por justificar el CPGB la intervención soviética de 1956 en Hungría, el entonces tutor de adultos E. P. Thompson diagnóstico las causas de "la Gran Apatía", ánimo dominante en la sociedad británica, y ofreció la posible salida del marasmo: de un lado, los intelectuales se habían retirado del activismo político; del otro, el movimiento obrero se burocratizó. También advertía Thompson "la esclavitud del alma humana hacia la banalidad material" (Thompson, 2016a, pp. 87 y 99). Al mismo tiempo, el historiador veía la esperanzadora "emergencia del humanismo socialista como una fuerza intelectual y política efectiva en el mundo comunista". Con ello, el hombre y las mujeres reales recuperarían la centralidad en "la teoría y la aspiración socialista" (Thompson, 2016b, p.139). El "humanismo socialista" sería el absceso ideológico que Louis Althusser diseccionaría un lustro después en el laboratorio de la práctica teórica.

La ultraizquierda consideraba totalitarias a la Alemania nazi y a la Unión Soviética, capitalistas ambas, un capitalismo de Estado lo colectivismo totalitario a segunda (Bourseiller, 2022). Desafecta de estos regímenes, la teoría crítica hurgó en las razones que hicieron que la Ilustración abonara "una nueva barbarie" (Horkheimer y Adorno, 2021, p. 11). Herbert Marcuse encontró la médula totalitaria de las democracias occidentales, y en el Estado de bienestar un Estado sin libertad, no porque carecieran los ciudadanos de derechos, el ente público invadiera la esfera privada o el régimen político fuera unipartidario, sino porque la sociedad industrial permitió a una minoría propietaria manipular las nece-

sidades del todo social, alienándose a la clase obrera a modo de hacer inconcebible su emancipación (Boldizzoni, 2023) dado que, en la sociedad opulenta "está ligada al sistema de necesidades, pero no a su negación". Ingenuamente se había asumido la neutralidad de la técnica y disfrutado los beneficios de su incesante progreso, soslayándose que la sociedad tecnológica constituye un sistema de dominación transmutado en administración, perfectamente compatible con el pluralismo político, los periódicos y los "poderes compensatorios". No era el fin de la ideología —como aventuró Bell—, antes bien ésta había penetrado "en el propio proceso de producción". Había, de facto, una "supresión de la historia", dado que la historicidad se cancelaba en la medida en que el presente no podía ser negado por el futuro. Marcuse pensaba que en el capitalismo los vínculos de dependencia personales, fundamento de la dominación pretérita, los sustituyó el capitalismo por un "orden objetivo de las cosas" (Marcuse, 2016, pp. 23, 43, 50, 124 y 161. Énfasis propio).

Lefebvre reconocía el valor de la obra de Marcuse, lo que no obstaba para disentir de su presentación del neocapitalismo como un todo coherente, escamoteando con ello las contradicciones del sistema. Ambos, sin embargo, otorgaban gran importancia a la alienación (fines impuestos al sujeto concebidos como propios), considerada por Althusser parte sustantiva de la prehistoria conceptual del marxismo, su momento feuerbachiano. Lefebvre lamentaba también que el cientificismo althusseriano dominara el marxismo galo y que muchos estudiantes fueran "tentados por este sistema de pensamiento en cierta forma riguroso, aunque ajeno, separado de lo vivido". Alejado del Partido Comunista Francés (PCF), que se había allanado al estalinismo, Lefebvre participó en la fundación de la Internacional Situacionista en 1957, estando cierto de la urgencia de transformar "la vida cotidiana por una subversión total". De hecho —cuenta en su autobiografía—, él vinculó a Raoul Vaneigem y Guy Debord, si bien "nuestras rela-

ciones, nuestras discusiones posteriores, habrá que contemplarlas como una historia de amor que acaba mal" (Lefebvre, 1976, pp. 111, 109 y 110).

Aquel "orden objetivo de las cosas" y la "subversión total" de la vida cotidiana reverberarán en las elaboraciones intelectuales situacionistas. La cosificación de la vida en el estado de abundancia propiciaba de acuerdo con Vaneigem un "estado de voyeurismo" donde el sujeto era únicamente espectador, un ente contemplativo que se contentaba con mirar, con desear las mercancías que eventualmente podría consumir. Habría que recuperar su conciencia alienada mediante "la lucha de lo subjetivo y de lo que lo corrompe", ampliando "en lo sucesivo los límites de la vieja lucha de clases". Mientras que en los países pobres se bregaba para sobrevivir al hambre, en el mundo desarrollado la disputa era contra el hastío. En esta opresión por la abundancia la sociedad se había pauperizado en un sentido distinto que el habitual, pero tan profundo que la había llevado al mínimo de supervivencia, porque extravió el objetivo de alcanzar la "verdadera vida", plena, la constitutiva del "hombre total" (Vaneigem, 2018, pp. 28, 18, 83 y 147). La sociedad industrial —advirtieron Horkheimer y Adorno— no solo había engendrado la depauperación, sino convirtió la dialéctica de la Ilustración "objetivamente en locura" (Horkheimer y Adorno, 2021, p. 218).

Para el filósofo belga la técnica posibilitó a los humanos separarse de la Naturaleza, sin embargo, ésta no existía en el vacío sino dentro de una organización social, sometiéndose su uso a aquella. En la sociedad industrial los dirigentes y los especialistas pautan la organización del trabajo y la utilización de las máquinas de acuerdo con los esquemas y programas diseñados por ellos e impuestos al conjunto, acabando por configurar un orden impersonal en el proceso productivo. Por tanto, habría de disputársele a ellos el instrumental técnico y el monopolio del saber científico, creando las condiciones para fomentar y liberar directamente la creación

espontánea de las personas. Vaneigem enunció los resortes para detonar la revolución de la vida cotidiana, de la cual el dadaísmo representó el primer laboratorio para su saneamiento. Uno es "el desencadenamiento del placer sin restricciones", sirviéndose de una "fase táctica clandestina" que nombra la "era del juego", esa sociedad festiva que tanto agradaba a Fourier. Había que recuperar también "los núcleos de radicalidad abandonados" y "valorizarlos con la inusitada violencia del resentimiento". Como "el rechazo a ser esclavo es lo que verdaderamente cambia al mundo", en este combate, los nihilistas serían "nuestros únicos aliados" y, si la violencia llegara "a la poesía de los motines, el juego, convirtiéndose en insurreccional, provocaría sin duda una reacción en cadena, una onda de choque cualitativa" (Vaneigem, 2018, pp. 175, 179, 244, 216 y 287. Énfasis propio).

Debord —quien participó en *Socialisme ou barbarie*, la revista de Cornelius Castoriadis y Claude Lefort— pretendió dotar de un fundamento teórico al situacionismo, para lo cual elaboró el *Informe sobre la construcción de situaciones* (1957), insumo de las reuniones del grupo, y *La sociedad del espectáculo* (1967), la potente crítica de la sociedad alienada. Los situacionistas buscaron interrelacionar el arte con la política y superar a ambos en la revolución de la vida cotidiana propuesta por ellos (Bourseiller, 2022). La sociedad se presentaba a Debord como un cúmulo de espectáculos en el que las cosas cobraban entidad propia, se trataba del fetichismo mercantil que ocultaba las relaciones sociales por mediación de las imágenes, de la materialización de "una visión del mundo que se ha objetivado" dentro de la cual "la realidad surge en el espectáculo, y el espectáculo es real". La ideología cobra entonces una existencia material. La separación del espectáculo como modo de ser concreto con respecto de las relaciones sociales ocurre en el Estado moderno, producto de la división social del trabajo e instrumento de la dominación de clase. El espectáculo es la acumulación de capital transformada en imagen que produce en el trabajador la "*abundan-*

cia de la desposesión", esto es, una plétora de productos alienados que saturan el tiempo y el espacio de su existencia. Con la Revolución industrial el valor de cambio subsumió al valor de uso dentro de la mercancía, y la economía política se instauró como "ciencia dominante y como ciencia de la dominación". No será la razón instrumental camuflada como ciencia, sino el fundamento científico del pensamiento utópico el que ofrecería una alternativa al mundo configurado por la mercancía. La revolución "*inmediatamente presente*" se constituye en opción (Debord, 2013, pp. 2, 4.12, 16 y 48. Énfasis propio).

Lo que los socialistas consideraban alienación, los liberales lo asumieron como una pérdida de la brújula moral a resultas de la opulencia. El consumo en las sociedades avanzadas había desatado los deseos, ese "placer sin restricciones" que los situacionistas celebraban (Vaneigem, 2018, p. 147). Bell consideraba agotado el impulso creador del modernismo, que adoptó la directriz de la racionalidad funcional y el ahorro de recursos cual modo de regulación. Entretanto, la estructura social se cosificó en la medida que los roles habían sustituido a las personas dentro del entramado societario. Dentro del universo de la empresa, la unidad productiva del sistema industrial, esta cosificación no suponía la índole inhumana de aquélla, sino ocurría porque la empresa operaba en función de la supeditación del individuo a los fines de la organización, a la naturaleza tecnocrática de ésta. La voracidad del capitalismo fue contenida en su fase temprana por la ética protestante, sin embargo, la acumulación de bienes en el mundo desarrollado la socavó, decantándose por el hedonismo, la otra cara de la sociedad burguesa que —lamenta Bell— no se define por sus necesidades, sino "por los deseos", ilimitados, además. Con ello, "el sistema capitalista perdió su ética trascendental". En los Estados Unidos las compras a plazos permitidas por el crédito alentaron el consumo masivo de mercancías eran el viejo topo que roía desde los hogares esta "ética trascendental" recelosa de las deudas. La tentativa del

sociólogo estadounidense sería entonces salvar de la acometida insana del hedonismo (la satisfacción del impulso como modelo de conducta) al liberalismo político, desacoplándolo del maridaje con la sociedad burguesa, que le endosó la justificación de "las pretensiones irrestrictas de los apetitos económicos privados", soslayando la preocupación liberal por los problemas sociales, los cuales atajaría propiciando el crecimiento económico que "proporcionaría los recursos para elevar los ingresos del pobre" (Bell, 1989 pp. 34, 33, 36 y 85). En palabras de Erich Fromm el *homo economicus* del capitalismo devino en el *homo consumens* de la sociedad opulenta, para quien "la libertad de consumir se transforma en esencia de la libertad humana", por lo que, de acuerdo con Marx, postulaba el consumo óptimo, es decir, "la satisfacción de aquellas necesidades humanas que sirvan de medios para una vida más plena y más rica" (Fromm, 2018, pp. 34 y 35).

El Tercer Mundo: las fisuras del sistema

Lefebvre decía que en las periferias aparecen las "verdaderas herejías", como en América Latina, donde surgió "un catolicismo revolucionario", en alusión a la Teología de la Liberación (Lefebvre, 1976, p. 179. Énfasis propio). El marco de esta "herejía", con el añadido del *boom* literario y de la Teoría de la Dependencia, fue la Revolución cubana. Este desafío a los Estados Unidos alentó la expectativa revolucionaria en el continente, menguada por las derrotas de Augusto César Sandino y Jacobo Árbenz. La revolución en el Tercer Mundo avivó el entusiasmo en la juventud del mundo desarrollado, convirtiendo a la isla caribeña en laboratorio de la revuelta antiimperialista. La inteligencia de izquierda de París, Nueva York y América Latina optó por la observación directa, dando lugar a entrevistas, reportajes, artículos y libros. Alarmaría a Bell la "alarmante" ligereza con que la Nueva Izquierda abrazaba

la revolución caribeña justificando "la supresión de los derechos civiles" (Bell, 2015, p. 86). Charles Wright Mills, voz autorizada de la izquierda emergente, dedicó un mes a entrevistar a soldados rebeldes, profesores, funcionarios, intelectuales y periodistas para reunir materiales que ofrecieran al público estadounidense una visión documentada y compleja de la revolución en curso, alejada de los consabidos prejuicios con respecto de "las Américas". El resultado fue el éxito editorial *Escucha Yanqui* (1961). Haciéndose cargo de las razones de los revolucionarios isleños, el sociólogo de la Universidad de Columbia consideraba que el gobierno estadounidense desde siempre priorizó el mantenimiento de la "estabilidad política entre los dominados, independientemente de las formas de gobierno", a fin de que fluyeran los negocios de sus connacionales en el extranjero, pero que en el nuevo escenario lo conducente sería dejar de ser "una amenaza reaccionaria a cualquier intento real de modificar las realidades básicas de América Latina" y ofrecer ayuda económica a Cuba, concretamente indemnizar a las empresas de su país expropiadas por la Revolución, en una suerte de justicia y resarcimiento de una deuda histórica (Wright Mills, 2019, pp. 240 y 243).

La Teoría de la Dependencia irrumpió en los sesenta dentro del campo intelectual y ofreció una perspectiva latinoamericana con respecto del subdesarrollo de las economías periféricas. *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* (1967), de André Gunder Frank; *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica* (1969), de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto; y *Subdesarrollo y revolución* (1969), de Ruy Mauro Marini focalizaron el análisis en la relación asimétrica del centro con la periferia en la economía mundo lo que permitió la acumulación originaria de capital en las metrópolis occidentales y lastró el despegue de los satélites coloniales. Visto así, el atraso económico poseía un fundamento estructural y las causas habrían de buscarse en el pacto colonial. Ello no obstó para que la economía latinoamericana se

incorporara al mercado mundial y adquiriera un carácter capitalista, si bien dependiente, con respecto del "sistema mundial único del capitalismo comercial en expansión" (Gunder Frank, 1974, p. 23). Por tanto, el desarrollo de las metrópolis provocó el subdesarrollo de sus satélites y una estratificación social que reproducía a escala interna ese vínculo de subordinación.[1] La consecuencia política más sonora de este análisis indicaba que la índole capitalista de la periferia del sistema ponía a la orden del día la revolución socialista, tesis que alentó la vía armada en el subcontinente, más todavía con el ejemplo cubano tan próximo.

Iván Illich entró al debate acerca de la relación del Norte desarrollado con el Tercer Mundo a propósito de la Alianza para el Progreso, programa de transferencia de recursos (se proyectaron 20 mil millones de dólares para el período 1961-1970) y de desarrollo económico y social diseñado por la administración Kennedy para atajar la influencia cubano/soviética en Latinoamérica. El único progreso que observaba el teólogo vienés en el horizonte de 1970 era el de la pobreza. Esta política representaba el imperialismo estadounidense por vías no militares, un dominio neocolonial a través del mercado masivo de bienes y los patrones de consumo generados por él, que se nos muestran inapelables y los productos asequibles a todos. Efecto de esta cosificación es que las necesidades auténticas se satisfacen únicamente con el consumo de mercancías elaboradas en masa, en la compra de una marca y no de un bien. Con la concurrencia mercantil de los grupos marginados "los productos y las formas de procesamiento diseñados por y para los ricos, el subdesarrollo progresivo se tornará inevitable" (Illich, 2006a [Alternativas], p. 55). De ser el caso, las beneficiarias de este progreso serían las clases medias urbanas que, con la certificación escolar, podrían incorporarse a la élite "meritocrática" (Illich, 2006b [*Alternativas*], p. 100).

1 Para una crítica de esta tesis véase (Laclau, 1978).

El teólogo vienés auguraba el eclipse del modo de producción industrial y su eventual remplazo por modos de producción posindustriales, optimismo que declinó en su producción tardía, en la que observaba cómo los sistemas devoraban a los humanos restándoles más autonomía aún. Sin embargo, en el Tercer Mundo, donde habitaba la mayor parte de la población, existía todavía la posibilidad de evadir los dolores de la sociedad industrial, si optaran por "un modo de producción basado en un equilibrio posindustrial en el que la ecuación herramienta/instrumentalización se resuelve en favor de la primera" (Illich, 2006c, p. 371). Obviamente las economías avanzadas obraban en contrario al reproducir el desarrollo de los países periféricos al cosificar las necesidades humanas básicas, presentándolas "como demanda por productos enlatados específicos que han sido diseñados para la sociedad de la abundancia" (Illich, 2006a [*Alternativas*], p. 61). Los hábitos industriales habían deformado nuestra conciencia a manera de impedir ensanchar el horizonte de posibilidades disponibles, cerrándolo exclusivamente a la disyuntiva de "retornar a las cadenas del pasado o adoptar la utopía del buen salvaje" (Illich, 2006c, p. 373).

Los centros formativos de esta élite meritocrática mostraron las costuras de la sociedad alienada, a despecho de la aversión de Illich por "los cabecillas estudiantiles de las huelgas universitarias" (Illich, 2006b [*Alternativas*], p. 106). Los sesenta alumbraron la Nueva Izquierda y la contracultura, fueron años de fuerte activismo juvenil a escala mundial y con un 68 global que incendió París, Praga y México, los tres "mundos" de la geografía política. En los Estados Unidos The Free Speech Movement, Student Non-Violent Co-Ordinating Committee (SNCC), Students for a Democratic Society (SDS), Black Panther Party for Self-Defense (BBP), The Weather Underground (WUO) demandaron, en su caso, libertad de palabra en el espacio universitario, los derechos civiles, el cese del enrolamiento de los jóvenes en el Ejército por la guerra en Vietnam, la sindicalización de los trabajadores agrí-

colas migrantes, empleando algunos de ellos la acción armada. La Federación Socialista Alemana de Estudiantes (SDS) rechazó los poderes especiales que la Ley de Emergencia otorgaba al Estado, la Nueva Izquierda británica se movilizó por el desarme nuclear y contra la guerra en Vietnam (Vinen, 2018). El Otoño Caliente italiano involucró a sindicalistas y estudiantes, que demandaban la renovación de los contratos colectivos de trabajo y el derecho al estudio, respectivamente, mientras los Guardias Rojos integrados por jóvenes comunistas intentaban "limpiar" el aparato partidario de elementos burgueses durante la Revolución cultural china.

El Mayo francés en realidad inició en marzo con la ocupación de varios edificios en Nanterre y actos de vandalismo en solidaridad con los estudiantes que irrumpieron en las oficinas de American Express en protesta por la intervención estadounidense en Vietnam. Por entonces los estudiantes formaron el Movimiento de Acción Universitaria (M22) en París X. El 2 de mayo el decano clausuró la Facultad de Psicología y Sociología de Nanterre ante la imposibilidad de restablecer el orden. Entre otros grupos de activistas, operaban los *enragés* (furiosos) que practicaban el sabotaje y otras formas de acción directa, uniformándose con "ropa de cuero, gafas oscuras y barba de tres días" (Bourseiller, 2022, p. 262), y *Noir et Rouge* (Negro y Rojo), donde militaban Jean-Pierre Duteuil y Daniel Cohn-Bendit. A ellos, más otros seis estudiantes, los convocó el consejo disciplinario de la universidad el 6 de mayo a la Sorbona para que respondieran por los saqueos en Nanterre. Alain Touraine y Henri Lefebvre acuden en defensa de los acusados, pero el "proceso" se interrumpe por el enfrentamiento entre estudiantes y policías que se prolongó hasta esa noche. El juicio era del todo inútil dado que "la universidad oficial no entiende nada, ni quiere entender. Se dirigen a Cohn-Bendit como un pequeño delincuente y a Touraine y a mí como irresponsables" (Lefebvre, 1976, p. 120). La protesta se traslada a la Sorbona (París I) montándose barricadas en el Barrio Latino. Arrestaron a cientos de

manifestantes y, en una convergencia inesperada, los trabajadores añadieron sus demandas a las estudiantiles y realizaron una huelga general que hizo de Mayo del 68 "el mayor movimiento de masas en la historia francesa y la única 'insurrección general' que el mundo desarrollado ha conocido desde la Segunda Guerra Mundial" (Ross, 2008, p. 26).

La Primavera de Praga, en tanto, fue la tentativa más radical de modificar desde dentro el socialismo de la órbita soviética —antecedido por la apertura económica en Hungría y la decisión de Imre Nagy de retirar a su país del Pacto de Varsovia en 1956—, liquidadas ambas por los tanques soviéticos inaugurándose con la invasión de agosto de 1968 la doctrina Brézhnev, que limitaba la soberanía de los integrantes del pacto militar cuando se viera amenazado el bloque socialista por algún intento restaurador del capitalismo en cualquiera de los países signatarios. En Checoslovaquia fue el propio régimen de Alexander Dubček quien promovió los cambios con el llamado "socialismo con rostro humano", consistentes en la democratización del régimen y el pluripartidismo, la liberalización del mercado, la abolición de la censura, la libertad religiosa, el derecho de huelga, la división del país en dos repúblicas socialistas (Checa y Eslovaca) y la obligación del gobierno de rendir cuentas a la Asamblea Nacional y no ante el partido comunista. Universitarios y artistas participaron en la movilización social en apoyo a las reformas y resistieron hasta donde les fue posible (la inmolación del estudiante Jan Palach en la Plaza Wenceslao de Praga y el suicidio de otros más) durante ocho meses el despliegue de 20 divisiones del Pacto de Varsovia.

Reforma o revolución

En el marco de estos debates globales y de los movimientos en distintas partes del mundo el cambio de la sensibilidad colectiva

entre la juventud mexicana lo verbalizó la contracultura, genéricamente conocida como La Onda, que eventualmente se politizó (Zolov, 1999). "La marihuana se ligaba al marxismo, las formas no convencionales del erotismo iban por el mismo camino de los guerrilleros" —recuerda Roger Bartra—, de manera tal "que en mi casa nos reuníamos tanto los *beats* como los aspirantes a revolucionarios" (Bartra, 2022, p. 61). Mientras que José Agustín luchaba para que sus amigos psicodélicos se dieran "cuenta de los movimientos sociales", y para que sus "cuates rojos" cobraran consciencia de que "una revolución interior era algo que hacía falta" (José Agustín, 1985 p. 77). Surgieron núcleos como el Comité Anti-Olímpico de Subversión (CAOS), grupo artístico que tomó por referencia a la Panteras Negras, el situacionismo, el Living Theatre, las formas de protesta del movimiento chicano y la *Ecotopía* de Ernest Callenbach, proponiéndose sabotear los Juegos de la XIX Olimpiada (Illades y Mondragón Velázquez, 2023). Avándaro acaso desataría la energía juvenil contenida por el régimen en 1968 y 1971, con la "música, droga y sexo" morbosamente presentada por los medios, tan escandalizados como atentos al descontrolado "clímax del hippismo en México" (Suárez e Illades, 2023, pp. 198 y 202). La *Acapulco golden* era ya un producto acreditado entre los consumidores de marihuana nacionales y extranjeros, con una alta demanda del lado estadounidense que extendió en los sesenta la frontera del cultivo de cannabis del Triángulo dorado a la sierra guerrerense (Grillo, 2012).[2] Y el rocanrol, que había entrado al país por el norte en 1964 como música de consumo de las clases medias, quedaría confinado en los suburbios de la Ciudad de México a consecuencia del "frenesí" de 1971:

2 En registro minimalista de la rebeldía, los jóvenes leían poesía en lugar de asistir a clases tediosas (Taibo II, 2023).

> (…) hacia 1964 llegó la sangre nueva, que ahora venía de la frontera: Javier Bátiz, de Tijuana, fue de los primeros (y uno de los grandes personajes que ha dado el rock nacional); tras él comenzaron a llegar los chavos de Ciudad Juárez, Reynosa y Matamoros, e incluso de Durango, como los Dug Dugs de Armando Nava. El grupo chilango los Sinners, con el escritor Federico Arana, llamaba la atención en el café Ruser, de la colonia Roma; esto es, cuando los granaderos no habían clausurado el local, lo cual sucedía con frecuencia…La represión del rock fue intensa con López Mateos, pero aún faltaba el "estilo personal" de Gustavo Díaz Ordaz en el siguiente sexenio (José Agustín, 2022, p. 252).

La ofensiva estatal contra el rock alcanzó también las drogas y las guerrillas, territorios todos poblados por los jóvenes. La administración Nixon involucró a los gobiernos latinoamericanos en la guerra contra las drogas, justificando con ella la intervención militar para acabar con los movimientos armados en América Latina. Obsecuente, Luis Echeverría aceptó el dictado estadounidense e incorporó a las operaciones castrenses a mandos responsables de la represión estudiantil, en tanto que la guerra sucia liquidaba a una porción de la izquierda armada. Los vuelos de la muerte desde la base aérea militar núm. 7 de Pie de la Cuesta (municipio de Acapulco) entre 1974 y 1979 fueron el tétrico epígrafe de esta saga autoritaria todavía impune.[3]

Toda la década del sesenta hubo conflictos en las universidades públicas mexicanas reivindicándose la autonomía. Estudiantes y profesores guerrerenses demandaron y consiguieron la autonomía universitaria en el movimiento de 1960, lo cual costó vidas humanas ultimadas por los militares, generó una insurrección po-

3 José Reveles y Jacinto R. Munguía, "La verdad documentada: cinco años de vuelos de la muerte y 350 personas lanzadas al mar", *El Sur de Acapulco*, 28 de noviembre de 2023.

pular en la entidad y derrocó a un gobernador autócrata y asesino (Illades, 2018). Michoacán (1966) y Sonora (1967) estallaron después, una por la injerencia del gobernador en la sucesión rectoral y el alza de los pasajes urbanos, la otra por la irrupción policial en el campus universitario, ambas reprimidas por el Ejército, tónica de los gobiernos de Adolfo López Mateos y Gustavo Díaz Ordaz con los movimientos sociales. De hecho, militares que coordinaron los operativos contra los estudiantes en el 68 habían participado en los precedentes. Las demandas del movimiento eran la elemental observancia de las libertades civiles y el respeto de los derechos humanos (libertad a los presos políticos, destitución de los jefes de policía y del cuerpo antimotines, desaparición de este aparato de seguridad, derogación del delito de disolución social tipificado en el código penal, indemnización a las familias de los muertos a causa de la represión del movimiento y fincar responsabilidades penales a los mandos de los órganos de seguridad), la salvaguarda de la autonomía universitaria y un reclamo democrático, por lo que puede considerarse el acontecimiento cardinal de la segunda mitad del siglo XX mexicano (Monsiváis, 2008).

Un pleito fortuito entre los alumnos de dos preparatorias detonó el movimiento. La desmesurada respuesta estatal —autoritaria y paranoica— no hizo más que escalar el conflicto y confrontar a los jóvenes y a un segmento del profesorado con el régimen. Fue vertiginosa y eficaz la autorganización de los jóvenes rebeldes en la medida en que las agrupaciones estudiantiles existentes estaban ligadas al oficialismo o pertenecían a la ultraderecha. Tan es así que de las asambleas de las facultades y escuelas surgieron los representantes del Consejo Nacional de Huelga (CNH) Los jóvenes se vincularon con las clases populares, fuera por tratarse de los planteles localizados en barrios de ingresos bajos o por la penetración que lograron las brigadas estudiantiles en diversas zonas de la Ciudad de México y en las entidades federativas aledañas a la capital de la República. La manifestación del 27 de agosto de 1968

en el Zócalo marcó el cénit del movimiento estudiantil, mientras que la masacre del 2 de octubre en la Plaza de las Tres Culturas lo mermó. Entretanto el régimen potenció la represión contra los jóvenes que, tras Tlatelolco, derivó en persecución feroz. La policía capitalina canceló las manifestaciones aislando la protesta estudiantil dentro de las aulas universitarias, en sintonía con las redadas policiales.

Revueltas era un comunista huérfano, sin partido en 1968: había sido expulsado un par de veces del PCM y de la organización que el mismo fundó al abandonarlo, la LLE. Responsabilizaba al PCM de no haber sabido ser la vanguardia del proletariado, el cerebro que esclareciera sus intereses y elaborara la estrategia de lucha para la revolución socialista, y a la LLE de reditar las prácticas autoritarias que habían denunciado en el PCM a fin de acallar la crítica dentro de la organización. En ese entorno, la conciencia crítica estaba confinada en el espacio universitario, autónomo y por tanto susceptible de liberarse de las interferencias estatales, de la ideología de la Revolución mexicana, que había cercenado la independencia de los trabajadores y subordinando sus fines históricos a los de la burguesía erigida en clase dominante con el proceso de 1910. A esta conciencia alienada que el PCM fue incapaz de desmontar, se confrontaría la universidad crítica prefigurada por el movimiento estudiantil. La victoria de éste, ofrecería la oportunidad de "trasladar" esta conciencia expurgada de la alienación al sujeto revolucionario que no podía ser más que el proletariado industrial. La universidad crítica, con la autogestión académica como forma de gobierno, no se fundaba en la transmisión del conocimiento ni tampoco en su producción, porque su función primordial era el cuestionamiento, del que surgiría la reflexión crítica *per se* impugnadora de la realidad, dado que se "deberá mantener siempre una relación crítica e inconforme hacia la sociedad, cualquiera que sea la naturaleza de ésta" (Revueltas, 1979a, p. 107). El siguiente paso sería la articulación de esta conciencia crítica con la clase obrera

mediante un programa de reivindicaciones indispensables y urgentes que conllevaran su independencia sindical y política, la autogestión obrera en las empresas públicas y privadas, la pluralidad política y la libertad de prensa a fin de configurar una alternativa socialista, obligadamente democrática y plural, "que se abra paso a partir de una libre concurrencia política que permita a las clases revolucionarias asumir la dirección del proceso histórico". No habría "otro camino que no sea —hoy por hoy— el camino democrático" (Revueltas, 1979b, p. 162).

Hubo también otras opciones dentro del abanico socialista. En septiembre de 1968 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional se congregaron los trotskistas en el Movimiento Comunista Internacionalista que daría lugar al Grupo Comunista Internacionalista (GCI). Y Revueltas convocaría a conformar una "*conciencia organizada* a escala mundial", esto es, a la creación "de un partido mundial proletario o internacionalista en el que se integren, junto con los viejos cuadros de luchadores trotskistas, las nuevas corrientes marxistas-leninistas independientes" (Revueltas, 1979c, p. 207). En diciembre de ese año comenzó a circular en la Escuela de Economía el manuscrito *Hacia una política popular*, documento fundacional de la agrupación Política Popular (PP), redactado por el Adolfo Orive Bellinger, Alberto Anaya y Hugo Andrés Araujo, entre otros. Orive era profesor de la Escuela con doctorado en economía por la Universidad de París donde tuvo contacto con Charles Bettelheim, el teórico maoísta más importante del marxismo francés. La organización se postuló comunista, pero equidistante tanto del modelo bolchevique de partido de cuadros como de la izquierda armada. La idea era "ir al pueblo" y coadyubar a su autorganización en "la línea de masas planteada por Mao-Tse-tung" de manera tal que "las clases populares se constituyeran como sujetos de la historia" y constituyeran una "ciudadanía colectiva" con base en sus organizaciones (no partidarias) sustento de una democracia posliberal. Con esta perspec-

tiva —recuerda Orive—, "a finales de los sesenta y principios de los setenta tuve el privilegio de discutir varias veces con Lucio Cabañas sobre si para México era más adecuado el camino trazado por la línea de masas o el foco guerrillero" (Orive, 2010, pp. 41, 43 y 47).

Revueltas literalmente se mudó a la Facultad de Filosofía y Letras para participar directamente del acontecimiento, conformando con académicos e intelectuales —Eli de Gortari, Heberto Castillo, Luis Villoro, ente otros—, la Coalición de Profesores de Enseñanza Media y Superior Pro Libertades Democráticas, aunque su actividad principal fue la elaboración teórica y conducción política del movimiento. Salvo Villoro, con cargo de conciencia por librar la cárcel, los otros tres purgarían tres años presos en Lecumberri (J. Villoro, 2023, p. 66). El periodista Víctor Rico Galán, interno en el Palacio Negro desde 1966 por las actividades subversivas del Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP), plantearía al CNH la urgencia de elaborar un programa estudiantil que diera claridad al movimiento, de organizar un congreso donde estuvieran representadas todas las fuerzas y aglutinar a los jóvenes en una Central Estudiantil que, idealmente, tuviera un alcance nacional. Con respecto de la huelga de hambre de los profesores recluidos, Rico Galán no compartía su demanda de amnistía, dado que los consideraba "abrazados al cadáver de la democracia y de la Constitución, y, lo que es peor, pretenden sembrar en el pueblo ilusiones que lo desmovilizan, apaciguan y —en el caso de que el pueblo fuera idiota, que afortunadamente no lo es— llevarían fatalmente a otro Tlatelolco" (Rico Galán, 1984, p. 155).

Paz puso a disponibilidad de la cancillería su cargo de embajador en la India decepcionado por la solución de fuerza de Díaz Ordaz contra el movimiento estudiantil. Fechado en Austin en octubre de 1969, *Postdata* escudriñó la índole de la violencia ancestral que condenaba a la nación a una violencia circular e inexorable, de la cual la Plaza de las Tres Culturas fue su más reciente teatro,

por lo que "la matanza de Tlatelolco nos revela que un pasado que creíamos terminado está vivo e irrumpe entre nosotros". Paz traza un paralelo entre México y la Unión Soviética, ayunas de democracia, con regímenes autoritarios de partido único surgidos de revoluciones triunfantes en países atrasados que "degeneran en regímenes burocráticos más o menos paternalistas y opresores", por lo que habría que renunciar definitivamente a las tendencias autoritarias de la tradición revolucionaria, especialmente de su rama marxista". El movimiento estudiantil mexicano era para el escritor indubitablemente reformista y democrático "a pesar de que algunos de sus dirigentes pertenecen a la extrema izquierda". El régimen revolucionario, aunque inclusivo de las masas populares, no concretó la democracia, por lo que en México —enfatiza Paz— "no hay más dictadura que la del PRI y no hay más peligro de anarquía que el que provoca la antinatural prolongación de su monopolio político" (Paz, 2000, pp. 253, 285, 286, 249 y 261). Este juicio lapidario lo matizaría progresivamente: "(…) aunque México no es realmente una democracia, tampoco es una ideocracia totalitaria", diría en 1978 (Paz, 1994, p. 341). Ya no digamos su colérica reacción cuando Mario Vargas Llosa llamó al régimen mexicano en 1990 la "dictadura perfecta".[4]

Revolución fue palabra clave de la revuelta juvenil, vocablo que dio fluidez a la comunicación política e impugnó el discurso dominante en la esfera pública de los países occidentales que le había cargado la pesada losa del "totalitarismo" y la "negación de la democracia" (Echeverría, 2010, p. 218). En México eran el Estado y su partido quienes se habían apropiado del término, de manera tal que los que lo disputaban tendrían que ofrecer un significado dis-

4 Arturo García Hernández y Pablo Espinosa, "Sin Vargas Llosa, las conclusiones del Encuentro *Vuelta* por Canal 2", *La Jornada*, 2 de septiembre de 1990; Octavio Paz, "Izquierda y derecha sesenta años después", *Vuelta*, núm. 168, noviembre 1990, p. 45.

tinto del uso oficial. La labor, entonces, obligaba a desenmascarar al Estado autoritario que cifraba su legitimidad en una revolución de carne y hueso. Empero, esta tarea tenía algunos antecedentes relevantes. Daniel Cosío Villegas publicó *La crisis de México* (1947) en *Cuadernos Americanos*. En un diagnóstico descorazonador, Cosío registraba por qué el proyecto revolucionario estaba liquidado al punto de que "el término mismo de revolución carece ya de sentido". Los hombres de esta gesta, inferiores a su envergadura, se atragantaron con los bienes públicos sin pudor alguno, no colocaron los pilotes de un régimen democrático y la brújula revolucionaria perdió el norte después de fijarse como metas mayores la libertad política, la reforma agraria y la organización obrera dentro de un marco nacionalista. La corrupción fue la tara mayor de aquella noble lucha, pues no le cabía duda al economista e historiador que "la deshonestidad de los gobernantes revolucionarios, más que ninguna otra causa, ha rajado el tronco mismo de la Revolución mexicana" (Cosío Villegas, 1997, pp. 15 y 37). La incierta posibilidad de su regeneración remata este boceto sombrío.

Revueltas tachó de superficiales y casi "anecdóticas" las consideraciones de un Cosío seducido "por las apariencias", ello sin poner en duda la honradez intelectual del autor. Para el escritor duranguense ningún régimen sucumbía hasta no agotar sus posibilidades, cosa que todavía no acontecía con la Revolución mexicana. Cuando "el imperialismo sea borrado de la faz de la tierra" (Revueltas, 1997, pp. 57 y 67), ésta habría cumplido su cometido histórico y daría paso a la revolución socialista. No obstante, los reveses del PCM en las huelgas de los cincuenta, su dogmatismo, además del carácter pequeñoburgués y el oportunismo político del lombardismo, convencerían a Revueltas de que era indispensable conformar una organización partidaria que condujera la revolución proletaria. Había de dispersarse la niebla ideológica de la Revolución mexicana que, si bien había afianzado la nacionalidad y cumplido el ciclo de las revoluciones burguesas, impedía la

emancipación de los trabajadores, pues los sometía a fines históricos que no eran los suyos. Un Estado poco menos que fascista, falseador del "contenido verdadero de nuestra llamada democracia", era quien se arrogaba este papel sirviéndose del "pararrayos fáctico-ideológico" representado por el artículo 123 constitucional, "instrumento de instrumentos en la función de mediatizar la independencia de la clase obrera, desde 1917 hasta nuestros días" (Revueltas, 1983, pp. 31, 18 y 62-63).

El alineamiento de los intelectuales

Entre las clases medias, y no digamos en la derecha cavernaria, cierta simpatía inicial la causa estudiantil se tornó en temor conforme creció la movilización. El gobierno movió el aparato corporativo para simular un consenso público en torno de él mientras se barajaba una solución de fuerza ante la inminencia de los Juegos Olímpicos. Editorial Alba Roja publicó a toda prisa *¡El Móndrigo!*, libelo atribuido al exalcalde priista de Acapulco y periodista Jorge Joseph Piedra. "Un legajo manchado con sangre fresca", recuperado en el edificio Chihuahua de Tlatelolco dentro del portafolio del cadáver de un estudiante, resultó ser el registro detallado de "los sucesos más salientes del movimiento estudiantil", del que el muchacho —autonombrado El Móndrigo— "debió ser uno de sus líderes" y formar parte de la "línea dura" que pretendía establecer "un régimen socialista" partidario "de la rebelión armada y demás medidas violentas" (*¡EL Móndrigo!*, s/f, pp. 5 y 6). De acuerdo con este "diario íntimo" el objetivo del movimiento era establecer

> (…) la dictadura obrero-campesina dirigida por los estudiantes [que] iniciará un periodo de transformaciones en etapas que culminarán el proceso revolucionario. La edificación socialista sólo es posible a base de lucha de clases en el ámbito nacional e internacio-

> nal porque en las condiciones actuales de predominio del régimen capitalista en el mundo, nuestra pelea conducirá inevitablemente a la guerra civil y de allí a la contienda mundial revolucionaria (*¡EL Móndrigo!*, s/f, p. 8).

Una conjura de maestros y activistas permitió realizar el plan desestabilizador que brindaría la ocasión revolucionaria. "Cuando estuvieron listas todas las piezas embonaron, se buscó y pensó en el pretexto" (*¡EL Móndrigo!*, s/f, p.18). Poco antes de morir, Vicente Lombardo Toledano convocó a cerrar "el camino a los enemigos de México", responsabilizando a la Nueva Izquierda —"una mezcla curiosa de trotskismo, freudismo y existencialismo"— de cometer el crimen de alejar a los jóvenes del Tercer Mundo de las aulas en una movilización insensata, imitación burda del Mayo francés. Los "teóricos, los apóstoles y militantes de la nueva revolución, con ideas aparentemente convincentes, que han influido en parte de la juventud que estudia en las escuelas de enseñanza superior y de formación profesional", ofrecieron el marco intelectual de la protesta. No obstante, "elementos extraños" atizaron el fuego de la juventud confundida para escalar la protesta en "disturbios que tienden más que a transformar el régimen social que prevalece, a derrocar al gobierno, sin señalar cuáles serían las características del sustituto quiénes lo integrarían, qué objetivos inmediatos debe tener y cuáles serían sus metas finales".[5]

Emilio Uranga, embozado en un pseudónimo, lanzó dardos envenenados contra el movimiento estudiantil. Para el destacado *hiperión* el quid de la Revolución mexicana era la justicia social y ésta le daba sustancia a la democracia, constituía la promesa a realizarse (Cuéllar Moreno, 2018). En la columna *Granero Político*, publicada en *La Prensa*, Uranga descubrió que "el error fundamen-

5 Vicente Lombardo Toledano, "La juventud en el mundo y en México", *El Día*, 21 de noviembre de 1968.

tal de quienes no conocen a Marx y, sin embargo, son apasionados marxistas, de quienes son furibundos socialistas sin imaginación suficiente para imaginar siquiera una utopía cualquiera, consistió en estos momentos en lo que los sociólogos llaman 'imitación extralógica'" (Cit. Rodríguez Munguía, 2018, p. 61). Mientras que su adversario intelectual Cosío Villegas, con quien discrepó por sus visiones encontradas con respecto de la Revolución mexicana, intentó una "cálida comprensión humana" del "gran solitario de Palacio", para después reprobar las acciones represivas del gobierno, no sin antes alertar sobre la intervención de "alborotadores" dentro del movimiento (Cit. Volpi, 2008, p. 258). Salvador Abascal felicitó enfáticamente al presidente por la ocupación militar de Ciudad Universitaria (Rodríguez Kuri, 2019).

Al cumplirse el primer aniversario de la masacre del 2 de octubre, activistas trataron de que se oficiara una misa conmemorativa en la Iglesia de Santiago Tlatelolco y consideraron que Sergio Méndez Arceo sería el sacerdote idóneo. El obispo de Cuernavaca se negó para evitar resquemores por oficiar fuera de su diócesis, lo que no fue óbice para que el prelado llamara a una misa y convocar a la reflexión por todas las víctimas de aquel día, pero dentro de su jurisdicción eclesial. La misa, a realizarse el jueves 2 de octubre a las 8 de la noche en el Templo del Tercer Orden en el atrio de la catedral morelense, no se anunció públicamente en las parroquias optándose por distribuir algunos impresos donde se explicitaban el objeto y alcance de la homilía:

> Queremos reunirnos a la distancia de un año para descubrir el sentido del acontecimiento del 2 de octubre, que por su magnitud en dolor y sangre no debe pasar inadvertido ni olvidarse. Nos uniremos en el recuerdo de nuestros numerosos hermanos muertos en Tlatelolco: estudiantes, personas mayores y soldados, para pedir al Señor la aceleración de su plena resurrección. Meditaremos particularmente en los caminos de la convivencia e integración de los

> mexicanos, renovando por la fe en la presencia del espíritu de Jesús en el mundo, el compromiso de contribuir al cambio eficaz de actitudes y estructuras violentas e injustas y al reinado del amor, fuerte y avasallador entre los hombres (Cit. Suárez, 1970, pp. 205-206).

La cuidadosa e incisiva pastoral del obispo refirió el autoritarismo, la venalidad de la prensa, la desigualdad social, la violencia de los opresores y aludió al socialismo. Comenzó interrogando acerca del motivo de la misa. Ésta era pertinente porque "los hermanos muertos el 2 de octubre" interpelaban no solo a los estudiantes o al Estado, sino a la sociedad en su conjunto, concernía a todos los mexicanos "porque en tan singular acontecimiento todos nos vimos representados". Tlatelolco no era un suceso aislado, antes bien era "el punto álgido de una serie de acontecimientos de alcance nacional". Ambas cosas exigían una reflexión colectiva, profunda y madura de los cristianos, la cual obstaculizó la prensa con la desinformación acerca de "nuestras realidades inocultables" (Cit. Suárez, 1970, p. 206). En ausencia de una esfera pública libre y plural, capturada por el poder, correspondía a la Iglesia realizar el examen ponderado de la realidad nacional, algo parecido a lo que Revueltas esperaba de la universidad crítica, en el entendido común de que el Estado ahogaba a la sociedad civil fuera por la coerción o por el consenso pasivo de los ciudadanos.

Tras la justificación de esta intervención política, por supuesto el prelado no la llamó así, Méndez Arceo escudriñó las causas profundas del lastimoso acontecimiento. Ello lo condujo al análisis del capitalismo. Este sistema económico "opresor", "desilusionante", "inhumano" y "nefasto" es la "causa de muchos sufrimientos e injusticias", provocando también la inconformidad de los oprimidos y una acción revolucionaria justificada de suyo y por la Biblia misma que "contiene la condenación irremisible de la violencia de los opresores y estimula la violencia de los oprimidos", a la que el

Concilio Vaticano II, convocado por el papa Juan XXIII añadiría: "no optar por la lucha de los oprimidos es colaborar a la violencia de los opresores". Frantz Fanon se habría congratulado del eco latinoamericano de su obra. Sin embargo, el obispo de Cuernavaca introdujo un matiz a manera de hipótesis que ofreció una vía alterna a aquella disyuntiva: "si hubiese un tercer camino eficaz —la no violencia activa, por ejemplo—, tendría el cristiano que optar por ella". No correspondería al pastor señalar la ruta que debería seguir su grey, que excede los fines de una Iglesia impedida de "señalar la meta o camino", pero sí sería apto para estimular "el compromiso de buscar, con generosidad y entereza", de reflexionar en "nuestras asambleas eucarísticas" sobre los "compromisos con quienes buscan la superación del sistema violento sobre el que está montada nuestra sociedad capitalista" (Cit. Suárez, 1970, pp. 206, 207 y 2008).

Méndez Arceo también acudió a las puertas de Lecumberri a visitar a los presos políticos en la Navidad de 1969, los cuales estaban en huelga de hambre: no le permitieron pasar en esa ocasión. Un nuevo intento, exitoso esta vez, le permitió conocer de primera mano las irregularidades del proceso penal, por lo que el caso evidencia "la falta de respeto a la persona humana en la administración de la justicia y en el ejercicio de las libertades individuales en el orden del bien común". En junio del siguiente año, el obispo morelense puso en manos del candidato presidencial del Partido Revolucionario Institucional (PRI), Luis Echeverría Álvarez, el llamado Documento de Anenecuilco, donde solicitaba el reexamen de la legislación derivada del artículo 130 constitucional, "no para devolver a la Iglesia pasados privilegios, ni mucho menos anular la separación de ella con el Estado, aunque sí limarla, quizá un día, del jacobinismo exterior con que fue redactada", ello sin desmedro del pluralismo religioso previsto por los reformadores nacionales, "realidad irreversible en el mundo y en México". Una de estas asperezas era la conculcación de los derechos políticos de los sacer-

dotes en cuanto ciudadanos, la que no habría de confundirse con la participación política de la Iglesia como institución, ratificando, con el Concilio Vaticano II, que "la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno, aunque con diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre" (Cit. Suárez, 1970, pp. 215, 221 y 222).

La crítica del régimen, anunciada desde los cuarenta, fue más intensa y orgánica a partir de los sesenta. Tanto aquél se había endurecido —baste ver la represión a la disidencia sindical y a los movimientos populares— como la Revolución cubana y la Nueva Izquierda alentaron expectativas de cambio. Revistas, libros, editoriales independientes, círculos de reflexión y una intelectualidad crítica más robusta mermaron las bases del consenso priista e hicieron su aporte al ánimo contestario de la juventud que daba muestras de descontento en las universidades públicas o que optaba por la acción armada amparada en la consideración de que la vía política la había tapiado el régimen autoritario. En los setenta, la guerrilla urbana, el ingreso a la política formal y la "alianza crítica" con el régimen abrieron el abanico de opciones para una izquierda herida por el 68 que todavía avizoraba la posibilidad del cambio e insuflaron las expectativas de los activistas en una coyuntura signada por dos crisis económicas mundiales, el despunte del sindicalismo independiente, los avances de la izquierda socialista en otras latitudes y la derrota estadounidense en Vietnam.

Bibliografía

Bartra, Roger (2022). *Mutaciones. Autobiografía intelectual*. Ciudad de México: Debate.

Bell, Daniel (1989). *Las contradicciones culturales del capitalismo* (Néstor A. Míguez, trad.). Ciudad de México: Alianza Editorial y CONACULTA.

Bell, Daniel (2015). *El final de la ideología* (Ángel Rivero, ed. y trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Boldizzoni, Francesco (2023). *Imaginando el final del capitalismo. Desventuras intelectuales desde Karl Marx*(Cristina Piña, trad.). Madrid: Akal.

Bourseiller, Christophe (2022). *Historia de la ultraizquierda* (Silvia Moreno, trad.). Madrid: Errata Naturae.

Cosío Villegas, Daniel (1997). *La crisis de México* (Enrique Krauze, pról.). Ciudad de México: Clío. Obras completas.

Cuéllar Moreno, José Manuel (2018). *La revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI*. Ciudad de México: Ariel.

Debord, Guy (2013). *La sociedad del espectáculo* (Colectivo Maldeojo, trad.). Aracena: Gegner.

Echeverría, Bolívar (2010a). "El 68 mexicano y su ciudad". En *Modernidad y blanquitud* (pp. 209-230). Ciudad de México: Era.

Echeverría, Bolívar (2010b). *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: Era.

Fromm, Erich (2018). *Sobre la desobediencia* (Annis Fromm, nota preliminar). Ciudad de México: Paidós.

Grillo, Ioan (2012). *El narco. En el corazón de la insurgencia criminal mexicana* (Antonio-Prometeo Moya, trad.). Ciudad de México: Urano.

Frank, André Gunder (1974). *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo* (2.ª ed.). Ciudad de México: Era. Serie Popular, 12.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (2021). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Rolf Tiedemann, ed.; Joaquín Chamorro, trad.). Madrid: Akal. Básica de Bolsillo, 63.

Illades, Carlos (2018). *El futuro es nuestro. Historia de la izquierda en México*. Ciudad de México: Océano.

Illades, Carlos (2023). *Por la izquierda. Intelectuales socialistas en México*. Ciudad de México: Akal.

Illades, Carlos y Mondragón, Rafael (2023). *Izquierdas radicales en*

México. Anarquismos y nihilismos posmodernos. Ciudad de México: Debate.

Illich, Iván (2006a). "La alianza para el progreso de la pobreza". En *Obras reunidas* (vol. I, pp. 55-68). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Illich, Iván (2006b). "La convivencialidad". En *Obras reunidas* (vol. I, pp. 367-530). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Illich, Iván (2006c). "La vaca sagrada". En *Obras reunidas* (vol. I, pp. 99-115). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Illich, Iván (2006d). *Obras reunidas* (Jean Robert y Valentina Borremans, pref.; Javier Sicilia et al., trads.; 2 vols.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

José Agustín (1985). *El rock de la cárcel*. Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos.

José Agustín (2022). *Tragicomedia mexicana 1. La vida en México de 1940 a 1970* (Emiliano Ruiz Parra, pról.; 2.ª ed.). Ciudad de México: Debolsillo.

Laclau, Ernesto (1978). "Feudalismo y capitalismo en América Latina". En Carlos Sempat Assadourian et al., *Modos de producción en América Latina* (pp. 23-46). Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Lefebvre, Henri (1976). *Tiempos equívocos* (José Francisco Ivars y Juan Istruiz Izco, trads.). Barcelona: Kairós.

Marcuse, Herbert (2016). *El hombre unidimensional* (Antonio Elorza, trad. y pról.). Barcelona: Ariel.

¡El Móndrigo! Bitácora del Consejo Nacional de Huelga (s. f.). 2.ª ed. Ciudad de México: Alba Roja.

Monsiváis, Carlos (2008). *El 68. La tradición de la resistencia*. Ciudad de México: Era.

Monsiváis, Carlos (2010). "Revueltas: crónica de una vida militante ('Señores, a orgullo tengo…')". En Rafael Olea Franco (ed.), *José Revueltas: la lucha y la esperanza* (pp. 15-64). Ciudad

de México: El Colegio de México.
Olea Franco, Rafael (ed.) (2010). *José Revueltas: la lucha y la esperanza*. Ciudad de México: El Colegio de México.
Orive, Adolfo (coord.) (2010). *Poder popular. Construcción de ciudadanía y comunidad*. Ciudad de México: Juan Pablos y Fundación México Social.
Orive, Adolfo (2010). "Construyendo poder popular, ciudadanía y comunidad. Una introducción". En *Poder popular. Construcción de ciudadanía y comunidad* (pp. 19-52). Ciudad de México: Juan Pablos y Fundación México Social.
Paz, Octavio (1994a). "El ogro filantrópico". En *El peregrino en su patria. Historia y política de México* (pp. 336-350). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
Paz, Octavio (1994b). *El peregrino en su patria. Historia y política de México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. Obras completas, 8.
Paz, Octavio (2000). *El laberinto de la soledad/Postdata/Vuelta a El laberinto de la soledad* (3.ª ed.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. Colección Popular, 471.
Revueltas, José (1979a). "Carta al III Congreso (después de la reunificación) de la IV Internacional" (Cárcel Preventiva de la Ciudad de México, 5 de abril de 1969). En *México 68: juventud y revolución* (pp. 204-209). Ciudad de México: Era.
Revueltas, José (1979b). *México 68: juventud y revolución* (Roberto Escudero, pról.; Andrea Revueltas y Philippe Cheron, rec. y notas; 2.ª ed.). Ciudad de México: Era. Obras completas, 15.
Revueltas, José (1979c). "Naturaleza y perspectivas del movimiento estudiantil". En *México 68: juventud y revolución*(pp. 160-162). Ciudad de México: Era.
Revueltas, José (1979d). "¿Qué es la autogestión académica?". En *México 68: juventud y revolución* (pp. 107-109). Ciudad de México: Era.
Revueltas, José (1983). *México: una democracia bárbara (y escritos*

acerca de Lombardo Toledano) (Andrea Revueltas y Philippe Cheron, rec. y notas). Ciudad de México: Era. Obras completas, 16.

Revueltas, José (1997). "En torno a las opiniones de Cosío Villegas, crisis y destino de México". En Daniel Cosío Villegas, *La crisis de México* (pp. 55-67). Ciudad de México: Clío.

Rico Galán, Víctor (1994a). "Carta a los estudiantes en lucha" (Cárcel de Lecumberri, 14 de enero de 1970). En *Escritos políticos, 1966-1971* (pp. 152-170). Ciudad de México: Proletariado y Revolución.

Rico Galán, Víctor (1994b). *Escritos políticos, 1966-1971*. Ciudad de México: Proletariado y Revolución.

Rodríguez Kuri, Ariel (2019). *Museo del universo. Los Juegos Olímpicos y el movimiento estudiantil de 1968*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Rodríguez Munguía, Jacinto (2018). *La conspiración del 68. Los intelectuales y el poder: así se fraguó la matanza*. Ciudad de México: Debate.

Ross, Kristin (2008). *Mayo del 68 y sus vidas posteriores. Ensayo contra la despolitización de la memoria* (Tomás González, trad.). Madrid: Acuarela.

Sempat Assadourian, Carlos et al. (1978). *Modos de producción en América Latina* (6.ª ed.). Ciudad de México: Siglo XXI Editores. Cuadernos de Pasado y Presente, 40.

Suárez, Luis (1970). *Cuernavaca ante el Vaticano*. Ciudad de México: Grijalbo.

Suárez, Rodolfo y Illades, Carlos (2023). *Patricios y plebeyos. Crónicas del clasismo mexicano*. Ciudad de México: Akal. Akal/Cine, 37.

Taibo II, Paco Ignacio (2023). *Los alegres muchachos de la lucha de clases*. Ciudad de México: Planeta.

Thompson, Edward Palmer (2016a). *Democracia y socialismo* (Alejandro Estrella, ed. crítica; Bryan Palmer, pról.; América Bus-

tamante, trad.). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Thompson, Edward Palmer (2016b). "El humanismo socialista. Una epístola a los filisteos" (1957). En *Democracia y socialismo* (pp. 127-220). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Thompson, Edward Palmer (2016c). "El socialismo y los intelectuales" (1957). En *Democracia y socialismo* (pp. 63-101). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Vaneigem, Raoul (2018). *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones* (Javier Urcanivia, trad.; 5.ª ed.). Barcelona: Anagrama. Argumentos, 93.

Villoro, Juan (2023). *La figura del mundo*. Ciudad de México: Random House.

Vinen, Richard (2018). *1968. El año en que el mundo pudo cambiar* (Héctor Piquer, trad.). Barcelona: Crítica.

Volpi, Jorge (2008). *La imaginación y el poder. Una historia intelectual de 1968*. Ciudad de México: Era.

Wright Mills, Charles (2019). *Escucha yanqui. La revolución en Cuba* (Julieta Campos y Enrique González Pedrero, trads.; 3.ª ed.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. Colección Popular, 21.

Zolov, Eric (1999). *Refried Elvis. The rise of the Mexican counterculture*. Berkeley: University of California Press.

¿Radicalizar el populismo o popularizar el socialismo? Apuntes para pensar la estrategia política en América Latina en función de la experiencia de la izquierda frente a Cárdenas, Vargas y Perón

Marina Kabat

Introducción

El objetivo del presente artículo es examinar de qué manera los partidos de izquierda interpretaron y actuaron ante el cardenismo, el varguismo y el peronismo. Se busca comprender cómo estos partidos construyeron su reflexión sobre algunas de las experiencias históricas más particulares de la región y de qué forma dichas caracterizaciones influyeron en su práctica política y, por tanto, en su devenir histórico de la región.

Dado que la teoría no se construye en abstracción de los procesos históricos, el estudio de las interpretaciones de estos gobiernos no puede escindirse plenamente del examen de las experiencias concretas que dieron lugar a ese pensamiento. Razón por la cual dichos niveles de análisis se entrecruzan en este capítulo.

El caso mexicano, en particular, destaca por ser la primera experiencia paradigmática de los comúnmente denominados populismos latinoamericanos. A su vez, con el gobierno de Lázaro Cárdenas, tanto el comunismo como el trotskismo elaboran posiciones que luego trasladan, con ciertas modificaciones, a otros escenarios. Por eso, prestamos especial atención a este caso, que luego comparamos con las experiencias argentinas y brasileñas.

Más allá de las diferencias entre estos casos históricos, este texto busca examinar un problema común: cómo distintas corrientes de izquierda interpretaron regímenes que combinaron apelaciones nacional-populares, concesiones a sectores campesinos u obreros, mediaciones corporativas y formas de subordinación política de la clase trabajadora. En ese marco, el debate sobre el bonapartismo —y, más contemporáneamente, sobre el populismo— aparece como un problema estratégico central para las izquierdas latinoamericanas. El análisis de las posiciones comunistas y trotskistas frente a los gobiernos de Cárdenas, Vargas y Perón permite observar no solo distintas interpretaciones teóricas sobre el carácter de estos procesos, sino también los límites políticos que enfrentaron esas corrientes para construir una alternativa independiente. La hipótesis que recorre este trabajo es que tanto el comunismo como el trotskismo tendieron, por distintos caminos, a subordinar la lucha política e ideológica a estrategias que terminaron fortaleciendo a estos regímenes y debilitando la autonomía política de la clase trabajadora

Las diferentes experiencias históricas

Cárdenas y la cooptación de la izquierda

El gobierno de Cárdenas fue abiertamente apoyado por el Partido Comunista de México (PCM) y por Vicente Lombardo Tole-

dano, intelectual que dirigía la Confederación de Trabajadores de México (CTM), se declaraba marxista no comunista y contaba con el apoyo de la Internacional Comunista (IC). Tanto él como el PCM apuntalaron la adhesión de las masas al gobierno de Cárdenas. Con menor incidencia, el trotskismo, fijó una línea de apoyo crítico. En la práctica, minimizó las confrontaciones con el gobierno, dirigió los cuestionamientos a la burocracia sindical.

El PCM inicialmente consideró a Cárdenas un fascista. Sus consignas eran "Ni Calles, ni Cárdenas"; "con Cárdenas, no; con las masas cardenistas, sí" fueron sus primeras consignas (Pacheco Méndez, Anguiano y Vizcaíno, 1975, p. 26). Pero, en 1935, la IC fijó la política de Frente Popular y presionó a los dirigentes del PCM a apoyar a Cárdenas, lo que estos hicieron pese a sus reticencias iniciales (Pacheco Méndez, Anguiano y Vizcaíno, 1975, pp. 34-35).

Cárdenas, quien había sido candidato del Partido Nacional Revolucionario (PNR), fundado por Calles, una vez en el gobierno crea el Partido de la Revolución Mexicana (PRM). El PCM lo ve como la expresión local del Frente Popular y quiere integrarlo. Pero, la estructura corporativa del PRM no permitía que se incorporasen partidos. El PCM de todos modos lo apoyó (Pacheco Méndez, Anguiano y Vizcaíno, 1975, pp. 301-306).

El PCM impulsaba una radicalización lenta y moderada del cardenismo. Consideraba necesario "elaborar cuidadosamente una plataforma con consignas y demandas *realizables*, capaces de mover las masas y desarrollar el movimiento, *pero sin dar lugar a una intervención armada prematura del imperialismo*, que pudiera forzar a Cárdenas a la capitulación o derribarlo…" (Delegación del PCM [1935] 1975, p. 281).

Intentaba conseguir demandas factibles como el voto femenino, la ampliación del salario mínimo, o la eliminación de las restricciones al derecho de huelga, sin confrontar con Cárdenas. Las consignas más radicales debían postergarse hasta que mejorase la

correlación de fuerzas (Delegación del PCM [1935] 1975, pp. 287 y 289). El PCM esperaba llegar a un gobierno popular revolucionario, ya sea por la radicalización de Cárdenas o mediante una lucha exitosa contra la reacción, en caso de un golpe (Delegación del PCM [1935] 1975, p. 290).

En nombre de la consigna "unidad a toda costa" los comunistas se subordinaron a conducciones oficialistas burocráticas, aun cuando tuviesen la fuerza para desplazarlas. De este modo, el PCM, que contaba con el apoyo de los grandes sindicatos de industria, cedió el cargo de secretario de organización de la CTM a Fidel Velázquez, dirigente de derecha sin base social puesto que sería usado por Velázquez para desplazar a los comunistas.

El PCM no cuestionó ni al PRM ni a Cárdenas, la única excepción fue su crítica al asilo otorgado a Trotsky. Cuando Cárdenas pidió detener la huelga rural de Laguna en 1935 y la ferroviaria en 1936, el PCM accedió (Velasco, [1972] 1975, p. 120) y no protestó ante la prohibición de la sindicalización de los trabajadores bancarios ni ante la exclusión de los asalariados rurales y campesinos de la Central sindical (Campa, [1972] 1975, p. 154). Solo en 1937, en respuesta a los límites al derecho de huelga impuestos por la CTM creó, junto a los grandes sindicatos por rama, una central alternativa, pero, presionado de nuevo por la IC, el PCM dio marcha atrás. Condenó por izquierdista a su anterior pretensión de "acelerar la marcha del gobierno hacia la izquierda…" (Comité Central del PCM [1937] 1975, pp. 298, 302-303) y regresó a la CTM, donde no hubo nuevas rebeldías. El PCM apoyó a Ávila Camacho, candidato escogido por Cárdenas como su sucesor, quien representaba al sector más conservador del gobierno (Comité Central del PCM [1937] 1975, pp. 302-305).

Karl Schmidt, quien integró los servicios de inteligencia norteamericanos sobre América Latina, sostiene que la facilidad con que el gobierno giró a la derecha en esta etapa y quebró el poder de los comunistas, prueba hasta qué grado Cárdenas había apartado al

PCM de los resortes reales de poder (Schmidt, 1965). Esta pérdida de poder es particularmente visible en el ámbito rural donde el PCM pasa de dirigir la Liga Nacional Campesina a entregar al oficialismo el monopolio de la representación de sectores populares agrarios (Carr y Tapan, 1989; Velasco, pp. 112-113; Revueltas, 1987, p. 228; Revueltas, 1975, p. 183; Gall, 2012, p. 113). Cabe señalar, sin embargo, que esta creciente marginación política del PCM se obtiene sin el desarrollo de una ideología abiertamente anticomunista.

El partido llamaba a postergar las medidas más radicales hasta que mejorasen las relaciones de fuerza, lo que contribuía a que estas empeorasen para la clase obrera, forzándola siempre a nuevas concesiones. En vez de la esperada radicalización, se originaron constantes retrocesos. Las consignas que inicialmente eran consideradas modestas y viables, no se consiguieron, muy por el contrario, se restringió el derecho de huelga. Además, como señala Anguiano, la clase obrera perdió confianza en su propia fuerza, alentada a creer que sus conquistas eran dádivas del presidente. Esto la desarmó y, como contrapartida, reforzó a la burguesía, quien logró dirigir el proceso cada vez con mano más firme (Anguiano, 1978, p. 39).

Así como la IC presionó a dirigentes locales del PCM para que adoptaran una política más favorable a Cárdenas, lo mismo hicieron Trotsky y Charles Curtiss (dirigente norteamericano comisionado en 1938 para reorganizar la sección mexicana de la Cuarta Internacional) con los trotskistas mexicanos. Trotsky se opuso a campañas contra la inflación y el pago de indemnizaciones a las empresas expropiadas, desarrolladas por integrantes de la Liga Comunista Internacionalista, y a la campaña de Diego Rivera contra la censura a un mural de Juan O´Gorman que criticaba al fascismo (Trotsky, [1937] 2007 y [1938] 2007a). Esto generó discusiones entre Trotsky y Diego Rivera, además de desencadenar divisiones en el seno de la Sección mexicana de la Cuarta Internacional que culminaron con su clausura (Gall, 2012, p. 212).

Vargas: su conflictiva y cambiante relación con el Partido Comunista de Brasil

Tras su gobierno provisional (1930-1934), Vargas fue presidente constitucional por tres años hasta que, en 1937, con un autogolpe dio inicio al Estado Novo, dictadura bajo la que dominó el país hasta octubre de 1945. Aún durante su primera etapa democrática, el PCB desconfiaba del republicanismo de Vargas. En 1935, frente a lo que considera un giro represivo del gobierno, el PCB impulsa un levantamiento, luego demonizado por el varguismo bajo el nombre de "la intentona comunista" (Motta, 2002). Mientras que en 1937, para crear el clima propicio para su autogolpe, Vargas da a conocer el supuesto "Plan Cohen" —documento apócrifo, escrito por el militar Morão Filho quien participaría luego del golpe en 1964— con el que buscaba adjudicar al comunismo un plan para hacerse con el poder, así, Vargas intentó justificar el pasaje a un régimen autoritario. (Mota, 2009, pp. 200-201).

Ya en 1938, el PCB pugnaba por la Unión nacional y declaraba que apoyaría incluso a Vargas si este se dispusiera a enfrentar al fascismo (Bureau Político del Partido Comunista de Brasil, 1938). Esto se concreta en 1942, cuando Vargas abandona sus coqueteos con el eje, en favor de un más productivo alineamiento con Estados Unidos. Desde entonces, el PCB buscaría intervenir en las disputas internas del varguismo. El presidente brasilero, en 1945, al verse acorralado por una oposición que incluía a sectores de su propio gobierno, se acerca a los comunistas, quienes lo ayudan a impulsar el movimiento queremista que promovía la continuidad presidencial de Vargas.

Existe consenso sobre la magnitud de la represión varguista a la izquierda, en particular bajo el Estado Novo, donde prácticamente desarticuló al PCB al encarcelar a la mayoría de sus dirigentes. Las detenciones y torturas de líderes de izquierda, así como la clausura de su prensa y locales partidarios, no se limitaron al comunismo,

sino que alcanzaron también al trotskismo, que se vio forzado a trabajar en la clandestinidad.

Pese a que el trotskismo como el comunismo criticaron al Estado Novo, ambos presentaron el retorno de Vargas al poder en los años cincuenta como un hecho positivo. El Partido Operario Revolucionario (POR) caracteriza el triunfo electoral de Vargas como una manifestación muy primitiva de antiimperialismo e independencia de las masas, bajo el argumento de que los trabajadores no votaban a Vargas como representante de la burguesía industrial, sino por sus promesas de mejoras salariales. De tal forma, el resultado de las elecciones sería progresista y representaría un avance en el desarrollo de la conciencia de clase del proletariado (Pereira Neto, 2005, p. 130).

El retorno al poder de Vargas ocurre en un contexto de limitaciones de la izquierda. Hasta 1980, el PCB solo pudo competir de forma abierta en las elecciones entre 1945 y 1947, fuera de este período, las restricciones para usar su nombre y hacer propaganda en forma libre habrían perjudicado sus resultados electorales (Monteiro, 2012; Brandão, 1997). Tras su retroceso electoral de 1950, el PCB, según la CIA, trató de salvar su imagen presentando la victoria de Vargas como un triunfo de su propia lucha antiimperialista (Central Intelligence Agency [CIA], 1950, p. 3).

En un nuevo giro, en la primera mitad de la década del cincuenta, la clandestinidad del PCB habría alentado su mayor radicalización y enfrentamiento con Vargas. El PCB lo acusa de entregar los recursos del país a Estados Unidos y advierte sobre la posibilidad de un nuevo autogolpe (de Oliveira, 2016 y Fereira, 2005). El histórico dirigente del PCB, Luis Carlos Prestes, aduce que él intentó infructuosamente modificar esta posición cuando comenzaron las presiones golpistas contra Vargas, de lo cual no hay pruebas concluyentes (Tavares, 2016). En 1954, en medio de dificultades económicas y presiones políticas, Vargas se suicida. Esto genera una reacción popular dirigida contra los sectores opositores, de la

que el PCB no escapa (Ferreira, 2005). Tras estos sucesos, el PCB realiza un nuevo giro y convoca a colaborar con los trabalhistas, posición que se cristaliza en su cuarto congreso y en su apoyo a la fórmula Kubitschek-Goulart en las elecciones de 1955.

Un largo desencuentro: entre el anticomunismo de Perón y el antiperonismo del Partido Comunista de Argentina

Perón, antes de ser presidente constitucional, llegó a acumular los cargos de vicepresidente, ministro de guerra y secretario de trabajo del gobierno de facto que rigió la Argentina entre junio de 1943 y junio de 1946. EL GOU, la logia militar que él dirigía y que había promovido el golpe de estado, bregaba por prolongar a largo plazo el gobierno de facto (Potash, 1985, pp.311-313 y 351). La oposición popular a este proyecto, el cambio del contexto internacional que lo hacía menos viable en la segunda posguerra, forzaron una salida democrática. Mientras que el movimiento queremista en Brasil fracasa, Perón logra mantener su liderazgo político durante esta transición. La misma resultó viable por el apoyo obrero que Perón consiguió en el curso de 1945 (Torre, 2011). El intento de desplazarlo y forzar al gobierno militar a entregar el poder a la Corte Suprema fracasa ante la movilización obrera del 17 de octubre, luego en las elecciones de febrero de 1946 lo consagran presidente.

Inicialmente, el Partido Comunista de la Argentina (PCA) caracteriza a Perón como nazi fascista, conceptualización que prima durante el gobierno militar y el proceso electoral. El hecho de que Perón construyera parte de su poder sobre la base de una muy fuerte represión al comunismo contribuyó a cimentar esa lectura (Kabat, 2017; Tcach, 2020). Al igual que el PCM, el PCA busca su participación dentro de un frente popular, pero a diferencia de su par mexicano, cree hallar ese espacio en la Unión Democrática (UD). Esta fue una coalición antiperonista que reunió algunos

partidos tradicionales, Unión Cívica Radical, Partido Demócrata Progresista, Partido Socialista y el PCA.

En un clima altamente polarizado, la campaña electoral terminó de establecer clivajes de clase. Mientras que la UD apelaba en forma abstracta a la libertad y la democracia, el peronismo defendía leyes obreras y un discurso nacionalista. El ingreso a la UD implicó para el PC alianzas incómodas, ya que esta contó con el patrocinio de la Unión Industrial Argentina y del embajador norteamericano Spruille Braden.

Tras el triunfo electoral de Perón, el PC revisó su postura y en el XI Congreso desarrollado en 1946 decidió apoyar lo positivo y criticar lo negativo. Sin embargo, señala Staltari, esta línea no resultó fácil de implementar, ya que entre la militancia predominó, por momentos, un clima antiperonista. En la búsqueda de entender cuáles fueron los motivos del fracaso, Staltari (Staltari, 2014) concluye que pudo deberse al giro del gobierno que, ante la crisis de 1949, revoca mejoras laborales concedidas previamente y reprime los principales movimientos huelguísticos en los que el PC participa activamente. Quizás la política de apoyar lo bueno y criticar lo negativo no fuera tan fácil de aplicar cuando el gobierno leía cualquier crítica como una expresión general de antiperonismo y la oposición buscaba amplificar los conflictos gremiales para agravar la crisis política. Las huelgas de 1949 reforzaron temores previos respecto a la influencia que el comunismo mantenía en el movimiento obrero y motivaron una mayor represión a este partido (Kabat, 2017; CIA, 1948a, p. 9; CIA 1948b; CIA, 1949a, CIA,1949b).

Finalmente, es el alineamiento internacional de Perón el que genera mayores tensiones. Las dificultades económicas obligaron al gobierno a cercarse a los Estados Unidos en busca de auxilio financiero. En ese contexto, el canciller argentino, con la venia del presidente, se compromete al envío de tropas a la Guerra de Corea. El PCA motoriza masivas manifestaciones contra estas medidas,

por lo que el gobierno da marcha atrás, pero, al mismo tiempo, redobla la represión al comunismo (Kabat, 2020; Badaloni, 2013). En sus tratos con Estados Unidos, el peronismo emplea como carta de negociación su capacidad de reprimir al comunismo, ya que en 1954 la CIA juzgaba favorable a los intereses norteamericanos la continuidad de Perón. Temía que, de producirse su desplazamiento, su sucesor fuera más nacionalista y que el comunismo creciera en el movimiento obrero (CIA, 1954). Sin embargo, cabe resaltar que el peronismo no declaró ilegal al PC, como sí lo hizo Vargas.

Pese a que el PCA denuncia las presiones golpistas en 1955, esto no cambia la política gubernamental. El médico rosarino y militante comunista, Juan Inganinella es detenido por la policía cuando estaba repartiendo volantes en defensa del gobierno contra un eventual golpe. Inganinella es torturado y desaparecido, y las movilizaciones por el esclarecimiento del caso jugaron un rol similar —aunque no tan inmediato— a la reacción del intento de asesinato de Carlos Lacerda en Brasil.

Después del golpe de septiembre de 1955, el PC intenta ganar las bases peronistas, trabajando de forma conjunta en la comúnmente denominada resistencia peronista. Finalmente, tras la prolongada proscripción del peronismo, cuando este puede volver a presentarse a elecciones en 1973, el PCA integrará el frente electoral que lo repone en el gobierno.

En cuanto al trotskismo, este no fue especialmente reprimido durante las primeras presidencias peronistas, en parte porque la policía lo dejaba actuar con la esperanza de que debilitara al comunismo (Kabat, 2017, p. 62). Esto incidió en una valoración más positiva del fenómeno peronista por parte de los trotskistas (Equipo de Prensa Obrera, 1983). Aun así, dicha corriente no participó en frentes electorales junto al peronismo, pero no pudo evitar, como tampoco lo hizo el comunismo, que grupos escindidos del mismo terminaran acercándose o hasta integrándose al peronismo, como sucedió con el sector liderado por Jorge Abelardo Ramos.

Debates teóricos

Las particularidades latinoamericanas según el PC y el trotskismo

La posición del PC se fundaba en la caracterización de los países latinoamericanos como semicolonias que necesitaban atravesar una revolución democrático-burguesa. En esta concepción de revolución por etapas, los sectores burgueses eran considerados aliados necesarios para abolir la dominación semifeudal de los grandes propietarios rurales, desarrollar la industria y confrontar con el imperialismo. Esta concepción etapista, más o menos matizada, ha fundamentado el apoyo por izquierda a otros movimientos o líderes políticos latinoamericanos. Solo cambia, en cada caso, qué sector es identificado como aliado: la coalición contra Juan Domingo Perón, encabezada por el embajador norteamericano Braden en 1945, Perón tres décadas más tarde, Batista en Cuba, y así sucesivamente. La incorporación bajo esta premisa a movimientos dirigidos por la burguesía es justificada bajo el precepto de que el comunismo debe ganar la dirección del frente en el proceso de lucha y no reclamarla como prerrequisito para su ingreso al mismo (Partido Comunista de Brasil, 1960).

El trotskismo también caracteriza a los países latinoamericanos como semicolonias con resabios feudales, pero rechaza la idea de una revolución en etapas propia de la IC. De todas formas, Trotsky, inicialmente plantea dudas respecto al funcionamiento de la Revolución permanente en América Latina. Aduce que su teoría de la revolución permanente habría sido pensada para los países industrializados y que tendría una dinámica particular en los países latinoamericanos. Aparentemente sus camaradas mexicanos no compartían esta distinción, lo que provocó discusiones entre ellos y la dupla Trotsky-Curtiss. Este último, en una charla con el fundador de su movimiento y otros camaradas, se queja:

> Ante todo, hay una incomprensión de la cuestión del salto por encima de las etapas. La literatura del movimiento revolucionario está redactada principalmente desde el punto de vista de los países industriales avanzados, y sólo comprendida a la luz de esos países. Así, por ejemplo, es como nuestros camaradas mexicanos comprenden esta cuestión de saltar por arriba las etapas. ¿Por qué en México no saltar las próximas etapas y llegar directamente a la de la revolución proletaria?
>
> No se ha hecho ningún esfuerzo por considerar al movimiento desde el punto de vista de la realización de las tareas democráticas. No se tiene la costumbre de pensarlas de esta manera y se dio origen así a múltiples malentendidos e incomprensiones. Por ejemplo, es un verdadero problema en México, las relaciones entre la burguesía liberal y nuestro movimiento, la IV Internacional. Cuando se trata de corregir a los camaradas mexicanos, estos plantean la revolución permanente como una abstracción y retoman su cantinela: 'El camarada Trotsky niega sus principios para México, porque quiere conservar su asilo'. No se expresa siempre así tan claramente, pero ese es el pensamiento de los camaradas (Trotsky, Curtiss y Larkin [1938] (2007).

A lo que Trotsky responde:

> (…) el esquematismo en la fórmula de la revolución permanente puede convertirse, y se convierte cada tanto, en extremadamente peligrosa para nuestro movimiento en América Latina.
>
> Que la historia pueda saltar etapas, es evidente. (…) El proletariado puede saltar la etapa de la democracia, pero nosotros no podemos saltar las etapas del desarrollo del proletariado.
>
> Creo que nuestros camaradas, en México y fuera de él, tratan de manera abstracta, en lo que concierne al proletariado, e incluso a

> la historia en general, de saltear, ya no con las masas por encima de ciertas etapas, sino por encima de la historia en general, y sobre todo por encima del desarrollo del proletariado (Trotsky, Curtiss y Larkin [1938] (2007).

De todas formas, deja abierta una posibilidad de que se salten etapas y que, en medio de luchas democráticas, el proletariado mexicano llegue al poder antes que en Estados Unidos —lo que en el contexto se entiende más como una crítica al rezago del movimiento en Estados Unidos que una esperanza real en las potencialidades mexicanas —.

El planteo central es que el proletariado no se ha desarrollado. Probablemente, esta caracterización obedezca al peso del campesinado y de la población indígena en la sociedad mexicana. Pero, en Rusia, al momento de la revolución bolchevique, el campesinado también superaba numéricamente a la clase obrera. Por otra parte, es probable que Trotsky y Curtiss no ponderaran adecuadamente la importancia del proletariado rural. En cambio, trotskistas locales destacaron su peso y señalaron las medidas tomadas, tanto por la iglesia como por el gobierno de Cárdenas, para separar a estos grupos del resto de la clase obrera (Fernández, [1939]1975, p. 342; Rivera, 1938).

La idea de que la teoría de la Revolución Permanente no se aplicaba en forma plena en América Latina no ganó terreno entre los trotskistas latinoamericanos y fue prácticamente desechada u olvidada. Pero, otras dos tesis del revolucionario ruso estructuraron el pensamiento trotskista latinoamericano y dieron fundamento a su práctica política. Por un lado, está la desestimación de las revoluciones de independencia y otros procesos políticos posteriores, como la revolución mexicana, en tanto revoluciones burguesas triunfantes. Por otro lado, la prominencia otorgada a la lucha contra la burocracia sindical señalada como principal tarea revolucionaria.

El trotskismo considera que la región no atravesó un proceso de revoluciones democrático-burguesas y que, por lo tanto, era necesario impulsar consignas democráticas, concebidas como consignas transicionales capaces de promover un avance de la conciencia y la lucha socialista. En tanto que el latifundio es identificado como un síntoma de una estructura semi feudal, la reforma agraria aparece como una demanda central, junto a otros problemas concebidos como cuestiones nacionales irresueltas, tal como la cuestión indígena o reivindicaciones anticoloniales.

Además, en la medida en que el trotskismo asume que el capitalismo en su fase monopolista no puede hacer mayores concesiones a las masas, reivindicaciones obreras corporativas se consideran demandas transicionales. Puesto que el capitalismo monopolista no podría dar una respuesta a esos reclamos, su persecución tendría potencialidades revolucionarias (Trotsky, [1938] 2003). El problema es que esas demandas resultan demasiado parecidas a las que los propios líderes bonapartistas esgrimen y, por lo tanto, poco efectivas para enfrentarlos. Además, estas demandas democráticas son pensadas como reclamos a los sindicatos y no al gobierno:

> (…) nosotros comenzamos en México con consignas como independencia frente al Estado, democracia obrera, libre discusión, etc. (…). Sólo se trata de una etapa que puede darnos la posibilidad de reemplazar a las direcciones actuales de los sindicatos por una dirección revolucionaria (Trotsky, Curtiss y Larkin [1938] (2007).

Cuando grupos disidentes impulsan campañas contra la inflación responsabilizando al gobierno, Trotsky plantea que estas son tareas menores, en relación a la lucha contra la burocracia sindical:

> (…) en México más que en cualquier otro lado, la lucha contra la burguesía y su gobierno consiste ante todo en *liberar* a *los sindicatos de su dependencia respecto* al *gobierno.* Formalmente, en los sindicatos

> mexicanos está todo el proletariado. La esencia del marxismo consiste en proporcionar una dirección a la lucha de clases del proletariado. Pero ésta exige su independencia de la burguesía. En consecuencia, la lucha de clases en México tiene que estar orientada a ganar la independencia de los sindicatos del estado burgués. Esto exige de los marxistas una *concentración de todas sus fuerzas contra los stalinistas y toledanistas.* Todo lo demás son bagatelas, charlas, intrigas, traición pequeñoburguesa y pesimismo. Y Galicia no es ningún principiante en esta clase de traiciones y pesimismos (Trotsky, [1938] 2007b).

Trotsky introduce una mediación innecesaria: en vez de enfrentar al gobierno burgués, se debe luchar contra las direcciones sindicales cooptadas por dicho gobierno. De este fragmento se desprende que, para Trotsky, combatir las medidas antiobreras del gobierno era pequeño burgués, mientras que batallar contra las posiciones comunistas en los sindicatos era revolucionario.

Al mismo tiempo, la lucha principal se daba en el terreno sindical. Pero, ¿cómo explicarles a los obreros que sus organizaciones no debían subordinarse a Cárdenas sin criticar a Cárdenas? En términos más generales, ¿cómo enfrentar a las burocracias sindicales por someterse a los gobiernos populistas, sin cuestionar a esos gobiernos?

La mayor parte del trotskismo latinoamericano siguió fielmente la indicación de Trotsky de concentrar sus esfuerzos en la disputa gremial. La demanda de democracia sindical apunta contra la burocracia obrera, uno de los sostenes de los gobiernos populistas. Pero, sin un programa radicalmente diferente, las consignas transicionales no se distinguen demasiado de las reformistas, la oposición de izquierda corre el riesgo de ser vista solo como una variante más democrática de los bonapartismos a los que se les realizan objeciones de forma más que de contenido. A su vez, el predominio de la lucha gremial no solo descuida la lucha política, sino también

la disputa ideológica. No se interviene en ese campo a la espera de que el propio proceso de lucha haga avanzar la conciencia, lo que puede considerarse una forma de espontaneísmo (Kabat, Castillo y Altamira, 2015, pp. 18-19). Ese abandono de la lucha ideológica explica, en gran parte, las dificultades que el trotskismo enfrenta a la hora de transformarse en una corriente hegemónica.

La redefinición del bonapartismo en clave latinoamericana

El trotskismo le reprocha al PCM haber señalado a Cárdenas como fascista en un inicio, para luego seguirlo sin desarrollar una posición independiente (Fernández, [1939] 1975, p. 353). Trotsky caracteriza a Cárdenas como bonapartista, concepto tomado del análisis que realiza Marx en el *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (Marx [1852] 2023). El concepto, desarrollado luego por otros marxistas, desde Engels hasta Poulantzas examina el ascenso al poder de esta figura en función de las clases enfrentadas y su relación con el Estado, en un contexto de avance del proletariado que no es capaz aún de una revolución socialista. Algunos de los problemas que esta noción permite abordar son el presidencialismo, la democracia como régimen burgués de dominación y la autonomía relativa del Estado y sus dirigentes respecto de la burguesía, a cuyos intereses de largo plazo sirve en última instancia (Engels [1870] 2003; Poulantzas, 1980 y 1998).

Para Trotsky, la caracterización de Cárdenas como bonapartista no depende de la relación entre las clases sociales dentro de México, sino del rol del gobierno respecto a las alianzas políticas internas, por un lado, y el imperialismo, por otro. Solo en función de esta ecuación, la burguesía nacional convoca a la clase obrera como apoyo en su lucha anticapitalista (Trotsky, Curtiss y Larkin [1938] (2007).

En Argentina, Silvio Frondizi recupera esta concepción del bonapartismo. Durante la segunda posguerra había menguado

la influencia inglesa en el país, mientras la norteamericana no se había asentado. En ese contexto, según Frondizi, el gobierno peronista actuaría como un bonapartismo internacional, que triangula entre ambas potencias. Esta concepción puede leerse como una traslación al caso argentino de los postulados de Trotsky para México y, al mismo tiempo, como una traducción a la terminología marxista de un concepto que el propio peronismo había elaborado para describir su política internacional, la tercera posición.

Milciades Peña sostiene que Perón actúa como árbitro entre los sectores más plebeyos del movimiento y la derecha, representada por el ejército y la iglesia. En la ecuación no aparece la burguesía que Peña sitúa en la oposición al peronismo. Esto le impide ver cómo los propios clivajes de clase atraviesan instituciones como la iglesia o el ejército. Este último aspecto fue especialmente estudiado por Jorge Abelardo Ramos, quien también emplea la noción de bonapartismo (Ramos, 1959). Otro aspecto descuidado es cómo el régimen, además de cooptar a ciertos sectores empresariales, crea una burguesía adicta.[1] Es así como Peña, quien realiza un análisis teórico del fenómeno bonapartista en términos de clases, mantiene un grado de superficialidad al no identificarlas en la estructura social ni en la dinámica política.

1 Si bien la Unión Industrial Argentina (UIA) fue intervenida por el gobierno peronista, las distintas cámaras empresariales que nucleaban a los grupos de industriales por sector mantuvieron su libre funcionamiento y buenas relaciones con el gobierno (Jáuregui, 2005; Kabat, 2017). También se crea una central empresaria alternativa a la UIA, adicta al peronismo la Confederación General Empresaria (CGE). Algunos de los empresarios más prominentes del período, como Jorge Antonio, surgen del seno del gobierno peronista. Este fenómeno, corriente en experiencias similares, ha recibido diferentes nombres. Campa acuña el concepto de "burguesía burocrática" para el período Cardenista (Campa, [1972] 1975, p. 175), en tanto que el mote de "boliburguesía" fue popularizado para el caso del chavismo.

En Brasil predominó una lectura más clásica de la noción de bonapartismo, que mantiene vigencia y da lugar a importantes debates (Demier, 2014]; Singer, 2012; Boito Jr., 2013; Rago Filho, 2004). En cambio, en la Argentina, salvo excepciones, la noción de bonapartismo fue progresivamente abandonada. Un autor determinante en esa mudanza es Ernesto Laclau. Cuando Laclau aún adscribía al marxismo, usaba en forma simultánea los conceptos de bonapartismo y populismo para referirse al varguismo y al peronismo. Para Laclau, en su etapa marxista, el populismo articula los elementos populares democráticos como opción antagónica a la ideología del bloque dominante. Este antagonismo no es considerado necesariamente revolucionario. Por ello, Laclau diferencia entre, por un lado, el populismo que, por su base de clase, intenta extremar el antagonismo de las demandas populares democráticas frente al bloque de poder; es decir, un populismo socialista que busca la eliminación del Estado. Y, por otro, el populismo de clases, cuyo enfrentamiento con el bloque de poder no es tan radical, y, por tanto, intenta contener el enfrentamiento dentro de ciertos límites.[2] Esta tentativa de neutralizar el antagonismo puede asumir diversas formas: el fascismo y el bonapartismo. Mientras que el fascismo posee una ideología homogeneizante, los regímenes bonapartistas neutralizan el antagonismo de las demandas populares al permitir la subsistencia de proyectos antagónicos y al afirmar el rol del Estado como mediador entre ellos (Laclau, 1978, pp. 230-232).

Tanto los partidos comunistas como el trotskismo evaluaron más los logros y falencias del peronismo y el varguismo por la magnitud y consecuencia de su enfrentamiento con las potencias extranjeras que por su rol en la política interna. En la medida que la izquierda apoyaba a cualquier gobierno que enfrentara amenazas

2 Esta diferenciación desaparecerá en escritos posteriores. Para un examen de la evolución del pensamiento de Laclau sobre este tema, ver Kabat y Egan (2017) y Kabat (2013).

imperialistas, los bonapartismos usaron tales amenazas —reales o ficticias— como mecanismo de extorsión para reclamar apoyo o solidaridad.

En esta trampa caen, por ejemplo, el PCB y el trotskismo brasileño cuando Janio Quadros renuncia a la presidencia, aludiendo a falsas presiones extranjeras como mecanismo de suscitar apoyo popular. Ambas corrientes lo apoyan. En cambio, una nueva organización, Organização Revolucionária Marxista – Política Operária (ORM-PO o POLOP) desestima una tentativa de golpe contra Janio Quadros y, por el contrario, considera que él procuró un autogolpe, pero que la burguesía brasilera todavía no se había decidido a apoyar a una dictadura abierta. Como veremos en los próximos acápites, POLOP es una de las organizaciones que desafían los prejuicios comunistas y trotskistas sobre la realidad latinoamericana.

Heterodoxos, disidentes y construcciones políticas alternativas

José Revueltas a inicios de los sesenta sistematizó una serie de críticas a la política del PCM, entre las cuales cuestionó que el partido delegara a la burguesía la dirección ideológica. En un proceso de fetichización, la burguesía presentaría la etapa de revolución democrático-burguesa como una revolución que expresa los intereses de todo el pueblo. El PCM, en vez de cuestionarla, alimenta esta visión del estado mexicano como "revolución hecha gobierno", lo que anula la lucha de clases (Revueltas, 1987, pp. 90-91). Aunque todavía preso de la concepción etapista del PC, Revueltas comprende el proceso de expropiación de la izquierda por los bonapartismos latinoamericanos. Según Revueltas, el no poder luchar por el socialismo de la clase obrera se transforma en el poder de la burguesía que presenta su política "obrerista" como "verdadero socialismo" (Revueltas, 1987, p. 182).

A su vez, algunos planteos de Revueltas lo diferencian de la lectura de Trotsky. Por ejemplo, Trotsky expresa que "el Frente Popular no tiene en América Latina un carácter tan reaccionario como en Francia o en España" (Trotsky, Curtiss y Larkin [1938] (2007), sugiriendo que, si el frente popular se dirige contra el imperialismo es progresivo. José Revueltas examinó en detalle el problema y llegó a la conclusión opuesta de aquella a la que arribara Trotsky. Para el dirigente mexicano, en América Latina los regímenes presidencialistas anulan la posibilidad de gobiernos de coalición. En las elecciones generales no hay posibilidades de ganar una porción del poder, se juega todo o nada, lo que refuerza la tentación populista. Como en las elecciones el que gana controla todos los recursos, la misma burguesía construye el frente popular para asegurarse los aliados y votos que le permitan ganar las elecciones. Eso no vuelve a los frentes populares locales en América Latina más progresistas, sino tan solo más frecuentes (Revueltas, 1975, pp. 189-190).[3]

En Brasil, POLOP tenía una caracterización del país diferente a la del PC y del trotskismo y una mirada crítica de la experiencia varguista.

> El PTB, creado por Getúlio Vargas, nunca fue más que un instrumento de la burguesía para dominar y proteger al proletariado e impedir que se convirtiera en una clase independiente (...) Getúlio Vargas crea condiciones favorables para la acumulación capitalista. Una vez que el proletariado es pacificado mediante la represión y la mistificación, los salarios se congelan durante mucho tiempo. Al mismo tiempo, se inicia un proceso inflacionario, aún controla-

3 En Brasil, POLOP, organización de la que hablaremos más adelante, también asocia el presidencialismo con bonapartismo. En Brasil en un plebiscito de 1963 se dirimió entre parlamentarismo y el presidencialismo. POLOP interpretó el triunfo del último como prueba de la preferencia burguesa por el bonapartismo. (Lineker, 2023, p. 18)

> do, pero latente, que será uno de los recursos de la acumulación capitalista primitiva (POLOP ORM-Política Operária [1968] 2010, p. 80).

POLOP consideraba que no había tenido lugar una revolución burguesa en Brasil porque el país nunca había sido feudal, sino que habría estado integrado desde el principio al capitalismo. POLOP no confunde el tamaño de las propiedades rurales con su naturaleza social, sino que considera a los latifundios brasileros capitalistas y añade que, por su grado de capitalización, ya ofrecen las condiciones para su socialización en "grandes unidades productivas". Solo donde el desarrollo de las fuerzas productivas fuera insuficiente para adoptar tal medida se optaría por la posesión de la tierra por parte de campesinos que la trabajaran cooperativamente, aunque la propiedad de la tierra en ambos casos sería estatal (POLOP ORM-Política Operária, [fecha probable 1970] 2009, pp. 2 y 14). De esta manera, POLOP abandona la demanda de reforma agraria parcelaria que compartían el trotskismo y el comunismo.

Con argumentos distintos a los de POLOP, Caio Prado Júnior, historiador del PCB, que mantuvo posiciones heterodoxas dentro del mismo, llegaba a conclusiones similares en relación a la estructura rural brasileña. Así, cuestiona desde temprano el etapismo del PCB (Martins-Fontes, 2024, p. 144) y la dualidad entre revolución democrático burguesa y revolución socialista, por lo que plantea la necesidad de pensar a partir de las particularidades locales. En *La revolución brasileña*, su libro de 1966, critica al PCB por su apoyo al gobierno de Kubitschek. Considera que las consignas de reforma agraria y reparto de la tierra que el PCB impulsaba no surgen del estudio de la realidad brasileña, que no era feudal, sino que el PCB hacía una traslación mecánica de la experiencia rusa. Caio Prado Jr. señala que, si Brasil fuese feudal, el centro neurálgico del proceso revolucionario sería la demanda de tierras por parte de campesinos, pero esta demanda no se constataba en el agro brasi-

lero. A su juicio, la población explotada en el medio rural brasileño no era campesina, sino obrera, en su mayoría trabajaba en grandes explotaciones de caña de azúcar, café, cacao, algodón. Estos trabajadores rurales no demandaban parcelas de tierra, sino mejores condiciones laborales (Prado Júnior, [1966] 2000, p. 46).

En un texto publicado originalmente en 1989, José Chasin, quien también pasó por una militancia en el PCB, presenta reminiscencias del análisis de Caio Prado Jr. Señala los límites de la reforma agraria parcelaria y propone, en cambio, una reforma agraria desde la perspectiva del trabajo con diversas soluciones de acuerdo a las realidades locales y productivas, que tuviera como ejes centrales garantizar adecuadas condiciones laborales, mecanización y maximización del uso de la tecnología. Pensaba, además, en un eventual desarrollo de la propiedad social de la tierra. Chasin desdeña las críticas superficiales y politicistas a Vargas. A su juicio, el politicismo recorta solo los elementos superficiales de la política, sus formas, examinadas bajo el concepto de populismo, desconectándolas de los procesos económicos e ideológicos. Este pensamiento ignora, según Chasin, que las características del bonapartismo brasileño estarían dadas por su estructura económica, que él describe como un capitalismo atrófico. La superación de los bonapartismos requiere de un programa propio, por parte de la clase obrera. Con esa perspectiva, Chasin propone una doble transición, en la cual se enmarcan las medidas comentadas para el sector agrario (Chasin, 2000, pp. 283-285).

En la Argentina aparecen organizaciones que presentan algunos puntos de contacto con las ideas de José Revueltas, POLOP y de los pensadores heterodoxos del PCB. La ruptura de la agrupación Movimiento de Liberación Nacional —MLN— formada por jóvenes universitarios desencantados con el desarrollismo se produce en medio de intensos debates teóricos. Ismael Viñas plantea que el programa del MLN había sido errado a causa de la falta de estudio de la realidad local y propone la disolución de la organización.

Tras la insurrección conocida como el Cordobazo, Viñas junto con otros compañeros escribe *Hegemonía proletaria en la revolución* (Viñas et al. 1969). Como plantea Lissandrello, este texto defiende la caracterización de la Argentina como un país capitalista plenamente desarrollado, sin tareas democráticas o burguesas pendientes. Esta conclusión surge, en gran medida, del estudio del agro que hace Viñas, el cual le permite refutar la tesis de que los latifundios eran resabios feudales que debían ser eliminados mediante una revolución democrático burguesa y una reforma agraria. En el texto, indica que, aun cuando este problema existiera en alguna región del país, el campesinado propiamente dicho representa una ínfima minoría. De tal modo, si hubiera alguna tarea burguesa pendiente, su forma de resolución debía ser proletaria. Por eso, en vez de la distribución parcelaria de la tierra, proponía su colectivización. El documento también cuestiona el etapismo comunista y rechaza recetas revolucionarias válidas para cualquier tiempo y espacio (Lissandrello, 2021, pp. 499-503).

Posiciones solidarias a las de Ismael Viñas asume El Obrero, otro desprendimiento del MLN, que, al fusionarse con organizaciones menores, conforma la Organización Comunista Poder Obrero-OCPO. El Obrero afirma que la Argentina no es una semi colonia, que en la medida que el país goza de autodeterminación nacional, es decir que cuenta con un estado nacional burgués constituido, la principal tarea revolucionaria de la burguesía ya está cumplida. De esto se desprendía que en el país no existía ninguna revolución nacional que realizar, sino que debía encararse la revolución socialista (Lissandrello, 2021, pp. 138-139 y Costilla, 2019, p. 162). Por esto, El Obrero, y luego OCPO, enfrentan al peronismo, incluso a sus corrientes de izquierda y plantean la necesidad de una disputa ideológica con el peronismo. Esta permitiría desarrollar entre los obreros una conciencia revolucionaria (Costilla, 2019, p. 166 y Lissandrello, 2011, p. 142).

Reflexiones finales

Cuando el PC se opone a Vargas o a Perón, estos gobiernos presentan esta decisión como un error histórico del cual la izquierda no se recuperaría jamás. Pero en México, donde hubo un completo y absoluto apoyo del PCM a Cárdenas, la influencia del PC también declinó. Durante el gobierno de Cárdenas el PCM perdió el contacto directo con las masas, disminuyó su número de afiliados dejando de ser una amenaza política (Schmidt, 1965, pp. VI y 33).

El apoyo explícito o implícito de la izquierda hacia gobiernos bonapartistas facilita su expropiación política. El populismo se legitima ante la sociedad como expresión de las corrientes de izquierda y restringe el marco en el que estas pueden actuar. Tanto el PC como el trotskismo esperan una radicalización de las masas a lo largo del proceso, pero ocurre el fenómeno inverso: las limitaciones que se imponen a la clase obrera, la pérdida de la independencia ideológica y política la debilitan, mientras que la burguesía se fortalece y puede recortar las concesiones realizadas en momentos de mayor crisis política.

En el seno de la izquierda, en un primer momento, la idea de que debe priorizarse la lucha nacional por sobre la lucha de clases y, por ello, apoyar a los bonapartismos locales, es impulsada por las autoridades partidarias en el plano internacional. La IC impone su política de frente popular con Cárdenas sobre la intención inicial de los militantes locales. Del mismo modo, la visión de Curtiss y Trotsky prevalece sobre la de Galicia y Diego Rivera,[4] entre otros. Es decir, inicialmente los cuadros locales estaban menos dispuestos a postergar intereses clasistas en función de la lucha con-

4 Mientras Trotsky ve en la cuestión indígena una cuestión nacional irresuelta, Diego Rivera proclama la necesidad de una política proletaria y denuncia que el nacionalismo indígena fue promovido por la iglesia como política contra revolucionaria (Rivera, 1938, p. 26).

tra la burguesía extranjera que los líderes internacionales. Con el tiempo, la posición oficial de estos partidos se cristalizó y solo en momentos de crisis hubo rupturas o pensadores disidentes, como ocurrió en los sesenta.

Ni el PC ni el trotskismo construyeron su política fundada en un estudio sistemático de la realidad local. Ninguna de estas corrientes confrontó con los gobiernos bonapartistas. El comunismo busca una radicalización gradual de esta experiencia política, que se daría por una proyectada mejora en las relaciones de fuerza. El trotskismo privilegia la confrontación con la burocracia sindical. No disputa ideológicamente con los bonapartismos y plantea, en cambio, consignas transicionales a la espera de que, en el proceso de lucha, la conciencia se desarrolle. Esto, en vez de fortalecer a la izquierda, la debilita, especialmente en el ámbito ideológico, oportunamente señalado por José Revueltas. A su vez, en la medida en que estos partidos pierden peso, aumenta la tentación de plegarse a los gobiernos bonapartistas con la expectativa de ganar fuerzas de su triunfo.

Las organizaciones e intelectuales que tuvieron mayor capacidad de resistir esta tentación populista habían desarrollado estudios sobre la realidad local que les permitieron orientarse y desarrollar un programa propio, aunque este alcanzara solo un estado embrionario. Un esbozo de ese programa se expresa en propuestas concretas en torno al agro.

La mayoría de estas organizaciones e intelectuales orgánicos que rompen con los preceptos de la Tercera y Cuarta Internacional, pese a importantes diferencias, coinciden en que no debe cumplirse primero una revolución democrática burguesa antes de una revolución socialista. Quienes rompen con esta concepción lo hacen tras recorrer distintos caminos. Algunos afirman que la revolución democrático-burguesa ya se ha completado, mientras otros niegan su necesidad, en función de la ausencia original de feudalismo en la región. También desconocen o minimizan la im-

portancia de tareas burguesas pendientes, las cuales, en última instancia deberían ser resueltas de modo proletario y no burgués. De tal forma, la transformación de la estructura agraria no se resolvería a modo burgués, mediante el reparto de tierras entre pequeños propietarios individuales, sino a modo proletario. Como hemos visto, para Viñas y el OCPO esto implica la colectivización, mientras que, sin descartar esta medida, Chasin y Prado Júnior enfatizan el cumplimiento en el sector agrario de leyes laborales y la mejora sustantiva de condiciones de trabajo.

Todos estos autores reclaman el estudio de las condiciones locales y el rechazo de recetas universales. En la difícil coyuntura, signada por períodos de cárcel o exilio en medio de dictaduras militares, presentan diversos grados de avance en la construcción programática. La disolución de algunas de estas organizaciones en medio de la represión influyó en que no hayan tenido continuadores directos. Algunos de estos referentes tienen seguidores en el plano intelectual, pero no en el terreno político partidario. Ni OCPO ni otros grupos emergentes de la crisis del MLN sobrevivieron a la dictadura argentina. POLOP, ya golpeada por la dictadura, se disolvió tras incorporarse al Partido de los Trabajadores (PT). Hay grupos intelectuales que se referencian con la obra de Chasin y Prado Jr., pero no constituyen agrupaciones con una praxis política determinada.[5]

Hoy en nuestra región, la crisis de los gobiernos bonapartistas nos enfrenta una vez más a estos viejos dilemas: ¿cómo construir proyectos políticos enraizados en la realidad local capaces de presentarse como alternativas de poder? Espero que recuperar la trayectoria intelectual de quienes intentaron en el pasado esta misma tarea nos permita enfrentar mejor hoy este desafío.

5 Es el caso de la revista *Verinotio*, en relación a la figura de Chasin.

Bibliografía

Anguiano, Arturo (1978). *El estado y la política obrera del cardenismo*. México: Era.

Badaloni, Laura (2013). Control, memoria y olvido: "Marcha de la Paz" y huelga ferroviaria durante el primer gobierno peronista en *Historia política*, Buenos Aires, 2013. https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/15345/CONICET_Digital_Nro.18621.pdf?sequence=1.

Boito Jr., Armando (2013). O lulismo é um tipo de bonapartismo? Uma crítica às teses de André Singer. *Crítica Marxista* 37, 171–181.

Brandão, Gildo (1997). A ilegalidade mata: o partido comunista e o sistema partidario (1945/64). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, (33), 23-34.

Brandão, Gildo (1997). A ilegalidade mata: o partido comunista e o sistema partidario (1945/64). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 33, 23-34.

Bureau Político del Partido Comunista de Brasil (1938), *União nacional pela democracia e pela paz!*, Rio de Janeiro, 28 de marzo.

Campa, Valentín. [1972](1975). Entrevista a Valentín Campa, 5 de agosto, en Pacheco Méndez, Guadalupe, Anguiano, Arturo y Vizcaíno, Rogelio (1975). *Cárdenas y la izquierda mexicana*, México: Juan Pablos, 75-128.

Carr, Barry y Tappan, Martha (1989). El Partido Comunista y la movilización agraria en la Laguna, 1920-1940: ¿una alianza obrero-campesina? *Revista Mexicana de Sociología*, *51*(2), 115-149.

Chasin José (2000). *A Miséria brasileira. 1964-1994: do golpe militar a crise social*. San Pablo: Ad hominem.

CIA (1948a). Possible Reorganization of Argentine Cabinet, *Information Report*, 20 agosto.

CIA (1948b), Argentine Police Intensify Investigations of Com-

munist Party. *Information Report*, 26 de agosto.
CIA (1949a). Organization of anticommunist Action Committee. *Information report*, 23 de marzo.
CIA (1949b) The current situation in Argentina. *Weekly contributions*, 27 de septiembre.
CIA (1950), *Working Paper on Latinamerica*. 28 de diciembre.
Comité Central del PCM [1937] (1975). Unidad a toda costa, en Pacheco Méndez, Anguiano y Vizcaíno, *op. cit.*, 297-308.
Costilla, Ana (2019). Enemigos y compañeros: Peronismo e izquierda peronista según El Obrero y la Organización Comunista Poder Obrero (1969-1975). *Theomai* (39), 159- 185.
De Oliveira, Eder (2016). Metamorfoses políticas na esquerda brasileira: do IV Congresso (1954) à Nova Política (1958) do PCB. *Faces da História*, *3*(1), 159-181.
Delegación del PCM al VII Congreso de la IC [1935] 1975. El frente popular. Carta al CC del PCM, en Pacheco Méndez, Anguiano y Vizcaíno Anguiano, *op. cit.*, 271-296.
Demier, Felipe (2014). *O longo bonapartismo brasileiro (1930-1964)*. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda.
Engels, Federico [1870] (2003). Prefacio a *La guerra campesina en Alemania Prefacio a la segunda edición de 1870 https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1874-pgca.htm*
Equipo de Prensa Obrera (1983). *El Partido Obrero y el peronismo*, Buenos Aires: Ediciones Prensa Obrera.
Fernández, Octavio [1939] (1975). Proyecto de tesis sobre México, en A. Anguiano et. al. *op. cit.*, 341-354.
Ferreira, Jorge (2005). O imaginário trabalhista: getulismo, PTB e cultura política popular 1945-- 1964. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
Fontes, Yuri (2024). "Caio Prado e a questão nacional: contribuições à historiografia e à filosofia contemporânea". Assunção, V. et al. (organizadores). *Pensando o Brasil: bases teóricas para a análise da miséria brasileira*. San Pablo: Editora Nojosa,

2024, 131-162.
Gall, Olivia (2012). *Trotsky en México y la vida política en tiempos de Lázaro Cárdenas (1937-1940)*. México: Editorial Ítaca.
Jáuregui, Anibal (2005). ¿Industria sustitutiva o sustitución de industriales? Los empresarios argentinos y el peronismo (1945-1955). *Revista de Sociología e Política*, 139-151.
Jiménez Martínez, Alejandro (2007). El discurso de los comunistas mexicanos en torno a la historia nacional durante el sexenio cardenista. *Secuencia*, 69 (3), 85-114.
Kabat, Marina (2013). "En el nombre del pueblo: Populismo, socialismo y peronismo en la obra de Ernesto Laclau". *Razón y revolución: teoría, historia, política*, (26), 9-30.
Kabat, Marina (2017). *Perónleaks. Una relectura del peronismo en base a sus documentos secretos, 1943-1955.* Buenos Aires: Ediciones RyR.
Kabat, Marina y Egan, Julia (2017). La clase mutilada: Un debate con las visiones reduccionistas de la clase obrera y su concepción de los movimientos de masas. Theomai, 35, 86-104 Microsoft Word - 5. Kabat-Egan pa PDF.docx
Kabat, Marina, Castillo, José y Altamira, Jorge (2015). El FIT y las lecciones de Rosa Luxemburgo. Debate con José Castillo y Jorge Altamira. *El Aromo*, 88, pp. 18 y 19. El FIT y las lecciones de Rosa Luxemburgo – Debate con José Castillo y Jorge Altamira - Vía Socialista - RyR
Kabat, Marina (2020). La Marcha de la paz y la reacción represiva del gobierno peronista frente a la campaña comunista contra el envío de tropas argentinas a Corea. *Cuadernos de Marte*, 0(19), 373-403. https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/cuadernosdemarte/article/view/6287
Laclau, Ernesto [1978] (1980). *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, México: Siglo XXI.
Lineker, Norberto (2023). A crise da dominação burguesa no Brasil: como a Polop interpretou os governos Jânio Quadros e João

Goulart (1961-1964). *Latitude, 17 (2), 1-25.*

Lissandrello, Guido (2011). La izquierda y el movimiento obrero. La experiencia de 'El Obrero' en Córdoba (1970-1973). *Razón y Revolución*, (21), pp. 133-146.

Lissandrello, Guido (2021). *A desalambrar: Izquierda y cuestión agraria en la Argentina de los 70*. Buenos Aires: Ediciones RyR.

Marx, Karl (2023) [1852]. El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, Buenos Aires: Siglo XXI.

Monteiro, Claudia (2012). A campanha eleitoral comunista no contexto da legalidade do PCB (1945-1947). *OPSIS*, *12*(2), 91-105.

Mota Filho, Guillermo (2009) O brasil do estado Novobrasil do Estado Novo: Matrizes político-ideológicas, en Coelho Prado, Ligia (coord.) *Vargas & Perón. Aproximações e perspectivas, San Pablo, Fundação Memorial de América Latina*, 195-216.

Motta, Rodrigo (2002). A "Intentona Comunista" ou a construção de uma legenda negra. *Tempo*, (13), 189-207.

Olivares, Mario (2014). El último integrante de la guardia mexicana de Trotsky, Carlos Fernández. *Veredas. Revista del Pensamiento Sociológico*, número especial, 173-197.

Pacheco Méndez, Guadalupe, Anguiano, Arturo y Vizcaíno, Rogelio (1975). *Cárdenas y la izquierda mexicana*, México: Juan Pablos.

Partido Comunista de Brasil (1960). *Resolução política do V Congresso Nacional do Partido Comunista do Brasil (PCB)*, septiembre. https://www.marxists.org/portugues/tematica/1960/09/congresso.htm

Pereira Neto, Murilo (2005). Idéias políticas e organizaçâo partidária do POR (1952-1964). *Cadernos AEL*, 12 (22)125-159.

POLOP ORM-Política Operária [1968] (2010). *Curso básico / Polop*, Salvador: Centro de Estudos Victor Meyer.

POLOP ORM-Política Operária [fecha probable 1970] (2009). *Programa socialista para o Brasil*. 2009, Centro de Estudos Victor Meyer https://centrovictormeyer.org.br/wp-content/uploads/2014/01/Programa-Socialista-para-o-Brasil.pdf

Potash, Robert (1985). *El Ejército y la política en la Argentina. De Yrigoyen a Perón, 1928-1945*, Tomo I, Buenos Aires: Hyspamérica,

Poulantzas, Nicos (1980). *Estado, poder y socialismo*, Madrid: Siglo XXI.

Poulantzas, Nicos (1998) *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Madrid.

Prado Júnior, Caio [1966] (2000). A revolução brasileira, en Prado Júnior, Caio y Fernandes, Florestan *Clássicos sobre a revolução brasileira*. San Pablo: Expressão popular.

Rago Filho, Antonio (2004). O ardil do politicismo: do bonapartismo à institucionalização da autocracia burguesa. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História* 29.01.

Ramos, Jorge (1959) Historia política del ejército argentino. Buenos Aires: Peña Lillo.

Revueltas, José (1987) *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. México: Era.

Revueltas, José (1975). Conversación con José Revueltas, en Pacheco Méndez, Anguiano y Vizcaíno, *op. cit.*, pp. 181-238.

Rivera, Diego (1938). La lucha de clases y el problema indígena, *Clave,* (2), 17-29.

Sartório, Lucia y de Assunção, Vania (2008). A trajetória de J. Chasin. *Verinotio–Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, (9), 78-78.

Schmidt, Karl (1965). *Communism in México. A study*. Austen: University Texas Press.

Singer, André (2012). *Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador*. San Pablo: Companhia das Letras.

Staltari, Silvana (2014). El Partido Comunista frente al peronismo: estrategia y tácticas políticas, 1945-1955. *Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda*, (5), 11-30.

Tavares, Rodrigo (2016). O humor contra Vargas: desenhos comunistas do período da campanha eleitoral ao suicídio (1950-

1954). *Revista Tempo e Argumento*, *8*(18), 68-101.

Tcach, César (2020). La represión al Partido Comunista en los orígenes del peronismo. Una mirada desde Córdoba. *Ayer*, (118), 165-196.

Torre, Juan Carlos (2011). *La vieja guardia sindical y Perón: sobre los orígenes del peronismo*. Buenos Aires: Ediciones RyR.

Trotsky, León (1938). Entrevista Trotsky, Fossa*, Clave,* 2, noviembre, 57-63.

Trotsky, León [1937] (2007). "Ruptura con la sección mexicana. Carta a Diego Rivera", 12 de junio en L. Trotsky. *Escritos latinoamericanos.* Buenos Aires: CEIP. *https://ceip.org.ar/Ruptura-con-la-seccion-mexicana-1*

Trotsky, León [1938] (2003). *Programa de transición. La agonía del capitalismo y las tareas de la IV internacional*. Marxists Internet Archive https://www.marxists.org/espanol/trotsky/1938/prog-trans.htm

Trotsky, León [1938] (2007). México y el imperialismo británico, en Trotsky, León *Escritos…*, *op. cit.* https://ceip.org.ar/Mexico-y-el-imperialismo-britanico-1

Trotsky, León [1938] (2007a). Por la reorganización de la sección mexicana, en L. Trotsky, *Escritos…, op. cit. https://ceip.org.ar/Por-la-reorganizacion-de-la-seccion-mexicana-1*

Trotsky, León [1938] (2007b). Problemas de la sección mexicana. Carta a Cannon*,* 15 de abril en Trotsky, León *Escritos…, op. cit. https://ceip.org.ar/Problemas-de-la*

Trotsky, León, Charles Curtiss y Larkin, Sol [1938] (2007). Discusión sobre América Latina, en Trotsky, León *Escritos latinoamericanos. Buenos Aires: CEIP* https://ceip.org.ar/Discusion-sobre-America-Latina-1

Velasco, Miguel (1975). "Entrevista a Miguel Velasco", en Pacheco Méndez, Anguiano y Vizcaíno, *op. cit., 129-180.*

Viñas, Ismael et al. (1969): "Hegemonía proletaria en la revolución". *Cuadernos de polémica*, n. 1, noviembre.

¿Desde el Estado, contra el Estado o a pesar del Estado? El debate estratégico a inicios del siglo XXI en Latinoamérica

Francesco Penaglia Vásquez

Introducción

El debate sobre el Estado constituye un eje central en la configuración de los proyectos emancipatorios y sus estrategias, siendo un tema ineludible en el marco de la política moderna. Tanto desde una perspectiva teórica como política, ha emergido recurrentemente la interrogante sobre la autonomía relativa del Estado y, en consecuencia, sobre su capacidad —o limitación— para promover transformaciones estructurales en el seno del capitalismo. A ello se suma la discusión acerca de si el Estado es, en sí mismo, una forma ontológicamente opresiva, cuestión que, para ciertas corrientes, define la legitimidad o ilegitimidad de construir un horizonte emancipador desde o con el Estado.[1]

1 Una revisión extensa sobre este debate para autores del marxismo contemporáneo es desarrollada en Penaglia y Vargas (2026) "El problema de la agencia y la política en las interpretaciones contemporáneas

Aunque estas disputas tienen más de siglo y medio, sus nudos constitutivos persisten como dilemas irresueltos para las izquierdas contemporáneas. En efecto, tal como ha señalado una vasta literatura, en contextos de alta conflictividad y ciclos de protesta se expresan de forma recurrente tensiones normativas, políticas y teóricas que suelen configurarse en binomios excluyentes: autonomía versus institucionalización, basismo versus cooptación, conflicto versus cooperación, reforma versus revolución, entre otros (Brigel y Falero, 2016).

Este tipo de debates, enmarcados en el marxismo y otras tradiciones críticas, no solo tensionaron a la mayoría de las experiencias emancipatorias a nivel global y, particularmente relevante para este libro a nivel regional, durante el periodo que Eric Hobsbawm denominó el siglo corto (1914-1991)[2], sino también varias décadas más tarde, posguerra fría, volvieron a aparecer en América Latina impulsado por dos fenómenos simultáneos. Por un lado, el ciclo de protestas iniciado en 1994 con la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, que abriría un periodo de revueltas, crisis políticas y proliferación de experiencias de organización popular en países como Argentina, México, Brasil, Venezuela, Ecuador y Bolivia. Por otro lado, la emergencia de proyectos progresistas y liderazgos de izquierda con discursos antineoliberales y antiimperialistas que, apoyados en la movilización social, accedieron al Estado y buscaron desde allí impulsar

---

de la crítica del capital: Anselm Jappe, Bob Jessop y John Holloway" en la Revista de Estudios Polítcos.

2 Durante ese periodo este tipo de debates se expresaron en la región a partir de diversas coyunturas como por ejemplo la adhesión —o rechazo— a la creación partidos políticos y luchas parlamentarias; la experiencia de los frentes populares, las alianzas con proyectos nacional-populares y el debate sobre los límites de la lucha electoral; o, más adelante, los intentos revolucionarios impulsados con la inspiración de la Revolución Cubana o el maoísmo.

transformaciones con distintos niveles de profundidad: reformas constitucionales, expropiaciones, estatizaciones, redistribución de la renta, expansión de derechos sociales, entre otras medidas.[3]

En este escenario, durante un par de décadas el Estado volvió a colocarse en el centro del debate estratégico de las izquierdas latinoamericanas. Dada la ausencia o marginalidad de las matrices políticas revolucionarias durante el siglo XXI, la discusión se estructuró principalmente en torno a dos grandes posiciones: por un lado, el autonomismo, centrado en el anti-poder y la crítica al Estado; y por otro, el hegemonismo[4], reivindicador de la posibilidad de disputar y transformar el Estado. Si bien ambas corrientes comparten una crítica a la dominación del capital, varios de los planteamientos, llevados al quehacer de la coyuntura política, dieron origen a tensiones, debates, antagonismos y posiciones en muchas ocasiones irreconciliables.[5] [6]

---

3 Estas experiencias son reconocidas como socialismo del siglo XXI con Hugo Chávez en Venezuela; Evo Morales y el Movimiento al Socialismo en Bolivia y Rafael Correa y la Revolución Ciudadana en Ecuador; además de un conjunto de gobiernos progresistas como Lula da Silva y el Partido de los Trabajadores en Brasil; el Kirchnerismo en Argentina y el Frente Amplio en Uruguay, entre otras.

4 Este concepto es utilizado por Massimo Modonesi en el libro "Los Gobiernos Progresistas Latinoamericanos en el siglo XXI", para referirse a los proyectos orientados estratégicamente a la conquista del Estado como forma privilegiada de transformación social. En el debate político del siglo XX recibió frecuentemente el nombre de "reformismo".

5 Aun cuando la experiencia latinoamericana da cuenta que durante el periodo antineoliberal varias organizaciones transitaron desde el autonomismo a la institucionalización, esto en la mayoría de los casos fue acompañado de quiebres, denuncias y enemistades que aun persisten.

6 A modo de ejemplo, a nivel intelectual, mientras Atilio Borón, Marta Harnecker o Emir Sader, abrazaron con optimismo proyectos como el Socialismo del Siglo XXI; otros como Massimo Modonesi, Maristella Svampa o Raúl Zibechi enfatizaron en cómo estas experiencias institucionales significaron la apertura de procesos de cooptación, insti-

A casi dos décadas del apogeo de esta coyuntura latinoamericana, el presente capítulo tiene como objetivo revisar las principales líneas argumentales del autonomismo y el hegemonismo en relación con el debate estratégico sobre el Estado, cuestión no resuelta para los proyectos emancipatorios y que aflora reiteradamente en las coyunturas críticas. En la primera sección se presentarán brevemente las coordenadas del debate clásico sobre el Estado, lo que permite comprender las continuidades del autonomismo y el hegemonismo con otras tradiciones como el anarquismo y el reformismo. Posteriormente, se detallarán algunos de los elementos principales de cada una de estas corrientes para, finalmente, sintetizar algunas de las lecciones que deja esta etapa que cierra con la crisis y marginalidad de las izquierdas, el retroceso de los proyectos emancipatorios y el avance de las ultras derechas.

Un debate clásico inacabado sobre el Estado: ¿instrumento, relación, opresor o aliado?

A lo largo de la historia, el Estado ha sido una referencia ineludible como espacio instituido del poder. La acción de tiranos, dictadores, revolucionarios, demócratas y disidentes se ha orientado, de un modo u otro, a su conquista, concebida como la consagración del triunfo de un determinado proyecto político. Este imaginario Estado-céntrico fue reforzado durante la modernidad, alcanzando un momento emblemático en la Revolución Francesa: acto simbólico que, más allá de su derrotero y mitología, supone la ruptura con el Antiguo Régimen y, tras casi un siglo de vaivenes, la emergencia del Estado moderno.

---

tucionalización, subordinación, domesticación y/o desmovilización de la fuerza social, con una limitada capacidad de cambio estructural.

Este fenómeno de formación del Estado moderno es a la vez inseparable de la expansión del capitalismo y el ascenso de la burguesía como clase hegemónica la que, a pesar de su creciente poder económico, se encontraba despojada de derechos políticos. Frente a la arbitrariedad del Antiguo Régimen, el Estado moderno, guiado por la ideología liberal, ofreció una arquitectura institucional orientada a limitar la discrecionalidad del poder, lo cual significaba al mismo tiempo generar condiciones estables para el desarrollo del capital y la liberación de la opresión sobre la burguesía. En este contexto propiedad privada, división de poderes, libertad de prensa y de culto, democracia representativa, derechos individuales y monopolio legítimo de la fuerza, forman parte de una batería de principios impulsados desde la Revolución Francesa en adelante e instituidos en el Estado, y que suponen ser valores universalizables y emancipatorios para el conjunto de la humanidad.

Por supuesto, esto último abrió desde las corrientes críticas una serie de debates: estos principios realmente se propusieron liberar a toda la humanidad, o solo a una clase privilegiada; el problema de estos principios está en lo limitado de su alcance y expansión, o contienen intrínsicamente el privilegio hacia una clase social. Desde el punto de vista que sugiere este capítulo, este debate se situó en relación con la naturaleza del Estado, agrupando dos temas: primero, si el camino que debía recorrer el proletariado era similar al de la burguesía constituyéndose en clase hegemónica y consagrando su poder en la conquista del poder político (Estado); segundo, si el Estado moderno tiene una naturaleza intrínsicamente capitalista, o bien puede ser usado como herramienta de emancipación.

En este escenario problemático, el marxismo y el socialismo revolucionario concibieron la emancipación de la clase trabajadora como una ruptura radical con el Estado capitalista, orientada a fundar una nueva estatalidad obrera identificada como dictadura del proletariado. Con ello, en Marx, como en Lenin, se explicitan

la necesidad de una revolución violenta para acabar con el Estado capitalista, seguido del papel del poder estatal en la organización de esa violencia transformadora. En palabras de Lenin (1997:44) "la sustitución del Estado burgués por el Estado proletario es imposible sin una revolución violenta (…) el proletariado necesita el poder estatal, organización centralizada de la fuerza, organización de la violencia, tanto para aplastar la resistencia de los explotadores como para dirigir".

Esta concepción abrió un amplio debate en torno a las tácticas y estrategias que permitirían al proletariado alcanzar el control del Estado, dando paso a un gran número de discusiones clásicas en marxistas leninistas sobre las formas de lucha, las características del partido, la relación vanguardia-masas, el programa, entre otros. Posteriormente, esta línea fue nutrida también por las experiencias del maoísmo y el guevarismo, que sumaron a la insurrección, nuevas posibilidades estratégicas como la guerra popular prolongada o el foquismo. Sin embargo, más allá de sus diferencias, toda esta tradición compartía el principio de ruptura revolucionaria como momento de abolición del poder burgués y constitución de un nuevo orden socialista, además de tener una mirada instrumentalista del Estado. Sobre esto último, desde el punto de vista teórico, se comprendería al Estado como una cosa, un aparato o un instrumento funcional a los intereses de la clase dominante. Al ser el poder conquistado por la clase trabajadora organizada en el partido y su programa, surgiría un Estado proletario, ahora al servicio del interés socialista.

Las críticas a esta perspectiva tradicional del socialismo revolucionario dieron lugar a diversas coordenadas teóricas cuyos trazos, como veremos, pueden encontrarse en el debate estratégico contemporáneo. Una de las primeras, originada en la I Internacional, provino del anarquismo, quienes rechazaban tanto al Estado capitalista como la idea misma de una estatalidad obrera. Mijaíl Bakunin en conocida tensión con Marx planteaba:

> Todo Estado, aunque sea el más republicano y el más democrático, incluso el Estado pseudopopular inventado por el señor Marx, no representa, en su esencia, nada más que el gobierno de las masas de arriba abajo por intermedio de la minoría intelectual, es decir, de la más privilegiada, de quien se pretende que comprende y percibe mejor los intereses reales del pueblo que el pueblo mismo (Bakunin, 1906: p.31).

En una línea similar, el anarquista italiano Luigi Fabbri, en un provocador libro llamado *Dictadura y Revolución* —como ironía al Estado y la Revolución de Lenin—, expuso alguno de los argumentos medulares de un debate que, como será visto, terminaría siendo tomado como base fundamental del autonomismo y la perspectiva de anti-poder.

> El Estado es un organismo que gobierna con la violencia o la amenaza de la violencia por medio de una fuerza que se le ha confiado no importa cómo, por parte de los ciudadanos, pero a quien todos los ciudadanos deben someterse; es la arbitrariedad codificada tanto en el terreno económico como en el político [...] Los diferentes gobiernos no asegurarían la paz porque la constitución estatal implicaría siempre la existencia o la formación de intereses colectivos para cada Estado y de intereses personales para los individuos en el poder, intereses que pueden hacerse, y se harán ciertamente con el tiempo, antagónicos, y por lo tanto constituirían una nueva fuente de conflictos futuros entre gobernantes y gobernados, entre un gobierno y otro, entre uno y otro Estado (Fabbri, 1921: pp.58-59).

También críticos del socialismo revolucionario, pero con una argumentación totalmente diferente, el reformismo y el revisionismo socialista, propuso avanzar mediante transformaciones graduales dentro del Estado capitalista y los marcos de la democracia liberal. Eduard Bernstein fue uno de los principales exponentes

de esta corriente, que sostenía que las instituciones políticas podían provocar cambios en la estructura económica, reconociendo así una relativa autonomía entre ambos planos. En este sentido, Bernstein criticó el programa de Erfurt[7], argumentando que la lucha parlamentaria no debía entenderse solamente como una tribuna para la agitación ni como una preparación para una futura "gran catástrofe", sino como una herramienta concreta, dirigida a obtener "resultados legislativos positivos, de leyes orientadas a producir las modificaciones lo más profundas posibles en el derecho y la economía" (Bernstein, 1982: p.313). A partir del fin de la concepción de derrumbe, el autor elimina lo que denomina la "confusa utopía del objetivo final" (del socialismo) para proponer una lucha paulatina por mejoras económicas, políticas y sociales para la clase trabajadora.

Karl Kautsky, por su parte, criticó la revolución rusa destacando la incompatibilidad entre el socialismo y el autoritarismo, y subrayando la necesidad de vincular de forma inseparable la democracia y el socialismo. Esta idea termina siendo la línea argumental que distancia desde entonces a las tradiciones socialistas, comunistas y socialdemócratas. "Para nosotros el socialismo es impensable sin democracia. Por socialismo moderno no entendemos solo organización social de la producción, sino también organización democrática de la sociedad. Por consiguiente, para nosotros el socialismo está indisolublemente ligado a la democracia. No hay socialismo sin democracia" (Kautsky, 1902: p.4).

Nutriendo estas discusiones político-estratégicas se sumó, desde mediados del siglo XX, un debate teórico más abstracto sobre el carácter del Estado. Nicos Poulantzas (1976) propuso una concep-

7 Que establecía que el socialismo sería el resultado de una gigantesca catástrofe económica propio de sus contradicciones, donde se produciría el derrumbe total y la ruina de la sociedad moderna. Centrándose el quehacer por tanto principalmente en agitación y organización para tomar el poder en el escenario de crisis.

ción estratégica-relacional que suponía alejarse de la mirada del Estado como sujeto con voluntad propia o un instrumento externo, y comprenderlo como una condensación material de relaciones de fuerza entre clases y fracciones de clase. Esta visión relacional fue profundizada más tarde por autores como Bob Jessop (2017), quien además influido por la escuela de la regulación[8], definió al Estado como una forma históricamente contingente, estructurada por las luchas sociales y sus cristalizaciones institucionales. Desde esta perspectiva, como señala Bonnet (2007), la política excede al aparato estatal tradicional y se convierte en una disputa multiescalar que se despliega "desde dentro, desde fuera, desde arriba y desde abajo". Aun cuando sus teóricos no son lo plantean directamente, esta mirada, como veremos más adelante, ha inspirado a quienes entienden la política como un proceso en el cual conceptos como cristalización, sedimentación o institucionalización, reflejarían cómo las luchas sociales pueden ir generando cambios al interior del Estado, modificando la regulación capitalista y avanzando hacia el socialismo.

Para finalizar —y reconociendo las dificultades de sintetizar en un texto tan breve la complejidad y riqueza del debate estratégico clásico en torno al Estado—, es importante destacar dos aspectos adicionales que permiten identificar algunos de sus trazos vigentes en las discusiones contemporáneas.

En primer lugar, una de las respuestas más reconocidas del socialismo revolucionario frente al reformismo y el revisionismo a comienzos del siglo XX se encuentra en *Reforma o Revolución* de Rosa Luxemburgo. En este texto, Luxemburgo (1970) subraya que el núcleo de la disputa no radica en la participación parlamentaria

8 Escuela de economía política francesa que sostiene que la acumulación capitalista se asienta en configuraciones institucionales históricamente específicas que hacen posible su reproducción y condicionan sus transformaciones

o en la lucha por reformas sociales o democratizadoras, sino en que las corrientes revisionistas abandonan la superación del capitalismo. En lugar de orientarse a su transformación estructural, se habrían limitado a "dulcificarlo" y "humanizarlo" a través de reformas que, aunque apuntan a una mayor justicia y equidad, tienden a perpetuar las lógicas del capital.

En segundo lugar, György Lukács (1923/1971) inaugura otra línea argumental crítica al advertir que los revisionistas entienden el poder político como un espacio neutral e independiente, separado de las dinámicas de la lucha de clases. Esta crítica será retomada y reelaborada en distintas corrientes del siglo XX. Por ejemplo, el marxismo estructural althusseriano pondrá en cuestión la concepción historicista de la "autonomía relativa" del Estado. Más adelante, el derivacionismo afirmará que el Estado no es un instrumento exterior a la sociedad ni un terreno neutro de disputa, sino una forma institucional que deriva de las condiciones estructurales del capital.[9] Incluso algunas corrientes dentro del enfoque

9 En esta línea, frente a la expansión del Estado social keynesiano y el auge de la socialdemocracia, autores como Joachim Hirsch, Claus Offe o Jürgen Habermas reflexionaron sobre los límites y posibilidades del Estado en relación con la democracia y la emancipación. Mientras Offe y Habermas apostaron por el desarrollo democrático —con énfasis en la racionalidad comunicativa en el caso habermasiano—, los derivacionistas fueron más radicales: según Bonnet y Piva, esta escuela trató de comprender la separación entre economía y política (capitalismo y Estado), no como un asunto de autonomía relativa, sino como una condición misma del capital. Así, como sugeriría Adrian Piva (2012) la explotación capitalista requiere de dos momentos –separados, pero parte constitutivos de una misma relación–. De un lado una *coerción desarmada* que implica la venta libre de la fuerza económica en el mercado; del otro, una *coerción armada* bajo la forma Estado, que implica la obediencia a las normas socialmente convenidas. En términos gramscianos esto sería coerción y consenso, o en términos althusserianos, aparatos ideológicos y represivos, con la salvedad de que, para esta escuela, ambas formas derivan de la separación entre productores y propietarios, y las condiciones necesarias para asegurar el acto capitalista: el ciclo expansivo del capital D-M-D' y el

estratégico-relacional asumirán que, si el Estado es la cristalización de relaciones de poder socialmente constituidas, entonces la orientación estratégica no debería centrarse en la ocupación del aparato estatal —variable dependiente—, sino en la acumulación de fuerza social lo que tendrían como consecuencia cambios en las características del Estado.

En síntesis, el debate estratégico del siglo XX puede organizarse en torno a tres nudos problemáticos interrelacionados: primero, sobre el Estado entendido como cosa, instrumento o relación social. Segundo, sobre su naturaleza intrínsicamente opresiva o, con un potencial emancipatorio. Y, tercero, sobre su autonomía relativa o, por el contrario, subordinación total a las relaciones estructurales del capital. Como veremos a continuación, estos tres ejes seguirán siendo fundamentales en los debates del siglo XXI sobre el papel del Estado, especialmente en la tensión teórica y política entre las corrientes autonomistas y hegemonistas en Latinoamérica que se detallará a continuación.

Autonomismo, anti- poder y Estado

Durante los noventa, en el marco de derrota histórica provocada por la caída de los socialismos reales, el autonomismo latinoamericano generó una tendencia teórica de gran presencia en la región, logrando agrupar varias tradiciones que, pese a sus diferencias, compartían tanto el énfasis en las prácticas territoriales, asamblearias y horizontales, como el rechazo a la política institucional estado-céntrica sea electoral o revolucionaria.

---

ciclo constante del trabajo M-D-M. Ambos, legitimados en una forma económica y en una forma política (dos momentos de una misma relación). Bajo esta consideración, la autonomía relativa y la posibilidad transformar desde el Estado las relaciones de capital no tendría posibilidades.

Las influencias para ello son variadas. Naturalmente, hay un enlace directo del autonomismo con algunas tradiciones anarquistas, relevando una perspectiva antiautoritaria profundamente crítica de las experiencias comunistas del siglo XX. Adicionalmente, como señala Massimo Modonesi (2010), es posible identificar una tradición marxista presente en distintas etapas del siglo XX, como, por ejemplo, en Pannekoek, el consejismo luxemburguista, los aportes de Socialismo o Barbarie, o inclusive, las primeras etapas del autonomismo italiano. En esta línea, al interior de las corrientes socialistas existieron diversas voces críticas a la estatización y la burocratización del socialismo, identificando en el poder popular no solo una etapa prerrevolucionaria asociada a la existencia de un momento de poder dual, sino más bien consagrándolo como un elemento constitutivo y central de la nueva sociedad.

Es en esta línea que podrían inscribirse intelectuales como Miguel Mazzeo o experiencias organizativas como el Frente Popular Darío Santillán —al menos hasta su quiebre el 2013— y otros movimientos de desocupados.

> Nuestros movimientos son independientes del Estado y sus instituciones, los partidos políticos y la iglesia, pero la autonomía va más allá de esa independencia: rechazamos la subordinación de las organizaciones populares a cualquier instancia superestructural, ya que creemos que deben ser los propios ámbitos donde el pueblo se organiza desde la base los que determinen, en forma democrática, las decisiones y las políticas a seguir (MTD, 2003).

El uruguayo Raúl Zibechi (2008) por su parte releva la influencia de al menos cuatro corrientes de pensamiento y prácticas sociales en el autonomismo: las cosmovisiones indias; la teología de la liberación; la educación popular y el guevarismo. A ellas se sumarían una serie de principios como la territorización, la autonomía frente a los partiros y el Estado, la reafirmación de un sujeto

diferenciado que integra a mujeres, indígenas y diversos sectores populares, el establecimiento de nuevas relaciones con la naturaleza, entre otras.

En esta línea compartiendo lo planteado en el libro "Pensar las autonomías" (Jóvenes en Resistencia Alternativa) (2008), es posible agrupar la corriente en al menos en cuatro coordenadas.

Primero, una noción de autonomía asociada a una discusión sobre un sujeto plural, diverso y heterogéneo. Como fue indicado, críticos de la centralidad marxiana de los siglos XIX y XX en la clase obrera, el autonomismo tendió a construir una mirada ampliada de las explotaciones, opresiones y dominaciones. Como señalaba Francois Houtart (2006: p.438), "el nuevo sujeto histórico a construir será popular y plural… la clase obrera guardará un papel importante, pero compartido". Esta noción por cierto expande una extensa discusión sobre cómo se articulan los distintos sistemas de opresión-explotación y dominación; encontrándose tendencias de influencias foucultianas posestructuralistas en las que el poder y sus manifestaciones microfísicas atraviesan infinitas combinaciones, pero también tradiciones del feminismo y colonialismo con miradas interseccionales y/o unitarias.

Adicionalmente, inspiradas en el debate sobre el neoliberalismo, estas lecturas problematizaban como nudo de época la expansión y despojo provocadas por la expansión neoliberal (Harvey, 2004). En este contexto, el autonomismo observa distintos nudos de confrontación, antagonismo y resistencia contra el cercamiento (Galafassi, 2018) en los ejes capital-trabajo, capital-comunidad y capital-naturaleza, reforzando así la heterogeneidad del sujeto. A su vez, en un marco postguerra fría y ante un debilitamiento de posiciones clasistas y marxistas, el relato ideológico de estas luchas habría expandido narrativas como la dignidad, el buen vivir y la defensa del territorio (Svampa, 2013). De este modo, es posible ver como a partir de los años 90' distintos espacios colectivos establecieron como dimensión de subjetivación la relación entre ser

humano y naturaleza, resignificando la territorialidad. Así, como señala Guido Galafassi, la naturaleza y el territorio serían concebidos como un "bien común" a defender de la mercantilización del capital.

> Tanto los pueblos originarios y campesinos que parten de su organización más comunitaria y su uso común de la tierra y los recursos, como el movimiento Neozapatista, el Movimiento sin Tierra, las tesis del Buen Vivir, las asambleas que se oponen al saqueo ambiental del presente, junto a la histórica organización comunitaria y cooperativa de la clase obrera en tanto «clase para sí», o las más recientes prácticas organizativas y productivas de movimientos de desocupados, asambleas ciudadanas u organizaciones de fábricas recuperadas, comparten varias premisas que rescatan la idea de bien común; premisa esta que es obturada, vía los cercamientos y la privatización (ya sea temprana o tardía) tanto por los mecanismos de la acumulación originaria como por los mecanismos de la reproducción ampliada (2018: p.38).

Segundo, el autonomismo se concibe como horizonte emancipatorio en el que se promueven formas de consumo y distribución paralelas. Esta línea autonomista conecta con viejas tradiciones cooperativistas, mutualistas y solidarias orientadas a establecer procesos de autogestión y nuevas prácticas sociales de intercambio, o bien a crear espacios "liberados" de las lógicas capitalistas. De estas corrientes han surgido o se han potenciado diversas experiencias y prácticas tales como trueque de saberes, bancos de tiempo, comercio justo; huertos comunitarios, entre otras.

Tercero, muy ligado a lo anterior, la autonomía es concebida como la generación de espacios de autodeterminación y prefiguración. En esta posición es posible encontrar a teóricos como Massimo Modonesi o Hernán Ouviña, quienes relevan la posibilidad de ir construyendo prácticas y significados que anticipen y encar-

nen en el presente la sociedad futura. De esta manera, el proceso de subalternidad, que refleja la condición de sujeción del sujeto a la dominación, sería quebrado por el *grito* (Holloway, 2011), momento en el que surge el antagonismo y la posibilidad de construir espacios de autonomía y autodeterminación a través de nuevas prácticas.

Por último, en cuarto lugar, destaca la comprensión de la autonomía como una forma particular de hacer política, crítica al estadocentrismo. En esta línea, el autonomismo retoma muchos de los problemas planteados por el anarquismo en relación con el Estado y la pertinencia de su conquista como vía para la transformación social. Así, durante los años noventa, autores derivacionistas como John Holloway reactivaron esta problemática persistiendo con la pregunta sobre si el Estado es un instrumento necesario para la revolución y deseable dentro del proyecto emancipatorio, o en su defecto constituye un obstáculo estructural. Para este autor irlandés, los paradigmas emancipatorios dominantes han operado bajo una misma lógica: cambiar el mundo a través del poder del Estado, ya sea desde dentro (reformas) o desde fuera (revolución), para constituir un nuevo aparato estatal que conduzca las transformaciones. En sus palabras: "Pareciera que la forma más realista de cambiar la sociedad es entrar en la lucha por la conquista del poder del Estado y subordinarla a este objetivo. Primero ganamos el poder y luego crearemos una sociedad valiosa para la humanidad (…) Ese realismo es el realismo del poder y no puede hacer más que reproducir poder" (Holloway, 2011: pp.46-47).

Junto con las tradiciones e ideas anteriores, es posible reconocer también en el autonomismo un par de principios que resultan medulares para lograr caracterizar su posición estratégica. Por un lado, destaca el *Antiautoritarismo*, perspectiva que cuestiona la búsqueda del poder como fin en sí mismo, puesto que ello conduciría a la instrumentalización de la lucha, reproduciendo lógicas de dominación y subordinando el "poder hacer" al "poder sobre".

Esta visión muy presente en la obra de Holloway advierte que estructurar el anticapitalismo desde una lógica de poder conduce a jerarquías internas que seleccionan luchas consideradas "más útiles" que otras, suprimiendo sentires, emociones y formas diversas de resistencia. El riesgo de ello es que la organización o proyecto subordine su quehacer a un lenguaje técnico-estratégico centrado en la maniobra, la manipulación y el cálculo, teniendo la conquista del poder como único horizonte. A esta crítica se suma lo señalado por Raúl Zibechi: el poder, en su forma institucionalizada, tiende a concentrarse y jerarquizarse vertical y burocráticamente, debilitando las formas horizontales de organización construidas desde abajo (Zibechi, 2008).

Por otro lado, destaca en el autonomismo un *rechazo a la idea de autonomía relativa*. Para Holloway, el Estado al estar inserto en el capitalismo, no puede generar relaciones sociales distintas a las que lo constituyen. En su crítica, denuncia que muchas teorías elevan al Estado como actor potencialmente autónomo, separándolo de las relaciones sociales capitalistas que lo atraviesan (2011: p.33). En consecuencia, incluso los proyectos que se declaran internacionalistas tenderían a centrar su acción y horizonte en la conquista del poder del Estado-nación, impregnando sus luchas con un nacionalismo antimperialista que muchas veces confunde soberanía con autonomía.

Frente a la imposibilidad de generar transformaciones desde el Estado —tanto por su falta de autonomía relativa como por su creciente irrelevancia en el contexto de la globalización—, y la crítica anti-autoritaria a la construcción de poder y a las formas centralizadas y jerárquicas de organización, el autonomismo relevó como estrategia la construcción de espacios de antipoder, con una perspectiva sociocrática y comunitaria. Bajo el principio horizontal del "mandar obedeciendo", con cargos rotativos y sin estructuras jerárquicas, la materialización más conocida de este proyecto está en el zapatismo.

Más allá de los cambios que esta experiencia ha vivido desde 1994[10], y de lo idealizado y parcial que pudieran estar las lecturas sobre el zapatismo que han hecho los propios autonomistas, el movimiento profundizó su apuesta por el antipoder a partir de 2003, con la creación de los *Caracoles* y las Juntas de Buen Gobierno, y especialmente desde 2005 con la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y la Otra Campaña, expandiendo la idea de un proyecto desde abajo.

> No a hacer acuerdos arriba para imponer abajo, sino a hacer acuerdos para ir juntos a escuchar y a organizar la indignación; no a levantar movimientos que sean después negociados a espaldas de quienes los hacen, sino a tomar en cuenta siempre la opinión de quienes participan; no a buscar regalitos, posiciones, ventajas, puestos públicos, del Poder o de quien aspira a él, sino a ir más lejos de los calendarios electorales; no a tratar de resolver desde arriba los problemas de nuestra Nación, sino a construir DESDE ABAJO Y POR ABAJO una alternativa a la destrucción neoliberal, una alternativa de izquierda para México.

La Otra Campaña se propuso generar un proceso programático plural mediante encuentros con personas y organizaciones diversas, impulsando una postura antielectoral y antiautoritaria. De esta forma, como declaró el Subcomandante Marcos:

---

10 Desde la primera declaración de la Selva Lacandona como un movimiento guerrillero de liberación nacional más tradicional, con un llamado a avanzar hacia la capital; pasando por una tercera declaración que reafirmando un proyecto nacional, promueve un "tránsito pacifico a la democracia" con el objetivo de avanzar hacia la capital; el llamado en 1996 en la cuarta declaración de la Selva Lacandona a construir el Frente Zapatista de Liberación nacional, hacia experiencias locales que ponen un mayor acento en la lucha territorial, indígena y comunitaria, teniendo como símbolo la comunidad/caracol "La Realidad".

> Lo que pensamos es que, con estas personas y organizaciones de izquierda, hacemos un plan para ir a todas las partes de México donde hay gente humilde y sencilla como nosotros. Y no es que vamos a decirles qué deben hacer o sea a darles orden. Tampoco es que vamos a pedirles que voten por un candidato, que ya sabemos que los que hay son neoliberalistas [...] Lo que vamos a hacer es preguntarles cómo es su vida, su lucha, su pensamiento de cómo está nuestro país y de cómo hacemos para que no nos derroten.

La propuesta zapatista, en consecuencia, no fue la abstención ni la participación electoral, sino la organización autónoma y la construcción de poder desde abajo y por fuera del marco institucional del Estado. Como expresaba el Subcomandante Moisés (2015) respecto a las elecciones: "como zapatistas que somos, no llamamos a no votar ni tampoco a votar. Como zapatistas que somos, lo que hacemos, cada vez que se puede, es decirle a la gente que se organice para resistir, para luchar, para tener lo que se necesita".

Por último, considerando la escala global del capitalismo, la apuesta estratégica del autonomismo ha aspirado a la réplica de múltiples polos y territorios "liberados" y "prefigurativos" que, en una lógica coral y descentralizada, permitirían ir construyendo "otro mundo" desde el presente. Así, como explica Raúl Zibechi en conversación con Susana Niun, la visión tradicional de las revoluciones sostiene que la toma del poder estatal constituye el momento fundacional en el que emerge una nueva sociedad. Retomando una metáfora de Marx, compara la revolución con un parto: el acto de dar a luz a algo que ya existe. "El parto es el nacimiento de lo nuevo. La revolución es el acto de parir al mundo nuevo. Pero la revolución no crea al mundo nuevo. El niño —el mundo nuevo— ya existe en el seno materno. La revolución lo hace nacer (...) Si en una sociedad no existen ya relaciones sociales de nuevo tipo, no hay parto que valga, no hay revolución" (Zibechi, 2008: p.67). En esta línea, señala que, así como la sociedad burguesa co-

menzó a emerger dentro de la sociedad feudal —en sus prácticas culturales, en la producción, en la vida cotidiana— hasta que solo quedó el "cascarón feudal", la superación del capitalismo requiere de la construcción anticipada de nuevas relaciones sociales. Dichas relaciones —prefigurativas en este caso— son el proyecto estratégico, permitiendo encarnar formas de vida horizontales, colaborativas, participativas, democráticas, desmercantilizadas y no opresivas, cuyo valor está en la heterogeneidad y dispersión, lo que permitiría una mayor posibilidad de no ser cooptados, y una mayor amplitud de gritos con0tra el sistema.

El hegemonismo estatal, movilización y cristalizaciones

En contraposición, se puede identificar el hegemonismo, corriente que generó una particular combinación entre matrices históricas relevantes en América Latina durante el siglo XX —como el populismo, el reformismo y el socialismo nacionalista o latinoamericanista— con propuestas teóricas posmarxistas, así como con algunas interpretaciones marxistas del Estado, tal como la de García Linera, influida por Poulantzas.

Desde la vertiente posmarxista, al igual que en el autonomismo —aunque por razones diferentes—, se sostiene que la fragmentación de los actores sociales imposibilita la identificación de un sujeto único. En esta línea, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2006) plantean que en la segunda mitad del siglo XX se produjo una crisis en la concepción moderna del sujeto, criticando dos supuestos fundamentales del marxismo: por un lado, la idea de determinación y la creencia de que las posiciones estructurales generan automáticamente intereses históricos; por otro, la noción de sujetos universales, y con ello, la posibilidad de construir un orden racional y totalizante. En su lugar, proponen que la construcción de voluntades colectivas ocurre en diversos puntos del campo so-

cial, en torno a subjetividades descentradas, cuestión que compartirían con teóricos como Enrique Dussel.

En este marco, la formación discursiva se convierte en el espacio central de unificación, dado que ningún discurso puede clausurarse como totalidad, siendo solo posibles fijaciones parciales del sentido. Las identidades sociales entendidas como abiertas e incompletas, solo pueden ser articuladas en distintos bloques histórico-discursivos, siempre contingentes y orientadas -como proyecto estratégico- a construir hegemonía.

Años más tarde, en obras separadas, tanto Laclau como Mouffe entregarían líneas argumentales para comprender esta mirada del hegemonismo y su estrategia para el cambio social. De esta manera, Laclau (2005) señalaría que, dado que la totalidad es inalcanzable, los procesos políticos están constituidos por dos lógicas: *la diferencia*, que reafirmaría lo particular —por ejemplo en demandas sociales— y *la equivalencia*, que permite, sin eliminar lo particular, construir un terreno común. Así, al entender lo universal como una articulación contingente, la hegemonía es el proceso mediante el cual una diferencia asume la representación simbólica de la totalidad. En este marco, el populismo se configura como la estrategia mediante la cual un discurso articula una cadena de equivalencias llenando un significante vacío unificador.

Por otro lado, Mouffe (2014) crítica del marxismo, el republicanismo y el liberalismo, propone un socialismo liberal fundado en la expansión de espacios de agonismo[11] en el Estado y la sociedad civil. Su apuesta se basa en multiplicar los espacios de disputa, acción y poder, como vía para profundizar el pluralismo democrático:

11 Chantal Mouffe critica la mirada consensualista de la política. Dada la imposibilidad de universalismo, toda mirada consensualista se sustenta en la exclusión. En su defecto, valora la visión conflictivista de la política como un proceso permanente de pluralismo y diferencia. Sin embargo, a diferencia del antagonismo —que tiene una lógica de enemigo a vencer— el agonismo reconoce la legitima existencia de un adversario.

> El surgimiento de nuevas luchas contra el sexismo, el racismo y otras muchas formas de subordinación exige la ampliación del campo de la lucha por la igualdad [...] la verdadera apuesta es la creación de una cadena de equivalencias entre las diversas luchas por la igualdad y el establecimiento de una frontera política capaz de dar nueva identidad a «la izquierda». Una izquierda que, aun sin cuestionar los principios mismos de la legitimidad de la democracia liberal, apuntaría sin embargo a la transformación de la relación de fuerzas existente y la creación de una nueva hegemonía" (Mouffe, 1999: p.25).

Estas ideas inspiraron a varios sectores de la izquierda latinoamericana del siglo XXI. Laclau dando una sofisticada interpretación al populismo a partir de influencias lacanianas, le entregó a una práctica política tradicional, un renovado sentido estratégico; mientras que Mouffe, desde el concepto de democracia radical, le dio un relato pluralista a un fragmentado activismo de época, dotando de sentido estratégico a una diversidad de movimientos y organizaciones sectoriales integradas al progresismo latinoamericano.

Coherente con lo expuesto, desde esta perspectiva el Estado es concebido como un terreno disputado, sin esencia fija, imposibilitado de cualquier cierre o identidad suturada, siendo entonces el resultado de articulaciones hegemónicas (Laclau y Mouffe, 2006: p.297). A partir de ello habría una crítica tanto a la lectura instrumentalista del Estado, como a la idea de autonomía relativa, independencia o exterioridad del Estado respecto al conjunto de relaciones sociales en la modernidad capitalista.

Como puede observarse, esta aproximación al Estado pareciera no diferir sustantivamente del enfoque estratégico-relacional, que lo define como el resultado "contingente de un cambiante equilibrio de fuerzas que busca avanzar en sus respectivos intereses dentro, a través y contra el sistema estatal" (Jessop, 2017: p.99). De esta manera, sin una naturaleza a priori ni una determi-

nación específica, el Estado cristalizaría o institucionalizaría las relaciones de poder en un momento histórico determinado. Con ello, aun cuando la diferencia entre el posmarxismo y el marxismo es profunda vinculada a la lectura sobre las clases, totalidad y determinación[12], la inspiración gramsciana e historicista de ambas corrientes, hicieron que las diferencias epistemológicas quedaran atenuadas.

En este contexto, los enfoques posmarxistas lograron articularse en el marco de los gobiernos progresistas, con tradiciones marxistas que, aplicando el enfoque estratégico-relacional a América Latina, tuvieron una similar concepción estratégica al concebir el orden político como un campo abierto, contingente y permanentemente disputado —en dimensiones sociales, económicas, culturales y políticas—. A partir de esa premisa, la orientación estratégica se sitúa como una guerra de posiciones, en el que la correlación de fuerzas logra cristalizar contenidos en el orden institucional del Estado. En esta línea, uno de los principales intelectuales —y protagonistas políticos— del periodo fue Álvaro García Linera (2015), quien siguiendo a Poulantzas concibe al Estado y a las instituciones como "solidificaciones temporales de luchas, de correlaciones de fuerza entre distintos sectores sociales y de un estado de esa correlación de fuerzas que, con el tiempo, se enfrían y petrifican como norma, institución, procedimiento".

Con ello, así como el autonomismo reedita, en clave estratégica la tradición clásica del anarquismo con su crítica al Estado, el enfoque estratégico-relacional y la obra de García Linera reactualizan

12 Tantos la lectura de Poulantzas como de Jessop, aun cuando cuestionan el instrumentalismo y el estructuralismo, siguen refiriéndose al Estado en la sociedad capitalista buscando establecer formas de determinación que equilibren la relación estructura-agente. Por otro lado, es precisamente este el punto que cuestionan Laclau y Mouffe de Poulantzas, al considerar que el concepto de autonomía relativa queda en una posición ambigua.

el reformismo histórico, sosteniendo que el camino hacia el socialismo requiere procesos institucionales acumulativos, mediante los cuales se transforman progresivamente las estructuras estatales desde dentro[13].

> Cuando Poulantzas menciona que la vía democrática al socialismo es un «largo proceso», se refiere a que no se trata de un golpe de mano, un asalto al Estado, una victoria electoral o armada, ni mucho menos un decreto. Desde la lógica relacional, el socialismo consiste en la transformación radical de la correlación de fuerzas entre las clases anteriormente subalternas, que ha de materializarse en distintos nodos institucionales del Estado que condensan precisamente esa correlación de fuerzas (García-Linera, 2009: p.27).

Esta noción de socialismo democrático elimina entonces del debate la estrategia revolucionaria protagónica en el siglo XX. En esta línea, Hugo Chávez, apartándose de la experiencia castro-guevarista, señalaba:

> Esta revolución es otra, ya no brota en las montañas con focos guerrilleros, no; brota de las ciudades, de las masas. Es una revolución de masas, pero es pacífica y quiere seguir siendo pacífica; es democrática, profundamente democrática [...] Por eso el socialismo en el siglo XXI que aquí resurgió como de entre los muertos es algo novedoso; tiene que ser verdaderamente nuevo, y una de las cosas esencialmente nuevas en nuestro modelo es su carácter democrático, una nueva hegemonía democrática, y eso nos obliga a nosotros no a imponer, sino a convencer (Vidal, Ansaldo y Cea, 2018).

13 En su caso la cristalización de reformas apunta a un proceso de desmercantilización progresiva del Estado mediante el tránsito desde una forma valor —anclada en lógicas capitalistas e individualistas— hacia una forma comunidad, basada en prácticas de redistribución, derechos colectivos y formas de organización social comunitaria.

Dado que la perspectiva estratégica está en la institucionalización y cristalización en el Estado, García Linera cuestiona profundamente a las posiciones autonomistas calificándolas de puristas, espiritualistas o abdicacionistas, pues tenderían a marginar a los sectores subalternos de la disputa por el poder, dejando el campo abierto para que los sectores dominantes continúen administrándolo. En su crítica, se enfatiza que los sectores populares no pueden emanciparse al margen del Estado, ya que forman parte de él y lo han nutrido históricamente con sus luchas.

> Aquellos que proponen «cambiar el mundo sin tomar el poder», suponen que las luchas populares, los saberes colectivos, los esquemas de organización del mundo, y las propias identidades sociales (nacionales o comunitarias), están al margen del Estado; cuando en realidad se trata de organizaciones de saberes e identidades, en unos casos, constituidos frente al Estado, pero reafirmados y legitimados precisamente por su eficacia ante y en el Estado, cuyos logros están inscritos como derechos de ciudadanía en el propio armazón material estatal [...] Esta lectura abdicante del poder, en realidad constituye la contraparte de la lectura instrumental del Estado, pues al igual que esta última supone que la sociedad y las clases subalternas construyen su historia al margen del Estado, y que éste existe al margen y por encima de las clases subalternas. Olvidan que en realidad el Estado no solo condensa la propia subalternidad de las clases, sino que es la subalternidad misma en estado institucional y simbólico; pero adicionalmente, el Estado también es la comunidad social, los logros comunes, los bienes colectivos conquistados, aunque bajo una forma fetichizada (García-Linera, 2009: p25).

En síntesis, a partir de los procesos de institucionalización y cristalización en el Estado se configuró una segunda tradición estratégica, que logró articular las corrientes nacional-populares y

reformistas con otras tradiciones distintas —e incluso en varios aspectos antagónicas— como el posmarxismo y el enfoque estratégico-relacional. Esta articulación se sostuvo sobre tres pilares: una concepción del Estado como relación social y campo de disputa; la posibilidad de transformación a través de luchas dentro y fuera de las instituciones; y un énfasis en la construcción de hegemonía.

A estas ideas se suma, como señala Massimo Modonesi (2019), la influencia de la teoría de la dependencia, la cual permitió históricamente convergencias entre socialismo, antimperialismo y lo nacional-popular. Desde esta perspectiva, no sería posible el desarrollo del socialismo sin antes resolver la dependencia estructural, lo que implica orientar la acción estatal hacia la defensa de la soberanía, la intervención en la economía y, desde allí, la promoción del desarrollo de las fuerzas productivas y la redistribución de la riqueza.

Es a partir de este conjunto de ideas que se articularon la mayoría de los gobiernos de izquierda en América Latina a comienzos del siglo XXI, enfrentando distintas tensiones internas y devenires.

Trazos de una discusión inacabada

Pese al paso del tiempo y la diversidad de contextos, el debate reforma-revolución, institucionalización-autonomía sigue siendo un escollo persistente para las izquierdas y los proyectos transformadores. Como se ha señalado, este debate estratégico continúa planteándose, en muchos casos, en términos dicotómicos. A la irresuelta discusión teórica sobre la naturaleza del Estado se suman fenómenos contemporáneos como la crisis de legitimidad, confianza y democracia, así como una creciente fragmentación social. Estos factores han alimentado, al interior de los movimien-

tos sociales y experiencias organizativas, discursos antiinstitucionales, antipartidos y antipolítica, complejizando aún más las tensiones que atraviesan al campo de la izquierda en torno al impulso de estrategias y tácticas.

En este escenario, salvo excepciones como Holloway o ciertas corrientes anarquistas, la mayoría de las perspectivas —incluidas aquellas que privilegian la construcción de poder popular desde abajo— no conciben la dicotomía entre autonomía e institucionalización como un antagonismo insalvable[14]. Por el contrario, reconocen que el fortalecimiento de la organización, la conciencia y la movilización social suele generar, directa o indirectamente, efectos sobre el orden estatal, provocando procesos de institucionalización. A su vez, incluso el más ferviente institucionalista entiende que el poder no reside únicamente en un cargo o en la autoridad formal, sino en la capacidad de disputar y transformar desde múltiples frentes, haciendo necesaria y deseable la existencia de una fuerza social autónoma.

Sin embargo, la política real impone tensiones mucho mayores que las que caben en el papel. En la práctica, emergen múltiples fisuras cuando un grupo debe decidir cuánto prioriza la construcción de un sindicato o una organización territorial y cuánto destina a la participación en elecciones; qué tipo de alianzas forja y con qué objetivo participa de elecciones; cómo resuelve el problema interno de la profesionalización de la política y el tránsito desde la ética de la convicción a la ética de la responsabilidad; cuánto están dispuestos a moderar sus discursos en función de tener mejores resultados y más aun con qué fin se quieren tener mejores resultados electorales. Son acaso las candidaturas un megáfono

14 Por ejemplo, Modones sostendría que tanto autonomía como hegemonía pertenecen a la tradición marxista y que el problema ocurre cuando han sido convertidas en prácitas estratégicas unilaterales. Por su parte Miguel Mazzeo (2016), señala que "No se debe pensar la política emancipadora desde el Estado, pero es imposible pensarla sin el Estado".

testimonial para difundir ideas, para incomodar dentro del sistema o el objetivo es ingresar al sistema; cuánto se está dispuesto a sacrificar por acceder a cargos gubernamentales, cuánto de la gestión de esos cambios está orientado a la transformación y cuánto a la administración del Estado dentro del capitalismo o su consolidación; cómo se responde a las críticas por la lentitud de los avances o los cambios en las prioridades; qué estrategias se desarrollan ante la incomodidad que suponen los grupos críticos por izquierda.

Así, en el pedregoso camino de la institucionalización —marcado por pugnas, tensiones y rupturas— los proyectos que alcanzan espacios de poder suelen quedar atrapados dentro de los marcos estatales, con una capacidad transformadora limitada, y con el tiempo, enfrentan desilusión y pérdida de apoyo popular. De esta manera, la historia latinoamericana reciente ha sido testigo del derrotero trágico de los progresismos y el socialismo del siglo XXI y de cómo el distanciamiento de estos proyectos con el pueblo ha implicado abrir las puertas de la ultra derecha y el fascismo.

En la otra vereda, el autonomismo tampoco ofrece una solución clara. Mientras el capitalismo empuja a la humanidad hacia el colapso —mediante guerras, crisis, algoritmización social y devastación ambiental—, sostener que la respuesta está únicamente en la creación de espacios autónomos y comunitarios de antipoder puede parecer, en los hechos, una forma de renuncia o aislamiento frente al devenir global. En consecuencia, así como el socialismo del siglo XXI y los progresismos latinoamericanos evidenciaron una capacidad transformadora acotada —siendo caracterizados como revoluciones pasivas, procesos de subordinación, domesticación o cooptación por autores como Massimo Modonesi, Raúl Zibechi o Maristella Svampa—, el autonomismo latinoamericano también mostró sus límites. Surgido como un relato posterior a la imposibilidad de expansión del EZLN en México, sus diversas expresiones no lograron proyectarse más allá de experiencias te-

rritoriales o sectoriales muchas veces marginales en los países que tuvo desarrollo.

Con todo, las dificultades estratégicas para transformar la realidad han quedado plasmadas en la historia reciente de la región. La crisis del capitalismo de inicios del siglo XXI ofreció a América Latina una oportunidad inédita para ensayar alternativas; sin embargo, el presente muestra un escenario inverso, marcado por el ascenso de la ultra derecha y el fascismo. Así como en los sesenta y setenta vivimos posiblemente en la actualidad una nueva derrota estratégica, que vuelve urgente entonces revisar los errores cometidos y hacer balances sobre los límites de las estrategias implementadas. Solo así se podrá reconstruir un horizonte transformador a la altura de los desafíos contemporáneos que no son otros que la subsistencia de la propia humanidad.

Bibliografía

Bonnet, Alberto (2007). Estado y capital: debates sobre la derivación y la reformulación del Estado. En Martín Thwaites Rey (ed.), *Estado y marxismo: un siglo y medio de debates* (pp. 229–250). Buenos Aires: Prometeo.

Bakunin, Mijail (1906). *Estatismo y anarquía*. S.l.: s.e.

Bernstein, Eduard (1982). *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. México: Siglo XXI Editores.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (2005). *Sexta declaración de la Selva Lacandona*.

Galafassi, Guido (2018). Revitalización del debate sobre la acumulación primitiva y la reproducción ampliada. Su aplicación para el análisis de la conflictividad social en América Latina. En Hernán Cuevas, Dasten Julián y Jorge Rojas (eds.), *América Latina: expansión capitalista, conflictos sociales y ecológicos*. Santiago: RIL Editores.

García Linera, Álvaro (2009). *Forma valor y forma comunidad*. La Paz: CLACSO / Muela del Diablo Editores.

García Linera, Álvaro (2015). El Estado y la vía democrática al socialismo. *Nueva Sociedad*, (259).

Gaudichaud, Franck; Webber, Jeffery R. y Modonesi, Massimo (2019). *Los gobiernos progresistas latinoamericanos del siglo XXI: ensayos de interpretación histórica*. Ciudad de México: UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

Harvey, David (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.

Holloway, John (2011). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Santiago: LOM Ediciones.

Houtart, François (2006). Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico. *Pasos*, 2.ª época (125).

Jóvenes en Resistencia Alternativa (comp.) (2008). *Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado*. Ciudad de México: Bajo Tierra Ediciones / Quimantú.

Jessop, Bob (2017). *El Estado: pasado, presente y futuro*. Madrid: Catarata.

Kautsky, Karl (1902). *La revolución social*. S.l.: s.e.

Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2006). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lenin, Vladimir (1997). *El Estado y la revolución*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Luxemburgo, Rosa (1970). *Reforma o revolución*. Madrid: Ayuso.

Lukács, György (1971). *Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Mazzeo, Miguel (2016). *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*. Santiago de Chile: Editorial Quimantú

Modonesi, Massimo (2010). *Subalternidad, antagonismo, autono-*

mía: marxismos y subjetivación política. Buenos Aires: CLACSO.
MTD Lanús et al. (2003). Nuestra política para construir un presente y un futuro con trabajo, dignidad y cambio social. https://www.lahaine.org/internacional/copa.htm
Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
Mouffe, Chantal (2014). *Agonística: pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
Piva, Adrián (2012). Burocracia y teoría marxista del Estado. *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 6(2), 27–47.
Poulantzas, Nicos (1976). *Las clases sociales en el capitalismo actual*. México: Siglo XXI Editores.
Subcomandante Insurgente Moisés (2015). Sobre las elecciones: organizarse. *Enlace Zapatista*, 3 de mayo.
Svampa, Maristella (2013). Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina. *Nueva Sociedad*, (244), 30–46.
Vidal-Molina, Paula; Ansaldo-Roloff, Manuel y Cea-Madrid, Juan Carlos (2018). Hugo Chávez y los principios del socialismo del siglo XXI: una indagación discursiva (2005-2013). *Izquierdas*, (42), 224–250.
Zibechi, Raúl (2008). *Dispersar el poder: los movimientos como poderes antiestatales*. Santiago de Chile: Quimantú.
Zibechi, Raúl y Nuin, Susana (eds.) (2008). *Dibujando fuera de los márgenes: ¿movimientos sociales o sociedad en movimiento? En América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Trabajo migrante (re)productivo: hacia una economía política feminista de(s)colonial[1]

Ana María Miranda Mora

Introducción[2]

La actual crisis de los cuidados desafía a amplios sectores de la población a cuidarse y a cuidar de los demás. Mientras tanto, el régimen de trabajo capitalista, racializado y generizado, continúa atribuyendo a las mujeres y a los cuerpos feminizados la responsabilidad de las labores domésticas y de cuidado en todo el mundo. A nivel global, el trabajo doméstico y de cuidados se entrecruza con diversas desigualdades. Los mayores flujos migratorios de cuerpos racializados y feminizados, a nivel local e internacional, ponen de relieve el entrelazamiento de procesos complejos de opresión y ex-

1 Traducción Ignacio Moreno Fluxá

2 Este texto es una versión adaptada y traducida al español del artículo: Miranda Mora, Ana María (2025). *Women's Labour in Movement. From Servant and Housewife to Racialised Domestic and Care Workers. Las Torres de Lucca. International Journal of Political Philosophy*, 14(1), 111-121. https://doi.org/10.5209/ltdl.95966.

plotación producidos en el curso de la migración, tanto en el lugar de origen como en el de destino. La transferencia de las responsabilidades domésticas y de cuidado a través de las fronteras nacionales implica su traspaso de un hogar a otro. Las cadenas globales de cuidados emergen en el contexto de la globalización, la feminización de la migración y la transformación del Estado de bienestar como fruto de la política y la economía neoliberales. A medida que las mujeres y cuerpos feminizados se mueven, la migración se feminiza y surgen redes de escala transnacional para el sustento de la vida diaria.

El presente artículo examina el trabajo doméstico y de cuidados realizado por mujeres migrantes pobres y racializadas en el contexto global de la crisis de los cuidados. El argumento principal plantea que la crisis actual y la feminización de la migración requieren una reconceptualización de la economía política feminista marxista, que incorpore de manera sistemática las contribuciones de los feminismos de(s)coloniales[3] y poscoloniales y,

3 La diferencia entre feminismo decolonial y feminismo descolonial es, en parte, terminológica, pero también remite a debates teóricos, políticos y epistemológicos distintos. Sin embargo, resulta difícil —y, a nuestro juicio, poco productivo— trazar una frontera rígida entre ambas corrientes, ya que comparten numerosas preocupaciones, autoras y horizontes políticos. En la práctica, los términos suelen emplearse de manera cercana e incluso intercambiable. De manera general, el feminismo decolonial se ha desarrollado principalmente en diálogo con el programa Modernidad/Colonialidad y con sus análisis sobre la colonialidad del poder, del saber y del ser. Desde esta perspectiva, una de sus contribuciones centrales ha consistido en mostrar que el género constituye una dimensión constitutiva de la matriz colonial de poder. Esta línea suele asociarse a autoras como María Lugones, Breny Mendoza, Rita Segato y Catherine Walsh, entre otras. Por su parte, el feminismo descolonial pone un mayor énfasis en las prácticas históricas de descolonización, en las experiencias de resistencia de mujeres indígenas, afrodescendientes, campesinas, comunitarias, mestizas racializadas y lesbianas, así como en la producción de conocimiento situada en movimientos sociales y luchas colectivas. Además de cuestionar la colonialidad moderna, muchas de sus

que tenga además como punto de partida las experiencias corporales y afectivas de las mujeres migrantes racializadas. Este desplazamiento teórico permite ir más allá de los límites de los enfoques centrados únicamente en el hogar o en el mercado laboral del Norte global, así como de las teorías feministas occidentales dominantes. Además, proporciona herramientas conceptuales útiles para analizar las cadenas globales de cuidado, las relaciones laborales neocoloniales que configuran el régimen actual del trabajo doméstico y de cuidados, los procesos de feminización de la migración y las diversas formas de acción política, organización y resistencia que emergen entre las trabajadoras migrantes en estos sectores.

exponentes han desarrollado una crítica tanto al feminismo occidental hegemónico como a ciertas limitaciones del propio campo de los estudios decoloniales. Entre sus principales referentes se encuentran Yuderkys Espinosa Miñoso, Ochy Curiel, Karina Ochoa, entre otras. Por esta razón, numerosas autoras latinoamericanas prefieren hablar de feminismo descolonial antes que de feminismo decolonial, con el fin de destacar que la descolonización no constituye únicamente un proyecto teórico de crítica a la modernidad colonial, sino también una práctica política y epistemológica arraigada en las luchas históricas de sujetos y comunidades subalternizadas. Esta elección terminológica busca visibilizar aquellas voces que han sido sistemáticamente marginadas tanto por el feminismo occidental como, en ocasiones, por ciertos espacios académicos de la teoría decolonial. En "Hacia un feminismo descolonial", María Lugones define esta apuesta en los siguientes términos: "Se propone un feminismo descolonial, con un fuerte énfasis en una intersubjetividad historizada, encarnada, entablando una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social" (2011, 105). En este texto utilizamos el termino de(s)colonial para señalar nuestra interlocución con ambas tradiciones intelectuales y políticas.

Explotación y dominación global de las mujeres: Trabajo racializado y generizado

La teoría feminista marxista y las luchas de las mujeres han recorrido un largo trecho para reconceptualizar la figura de las amas de casa como trabajadoras no remuneradas y la de las sirvientas como trabajadoras domésticas y de cuidado racializadas. El giro en nuestra concepción del trabajo doméstico y de cuidados no solo ha visibilizado la explotación, la opresión y la violencia sufridas por mujeres y cuerpos feminizados, sino que también ha sustentado nuevas herramientas conceptuales y marcos teóricos para reconocer a las trabajadoras domésticas y de cuidados como agentes políticas e históricas. A pesar de estos desarrollos positivos, la historia de las mujeres y de los movimientos feministas, sus alianzas y desacuerdos con los movimientos obreros y sindicales, así como las cuestiones vinculadas a la relevancia de las relaciones de género para una crítica de la economía política, siguen en disputa y constituyen un debate vigente. La siguiente sección revisa la teoría marxista-feminista clásica a la luz de las teorías de(s)coloniales y poscoloniales contemporáneas.

Inicialmente, el debate sobre el trabajo reproductivo, especialmente en los contextos angloestadounidenses y europeos, se ha centrado en el trabajo no remunerado de mujeres cis, blancas y heterosexuales al ámbito doméstico. Durante la década de los setenta, las feministas socialistas y marxistas[4] argumentaron de manera contundente que tanto Marx como Engels, así como la tradición marxista posterior, menospreciaban y esencializaban el trabajo reproductivo como una labor feminizada, en contraste con el trabajo de la fábrica, que se naturalizaba como masculino

4 Entre las que destacan: Mariarosa Dalla Costa, Selma James, Leopoldina Fortunati, Silvia Federici, Frigga Haug, Maria Mies, Sheila Rowbotham y Lise Vogel, entre otras.

dejando, por consiguiente, sin cuestionar la división binaria de género[5]. En su búsqueda de una teoría capaz de explicar las fuentes de la opresión femenina desde una perspectiva de clase y género, las feministas marxistas y socialistas descubrieron en la teoría política y económica de Marx un rico marco conceptual para comprender el trabajo de las mujeres y su rol en la producción de valor. Una de las principales contribuciones del marxismo feminista fue abordar críticamente algunos binarios conceptuales en el marco teórico marxista.

Una de las principales contribuciones del marxismo feminista fue abordar críticamente algunos binomios conceptuales en el marco teórico marxista. Una distinción muy relevante que hizo Marx entre la servidumbre y la clase trabajadora muestra que dicha diferenciación se basa en una noción abstracta de la fuerza de trabajo, entendida como una capacidad potencial que no alcanza su valor hasta que se objetiva en una mercancía. Sobre la base de esta definición, el trabajo de un obrero produce una mercancía cuyo valor genera ganancia al circular en un mercado (valor de cambio); en contraste, el trabajo servil crea un servicio personal para su empleador que es consumido y cuyo valor, consecuentemente, se disuelve por completo en ese único intercambio (valor de uso). El trabajo de los sirvientes no produce plusvalor alguno, incluso si sus actividades y servicios comparten características similares a las del proletariado industrial (por ejemplo, es trabajo libre y no esclavo, es una forma de empleo remunerado en lugar de pago en especie). Sin embargo, para Marx, los sirvientes que viven y trabajan en las sociedades capitalistas modernas siguen encarnando relaciones sociales precapitalistas (Schwartz, 2022). Esta representación de los sirvientes como trabajadores 'improducti-

5 Para una reconstrucción y un análisis más detallados, véase Haug (2011, 2005); Arruzza (2022, 2013); Bhattacharya, Farris y Ferguson (2022); Hensman (2022); Miranda Mora (2019, 2022).

vos' evoca argumentos similares sobre la improductividad del trabajo reproductivo. Si el trabajo de los sirvientes y de las mujeres produce plusvalor o solo valor de uso y, por tanto, no contribuye directamente a la ganancia, es una cuestión que aún hoy divide a las feministas (Arruzza, 2022, 2013; Giménez, 2000).

De igual manera, las feministas marxistas han evidenciado que la distinción analítica de Marx entre trabajo productivo e improductivo tiene una dimensión política, a menudo desatendida. La omisión por parte de Marx de una clase general de sirvientes o del trabajo servil doméstico resulta problemática, considerando que los sirvientes eran empleados para realizar trabajo doméstico manual en hogares de clase media, y no bienes de lujo para la burguesía acaudalada, como sostiene (Marx,1993, p. 465; 1990, p. 574, en Schwartz, 2022). El resultado fue la omisión de una clase general de sirvientes (domésticos) como parte de la clase obrera, lo que, en cierta medida, los convertía en parásitos de la clase burguesa o incluso en una fuerza contrarrevolucionaria. Consecuentemente, no eran considerados agentes de la historia (véase Marx, 1990, pp. 1044-1045, en Schwartz, 2022). Esta exclusión ha contribuido a la invisibilización no solo de los cuerpos feminizados y de las mujeres, sino también de la fuerza de trabajo de los sujetos colonizados y subalternos. De este modo, la servidumbre doméstica y el trabajo doméstico remunerado fueron excluidos del trabajo productivo y del proletariado. La convergencia de los sirvientes domésticos y las amas de casa no remuneradas en la esfera privada, en contraposición al trabajo productivo y asalariado de los hombres fuera del hogar, derivó en la negación de la agencia de las mujeres y de los cuerpos feminizados, así como de la del sujeto colonizado. En el contexto de la industrialización y del crecimiento del Estado de bienestar en Europa en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, el declive del trabajo doméstico y servil relegó estas actividades y servicios a una forma precapitalista de trabajo, considerada atrasada y destinada a desaparecer. En este

contexto, una estrategia central de las feministas marxistas ha consistido en abordar críticamente la reproducción de la fuerza de trabajo para poner en entredicho la distinción dicotómica entre trabajo asalariado y no asalariado, así como la brecha entre los espacios de producción de valor y de reproducción de la fuerza de trabajo, y cuestionar las nociones marxistas de trabajo y de valor (Bhattacharya, 2015).

Para estas feministas, los análisis del capitalismo centrados exclusivamente en la producción de valor y en el trabajo asalariado resultan parciales. Es erróneo concebir el trabajo y la fuerza de trabajo exclusivamente como "recurso" para generar ganancias, y no como condiciones para (re)producir la vida. Para las feministas marxistas, el trabajo es una actividad humana que crea vida y trabajadores para el capital. Una tesis central de este debate sostiene que la fuerza de trabajo es una capacidad encarnada y organizada socialmente y jerárquicamente. Esto llevó a un número creciente de pensadoras a abordar las jerarquías de género como cimientos de las relaciones de clase (Arruzza, 2022, 2013; Giménez, 2000). Estos análisis han mostrado en qué medida la producción de valor en la fábrica se sustenta en la producción de fuerza de trabajo en el hogar. Esta primera generación de feministas marxistas mostró con precisión que, como modo de producción, el capitalismo se apoya en la regulación y el control de las mujeres para que realicen trabajo reproductivo no remunerado o mal pagado. En ese sentido, el capitalismo presupone y perpetúa la subordinación y la dominación de las mujeres.

La atención casi exclusiva prestada a la jerarquía de género binaria que vincula la producción de vida y de valor con la reproducción de la fuerza de trabajo en el ámbito doméstico dio lugar a una nueva explicación dualista que solo considera las relaciones heteronormativas de género y de clase. Este enfoque asume que la reproducción de la fuerza laboral y de la vida del trabajador en el contexto del capitalismo se presenta de manera universal en la fa-

milia heterosexual burguesa, y que esta actividad es llevada a cabo principalmente por mujeres cisgénero. Las generaciones recientes de feministas marxistas, incluyendo los feminismos negros, de(s) coloniales, poscoloniales y de la reproducción social (RS), así como el marxismo transgénero, expandieron este enfoque para analizar de qué manera la reproducción social de la fuerza de trabajo fundamenta los procesos de acumulación en conexión con otras formas de opresión social. Este enfoque condujo a una teoría más compleja de la reproducción social capitalista que ilumina la intersección entre la raza, la etnicidad, el heterosexismo, la sexualidad, el capacitismo, el colonialismo y la religión, entre otras formas de opresión (Bhattacharya et al., 2022; Gleeson y O'Rourke, 2021). Al incorporar las perspectivas de las mujeres y de las disidencias sexuales, trans, indígenas, negras y de color, así como las experiencias corporales, las feministas del mundo han revolucionado el marxismo desde dentro y siguen haciéndolo.

La diversidad de los análisis y de las estrategias de las feministas marxistas para abordar los problemas diagnosticados en torno a la reproducción social varía según el espacio y el tiempo. El (a menudo) ignorado carácter situado de los problemas identificados explica las deficiencias en el diagnóstico y en las propuestas de solución para *todas* las mujeres. Los análisis de las principales teorías anglosajonas y europeas suelen centrarse en el trabajo no remunerado de las amas de casa, reflejando la estructura del mercado laboral de esa época y la posición geográfica de Europa, del Reino Unido y de Estados Unidos en los siglos XIX y XX. En el Sur Global, las sirvientas domésticas y las amas de casa no remuneradas no disminuyeron tanto como en Europa. Por el contrario, las luchas independentistas y decoloniales no supusieron el fin de las relaciones serviles y esclavistas en la poscolonia. Aunque en la mayoría de los países la esclavitud se prohibió formalmente, nuevos tipos de servidumbre y de domesticidad emergieron de la mano de las élites poscoloniales, que siguieron imponiendo formas de

servicio no remunerado y de explotación forzosa (Van Nederveen Meerkerk et al., 2015).

El cambio de enfoque de los estudios feministas marxistas, que pasaron de centrarse en el obrero de fábrica blanco del Medio Oeste a centrarse en la ama de casa, se vio reforzado por la introducción del concepto de "sujeto subalterno", basado en el análisis de los campesinos realizado por Antonio Gramsci. En su 25º cuaderno de la cárcel, "Al margen de la historia. Historia de los grupos sociales subalternos", Gramsci (2011) analiza a los colectivos no hegemónicos. El término alude a los sujetos que aún no se integraban al sistema industrial capitalista. Para él, la subalternidad se produce tanto por la opresión económica como por la subordinación social, política y cultural. Apoyándose en esta noción, la teoría poscolonial amplía el concepto de Gramsci al extender el marco conceptual más allá de su foco en los campesinos y granjeros rurales para incluir a todos los grupos marginalizados y excluidos, ya sea por su raza, clase, género, orientación sexual, etnicidad, discapacidad o religión. El concepto de subalternidad aborda la omisión del trabajo servil por parte de Marx y se refiere a aquellos segmentos de la sociedad que la lógica universal del capital no logró asimilar. Los estudios subalternos[6] han mostrado que la desaparición de la clase campesina durante el auge del capitalismo en Europa y América del Norte contrastaba con su reproducción continua bajo el capitalismo en el Sur Global y que seguía una trayectoria diferente en el mundo no occidental (Dhawan, 2018).

Las feministas antirracistas, de(s)coloniales y poscoloniales, junto con posiciones antiimperialistas y anticoloniales, han criticado y ampliado la economía política de Marx y han enriquecido el concepto de emancipación. Pensadoras feministas poscoloniales y

6 Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, and Gayatri Spivak, among others.

de(s)coloniales[7], como Chandra Talpade Mohanty, Séverine Durin y Rhacel Salazar Parreñas, abordan los dispares mecanismos de la modernidad, el capitalismo y el patriarcado mediante un análisis global del surgimiento divergente de prácticas e instituciones culturales, políticas y económicas. Al poner de relieve el carácter distintivo del mundo poscolonial, cuestionaron la afirmación de que los seres humanos comparten necesidades e intereses comunes, independientemente de las diferencias concretas y específicas de cada contexto, con el fin de comprender mejor sus formas específicas de opresión, explotación y violencia (Mohanty, 2003a, 2003b). La negación de supuestos intereses universales, comunes a *todos* los seres humanos, sin importar su raza, género, sexualidad, religión u otras diferencias, las ha llevado a afirmar que el capitalismo, la modernidad y el patriarcado difieren en el mundo poscolonial, es decir, que existen configuraciones dispares de la familia, la comunidad, la sociedad, el mercado y el Estado (Dhawan, 2018). Por lo tanto, la acción política y colectiva no se deriva de ninguna naturaleza humana universal esencial ni de una conciencia política compartida; más bien, se fundamenta en necesidades, intereses, deseos y aspiraciones concretos, constituidos histórica, cultural y económicamente (Spivak, 2014).

En este contexto, los feminismos poscoloniales y de(s)coloniales asumen el desafío de aplicar las categorías de Marx al análisis de las experiencias corporales específicas y situadas de las mujeres y de los cuerpos feminizados, así como de los sujetos subalternos,

7 Aunque los feminismos poscoloniales y de(s)coloniales poseen genealogías, marcos conceptuales y agendas políticas distintas —e incluso, en algunos aspectos, divergentes—, pues proceden de tradiciones intelectuales diferentes y enfatizan dimensiones distintas de la experiencia colonial, este artículo se centra en las convergencias entre ambas perspectivas. En particular, las aborda como proyectos teórico-políticos que combinan la crítica intelectual con formas de praxis militante orientadas a analizar, cuestionar y transformar las persistentes estructuras de dominación producidas por el colonialismo y el imperialismo.

iluminando los contextos y las temporalidades en los que las mujeres pobres, negras, morenas, rurales, trans, de la disidencia e indígenas siguen siendo empleadas en el trabajo doméstico y servil. Este enfoque interseccional[8] y situado, en las diversas experiencias locales y cotidianas de las mujeres, condujo a muchas teorías feministas a un aspecto menos observado del trabajo, esto es, las dimensiones corporales y afectivas de la reproducción social: los cuidados. En sus orígenes, el concepto de cuidado también se remonta a la ética del cuidado, un conjunto de teorías que destacan la importancia de atender a las necesidades de cada persona, en contraposición a las teorías éticas que hacen hincapié en normas generalizables y en la imparcialidad, es decir, la ética deontológica y la ética consecuencialista. En su libro *In a Different Voice* [Con una voz diferente] (1982), Carol Gilligan sostiene que la diferencia entre los modelos éticos basados en los cuidados y los basados en la justicia se debe a diferencias de género, y cuestiona la objetividad ética como una perspectiva masculina sobre la moralidad. Aunque la ética del cuidado no es sinónimo de una ética feminista, se ha escrito mucho sobre la ética del cuidado como una ética femenina y feminista, en particular en torno a la maternidad y las relaciones de parentesco lo cual, una vez más, refleja el ideal de la mujer blanca de clase media originado en el siglo XIX (Tronto, 1990). Sin embargo, a efectos de este análisis, este enfoque del cuidado resulta insuficiente, no solo por su riesgo estructural de esencialismo, es decir, por no explorar las diferencias entre las mujeres y ofrecer así una imagen uniforme y homogeneizadora del desarrollo moral

8 La interseccionalidad se refiere al enfoque analítico y metodológico para estudiar cómo los individuos y los grupos se sitúan de manera diferente dentro de las opresiones que se entrecruzan, es decir, cómo adoptan perspectivas y ocupen posiciones sociales distintas (Hill Collins, 2017). Aborda de qué manera los sistemas de poder configuran las experiencias de discriminación y privilegio y definen las identidades de los individuos y los grupos.

que refuerza los estereotipos sexistas (Tronto, 1994); sino principalmente por su enfoque moral restringido a las esferas individualistas, privadas e íntimas de la vida (ya sea que se enmarque en función de motivos virtuosos o de habilidades comunicativas), perdiendo de vista la dimensión estructural y social del cuidado, es decir, las dimensiones políticas y económicas. En este sentido, el cuidado, como práctica y como relación, implica relaciones de poder y conflicto y plantea preguntas prácticas sobre la justicia, la igualdad y la libertad.

Siguiendo un enfoque político y económico, los cuidados son relacionales (implican la interacción entre cuidar y ser cuidado), una experiencia corporal (basada en necesidades, capacidades, emociones, sensaciones y funciones socializadas) y son fundamentales en los procesos de subjetivación de individuos y grupos. Se refiere a todas las actividades que proporcionan bienestar físico, psicológico y emocional como base para construir y mantener una vida plena. Las teorías del cuidado se alejan así del enfoque que concibe la (re)producción de la vida como un mero mecanismo para la reproducción de la próxima generación de trabajadores. De esta manera, los cuidados van más allá de comprender las prácticas reproductivas y de cuidado simplemente como servicios mercantilizados o como trabajo (no) remunerado (Esteban, 2017; Tronto, 2013). Así, tanto el trabajo reproductivo como los cuidados son condiciones fundamentales para (re)producir la vida y las relaciones sociales articuladas en torno al género, el parentesco y la edad, entre otros (Esteban, 2017). En el marco de las teorías feministas poscoloniales y de(s)coloniales, el cuidado no es un valor, una disposición o una virtud, sino una práctica, un tipo de trabajo y una relación social arraigada en relaciones de poder determinadas por las condiciones materiales. El foco en la dimensión normativa de los cuidados, como un ideal que guía el juicio normativo y la acción, no es central en estos marcos analíticos, sino que es más bien una forma de trabajo afectivo y corporal, o lo que yo llamo

trabajo de cuidado: una práctica social determinada por valores atribuidos. Los cuidados, por lo tanto, implican una variación cultural y se extienden más allá de las esferas familiares y domésticas hacia las instituciones y los lazos sociales, caracterizados por relaciones políticas y económicas.

Además, a partir de una crítica al individualismo neoliberal y al mercado capitalista, el concepto de cuidado amplía la noción de las relaciones vitales más allá de las relaciones humanas al distinguir entre la reciprocidad interpersonal, la interdependencia social y la dependencia ecológica. En este sentido, incluye todo lo que hacemos para mantener, contener y reparar nuestro mundo (nuestros cuerpos, a nosotros mismos y nuestro entorno) para vivir en él lo mejor posible (Fischer y Trono, 1990). Esta aproximación profundiza el marco analítico marxista, centrado en las relaciones basadas en necesidades y en las relaciones de dominación, para conectarlas con sus dimensiones corporal, afectiva, y volitiva (Esteban, 2017; Svampa, 2015; Herrero, 2017). De este modo, extiende el alcance del análisis más allá de la institución forzada de la maternidad heteronormativa y de la familia burguesa, hacia su institucionalización y externalización en el Estado y en los mercados locales y globales. Por ello, los cuidados ya no se limitan a los trabajos realizados en el ámbito del hogar (Tronto, 2013). No obstante, la mercantilización de los cuidados no ha conducido a la socialización que han defendido las feministas marxistas, tanto de las primeras generaciones como de las actuales. Por lo tanto, para evitar un enfoque esencialista y mecanicista de la reproducción social y los cuidados, las teorías actuales deben basarse en las experiencias de los sujetos trabajadores específicos. A continuación, me centraré en un sujeto concreto: la trabajadora migrante. Sostengo que, frente a los desafíos actuales presentados por la feminización de la migración y las crecientes cadenas de cuidados globales, solo una reconceptualización de la economía política feminista marxista, desde los marcos de(s)colonial y poscolonial,

puede enfrentar los problemas derivados de la crisis actual de los cuidados y de las deficiencias de las teorías occidentales sobre la reproducción social y los cuidados.

Partiendo de la formulación teórica anterior, la segunda sección desplaza el foco del plano conceptual al terreno de las experiencias situadas. Una vez analizada la necesidad de reconceptualizar la economía política feminista marxista desde perspectivas de(s)coloniales y poscoloniales para comprender la crisis contemporánea de los cuidados, en la segunda parte se examina cómo dichas dinámicas se materializan en las trayectorias migratorias y en las experiencias corporales y afectivas de mujeres pobres, negras, morenas e indígenas que sostienen las cadenas globales de cuidados. Este desplazamiento analítico permite indagar, desde una perspectiva situada, los mecanismos concretos de explotación, opresión y violencia que estructuran estas cadenas, así como las tensiones entre las condiciones que limitan la agencia política de las trabajadoras migrantes y las prácticas mediante las cuales emergen formas de conciencia crítica, organización y resistencia. A partir del análisis de estudios de caso de mujeres migrantes mexicanas, indias y filipinas, el análisis adopta un enfoque de abajo hacia arriba, de la práctica a la teoría, articulando la reflexión conceptual y la investigación documental para identificar tanto los límites como las potencialidades analíticas y políticas de las categorías previamente discutidas.

La feminización neocolonial de la migración y las resistencias de las trabajadoras

La crisis global actual en los cuidados resalta las crecientes dificultades que enfrentan muchos individuos al cuidar de sí mismos, de otros o al recibir cuidados (Pérez Orozco y López Gil, 2011; Ezquerra, 2011). La crisis de los cuidados consiste en el socava-

miento sistemático de las condiciones para la reproducción social por parte del capitalismo, entendido como un orden económico y social (Fraser y Jaeggi, 2018). Esto forma parte de una crisis general que abarca aspectos económicos, ecológicos, sociales y políticos que se entrecruzan y se agravan mutuamente. Las tensiones actuales no son fortuitas, sino que tienen profundas raíces sistémicas en nuestra estructura sociopolítica y económica. Todos los tipos de sociedades capitalistas albergan una contradicción: por un lado, la reproducción social es una condición de posibilidad para la acumulación sostenida de capital; por otro, la orientación del capitalismo hacia una acumulación ilimitada tiende a desestabilizar los procesos de reproducción social en los que se apoya (Fraser, 2016). Esta tendencia a la crisis socava los propios procesos de reproducción social de la vida natural y humana. El carácter procesual de la crisis de los cuidados pone de manifiesto que el modelo occidental dominante del Norte Global ya no es viable y que el modelo emergente se está configurando en los márgenes, en los países periféricos, principalmente en el Sur Global (Pérez Orozco y López Gil, 2011).

Como la crisis de los cuidados afecta especialmente a los países occidentales (Estados Unidos, Canadá y Europa central), el trabajo doméstico y de cuidados también se ha globalizado, produciendo cadenas globales de cuidados. Estas redes de dimensiones transnacionales se forman para sostener la vida cotidiana (Pérez Orozco, 2009). Las cadenas representan una serie de conexiones (compuestas principalmente por mujeres o cuerpos feminizados) mediante las cuales los cuidados se transfieren de un hogar a otro. En su versión más simple, una cadena podría consistir en una familia alemana que contrata a una mujer mexicana para que cuide a un familiar que requiere asistencia constante. La mujer contratada, que ha emigrado para proveerle un ingreso a su familia, deja a sus hijos al cuidado de su cuñada en su país de origen. Estas relaciones transnacionales constan de al menos tres tipos de mujeres:

mujeres de clase media o alta en los países de destino, trabajadoras migrantes de servicios domésticos y de cuidados, y mujeres demasiado pobres, ancianas o enfermas para migrar (Salazar Parreñas, 2000). Las cadenas abarcan tres conexiones básicas: el hogar migrante, el hogar empleador y el hogar de origen (Durin, 2017, p. 241). La doble transferencia consiste en iniciar un trabajo de cuidados remunerado en el lugar de destino y delegar dicho trabajo en el país de origen, manteniendo la prestación de cuidados de forma remota. La extensión y el ensamblaje de las cadenas dependen de la distribución intrafamiliar de los cuidados, de la existencia o ausencia de servicios públicos, de la influencia de los sectores empresarial y privado, de la regulación del servicio doméstico remunerado y de las políticas migratorias, entre otros factores. Las cadenas de cuidados combinan múltiples modalidades de trabajo reproductivo y tareas de cuidado en espacios diversos, incluyendo el mercado, el hogar y las instituciones públicas o privadas sin fines de lucro (como escuelas, residencias de personas mayores, centros de atención para personas con discapacidad, hospitales, asilos, funerarias, etc.) (Pérez Orozco, 2009).

La relocalización de la periferia al centro, del Norte al Sur, contribuye a sostener el crecimiento económico de los países posindustriales (Hondagneu-Sotelo, 2007). Para los países periféricos, este fenómeno implica la tercerización y/o la mercantilización de labores domésticas y de cuidados que las mujeres solían realizar de forma gratuita o ya no pueden realizarlas debido a la actual precariedad salarial tanto en los países de origen como en los de destino (Fraser, 2016; Pérez Orozco, 2009). En los países del centro, las mujeres han obtenido acceso significativo al mercado, y la neoliberalización de los Estados les ha transferido la responsabilidad del trabajo reproductivo y de cuidados a los individuos y al mercado privado. Todo esto ocurre mientras las desigualdades entre el Norte y el Sur se agrandan, la precarización del trabajo asalariado aumenta y los actores supranacionales se organizan y regulan

cada vez más el trabajo doméstico y de cuidados (como el Banco Mundial, la Organización Internacional del Trabajo, las Naciones Unidas, etc.). En ese sentido, la migración global y las relaciones transnacionales son cruciales para el régimen contemporáneo de trabajo reproductivo y de cuidados. Los movimientos de mujeres a través de las fronteras y su incorporación a los mercados globales para realizar trabajos domésticos y de cuidados, así como los matrimonios arreglados y la trata de personas para la industria sexual, han llevado a la feminización de la migración. La migración de mujeres del Sur para satisfacer las necesidades del Norte, o de países más pobres a países más ricos, por ejemplo, de Europa del Este a Europa Central, implica que hoy las mujeres son cada vez más proclives a migrar para aceptar trabajos en lugar de unirse a familiares masculinos como dependientes. La demanda y la oferta de trabajo de las mujeres migrantes están definidas por estructuras sociales jerárquicas impuestas por el mercado del trabajo capitalista y neoliberal.

Las cadenas de cuidados globales no solo confirman la persistencia de concepciones de feminidad marcadas por el género cissexista y heterosexual y por procesos de racialización, que determinan qué trabajo es remunerado y cuál no, sino que también ponen de manifiesto los límites del marco del hogar/familia y del trabajo remunerado al abordar las dinámicas globales y el mercado laboral contemporáneo. Además, demuestran que estas fronteras siempre han sido difusas para las mujeres pobres y racializadas. Los marcos analíticos y las luchas feministas formulados dentro del discurso sobre los derechos laborales (derecho a una pensión, etc.) y del esquema económico redistributivo liberal (la exigencia de pago igualitario, etc.) enfrentan nuevos desafíos para abordar la versatilidad y la especificidad de la explotación capitalista y neoliberal en conexión con formas violentas de opresión. Los regímenes de trabajo doméstico y de cuidados organizados por clase están estructuralmente vinculados a regímenes raciales, de género, im-

periales y coloniales que les traspasan estas tareas a mujeres cuyas identidades han sido previamente definidas y asignadas tanto en sus países de origen como en los de destino (Salazar Parreñas, 2000).

Los estudios analizados sobre la feminización de la migración y la globalización del trabajo doméstico y de cuidados ponen de manifiesto los procesos de heterosexualidad normativa, desclasificación, infantilización y racialización a los que estas mujeres se ven sometidas, y cómo estos operan para justificar su explotación y el trato violento que reciben (Durin, 2017; Bautista, 2010). Las nociones tradicionales y binarias de feminidad, masculinidad, orientación sexual, domesticidad y familia siguen desempeñando un papel cardinal en la formación de la identidad de las mujeres al segregar espacios, imponer lugares de trabajo y fomentar relaciones de parentesco que presuponen no solo una división sexual del trabajo, sino también una definición naturalizada de la mujer como cuidadora, cuya capacidad reproductiva exige su heterosexualidad. Las mujeres se definen por su relación con los hombres, en lazos matrimoniales y familiares, como madres, amas de casa y hermanas. Su ciclo de vida determina su trayectoria laboral y sus procesos migratorios, es decir, su movilidad se circunscribe a motivaciones específicas definidas por los roles de género, las etapas de su capacidad reproductiva, los tipos de habilidades relacionadas con la gestión y el cuidado, así como las formas de vida delimitadas por sus relaciones de parentesco (Durin, 2014a). Sobre la base de estos mecanismos y relaciones opresivos y violentos, el trabajo de las mujeres se define como temporal, complementario y no cualificado (Mohanty, 2003a).

Los estudios de casos de mujeres migrantes mexicanas, indias y filipinas que trabajan en el Norte Global también muestran que las nociones del trabajo doméstico y de cuidados, basadas en el género y en procesos de racialización, se entrecruzan con dinámicas interpersonales y grupales que reproducen las relaciones coloniales

de subordinación, explotación extrema, abuso y violencia sexualizada. El trabajo doméstico es la forma más servil de trabajo reproductivo y de cuidado que, en la mayoría de los casos, constituye un nicho laboral racializado debido a los orígenes rurales, campesinos e indígenas de la mayoría de las trabajadoras migrantes (Durin, 2020; Mohanty, 2003a). La definición cis-heteronormativa de la domesticidad y los cuidados no solo muestra la masculinización de la noción de trabajo y la invisibilización del trabajo de las mujeres en el hogar, la fábrica, el taller de explotación, el negocio familiar, la plantación, etc., sino que omite y niega la subjetividad de las mujeres al definirlas como víctimas de la tradición, la religión o la cultura, privándolas de cualquier forma de agencia (Abu-Lughod, 2002; Mohanty, 2003b).

En los países de destino, por ejemplo, el trabajo feminizado y migrante se concibe como no calificado y tan sencillo como seguir una receta, basándose en la idea de que las mujeres migrantes poseen rasgos de personalidad como la tolerancia, la paciencia, la ignorancia o la inmadurez, retratándolas como niñas que deben ser educadas o civilizadas. Estas características se asumen y se reproducen constantemente como condiciones necesarias para un trabajo tedioso y repetitivo que solo un tipo de persona puede realizar. El hogar empleador considera a las mujeres migrantes como dóciles, indulgentes y satisfechas con salarios bajos (Mohanty, 2003a). Adicionalmente, los empleadores identifican las tareas realizadas como un tipo de trabajo que únicamente las mujeres de regiones "menos desarrolladas" y de clases más pobres pueden realizar. Los casos de las mujeres mexicanas y filipinas muestran cómo las mujeres migrantes no solo son infantilizadas, sino también consideradas subdesarrolladas; este también es el caso de mujeres del Sur, de clase media y educadas, quienes migran para realizar labores de cuidado como *au pairs* y son percibidas y tratadas como si fueran pobres y sin educación (Durin, 2014b). Estos ejemplos exponen en qué medida el régimen doméstico y de cuidados, racia-

lizado y generizado, forma parte de un proceso de neocolonización contemporáneo y global a través del trabajo y la migración (Hondagneu-Sotelo, 2007; Mohanty, 2003a). Las actuales relaciones internacionales siguen siendo profundamente moldeadas por las relaciones de poder inauguradas en la conquista y establecidas bajo el colonialismo moderno, al punto de que, pese a la independencia formal de los países colonizados, el orden global contemporáneo puede describirse como un orden colonial ininterrumpido que ha adoptado una nueva forma (Mohanty, 2003b; Quijano, 2000). Este sistema neocolonial de dominación política, explotación económica y violencia social y política se sustenta, entre otros factores, fundamentalmente, en la feminización de la migración.

El enfoque de la teoría decolonial, centrado en la crítica de las estructuras de colonialidad que sustentan el dominio occidental, ha sentado las bases para un análisis más profundo de cómo las formas poscoloniales, o nuevas configuraciones coloniales de explotación y control, continúan moldeando el mundo en el Sur Global. Pensadores y pensadoras latinoamericanas[9] han desarrollado un marco conceptual muy completo para comprender los patrones persistentes de poder, control, violencia y dominación, que fundamenta el entrelazamiento entre modernidad y colonialidad. Esta estructura más amplia persiste en las relaciones de poder globales, en los sistemas de conocimiento y en las identidades, es decir, como colonialidad del poder, del conocimiento, del ser y del género (Maldonado-Torres, 2016). La identificación del "lado oscuro" de la modernidad, es decir, la colonialidad, también supone un llamamiento a cuestionar y desmantelar sus estructuras y relaciones (Mignolo, 2011). Aquí destacan los feminismos *descoloniales* de América Latina, cuya especial atención a las formas de opresión

9 Como Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel, María Lugones, Catherine Walsh, Rita Segato, Brenny Mendoza, y Nelson Maldonado-Torres, entre otros.

que sufren las mujeres indígenas, afrodescendientes y otras mujeres marginadas[10] de Abya Yala[11] les llevó a desarrollar un enfoque más multifacético que considera simultáneamente la opresión racial, de clase y de género, y que aboga por la descolonización epistémica, la autonomía y la defensa del cuerpo/territorio y de la comunidad como rasgos centrales de sus luchas. El énfasis del feminismo descolonial en la importancia de la resistencia colectiva y de las luchas comunitarias se formula a partir del bienestar de la comunidad, de la solidaridad y de la acción colectiva, en contraste

10 En la introducción a *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz sostienen que su proyecto busca "desmontar y desbordar los discursos hegemónicos del propio feminismo eurocentrado", el cual, aun cuando se presenta como una crítica al universalismo androcéntrico, ha terminado por producir un universalismo de género que proyecta como experiencia universal lo que en realidad corresponde a la trayectoria histórica y a las formas de interpretación del mundo de un grupo particular de mujeres situadas geopolíticamente en Occidente (2014, 13). Desde esta perspectiva, las autoras no solo cuestionan la colonialidad inherente al feminismo occidental, sino también las formas en que dicha colonialidad se reproduce dentro de los propios feminismos latinoamericanos. En este sentido, el feminismo descolonial emerge de las perspectivas críticas antirracistas y descoloniales desarrolladas por académicas, pensadoras y activistas situadas en posiciones de subalternidad, comprometidas con la producción de conocimiento desde las experiencias históricas de sujetos y comunidades racializadas, indígenas, afrodescendientes, campesinas, populares y disidentes sexuales. Se trata, sin embargo, de un campo intelectual y político heterogéneo, atravesado por debates y tradiciones diversas. Entre sus principales referentes se encuentran también Ochy Curiel, Julieta Paredes, Silvia Rivera Cusicanqui, Aura Cumes, Lorena Cabnal, Sylvia Marcos, Márgara Millán, Raquel Gutiérrez y Gladys Tzul Tzul, entre muchas otras autoras y activistas que han contribuido a ampliar las formas de pensar la relación entre género, colonialidad, territorio, comunidad y resistencia.

11 "Abya-Yala" es un término de la población indígena "kuna" que significa "lugar de vida". Hoy en día, los movimientos indígenas desde la Antártida hasta el Polo Ártico reivindican "Abya-Yala" como el nombre del continente que habitan (Mignolo, 2005).

con ciertas corrientes del feminismo occidental orientadas a las necesidades e intereses del individuo.

En este contexto de relaciones globales neocoloniales, y pese al injusto régimen de cuidados contemporáneo, las cadenas globales de cuidados conforman un proceso de reconfiguración ambivalente. Los mismos procesos que cimentan las relaciones de explotación y opresión dan pie a la acción colectiva y organizada en torno a las necesidades cotidianas, los intereses, los deseos y las aspiraciones de la trabajadora migrante. Se plantean como una crítica al método sindical tradicional, centrado en los intereses de clase del trabajador masculino, ya que se considera insuficiente para construir redes de solidaridad feministas y transnacionales. A su vez, las experiencias y las condiciones de trabajo compartidas, más allá de las divisiones geográficas y culturales, les han permitido también acceder a distintos derechos laborales, como la seguridad social, el salario mínimo, el pago de horas extra, los descansos y mejores condiciones laborales. A pesar de la gran importancia de estas reformas, parecen insuficientes para el tipo de cambio que defienden las feministas. No obstante, esto solo es así si interpretamos estos logros como una mera transformación jurídica. El cambio conceptual en el reconocimiento y la regulación del trabajo no remunerado y forzado de las amas de casa y las empleadas domésticas, al considerarlo trabajo doméstico y de cuidados, junto con sus estrategias prácticas de organización y movilización, ha dado lugar a un cambio de conciencia y a una politización que les ha permitido verse a sí mismas como trabajadoras y mujeres racializadas, en lugar de como emprendedoras que controlan sus actividades en el mercado informal o como cuidadoras por naturaleza. Además, la colectivización de sus intereses y afectos en diversos tipos de redes, alianzas y cooperativas ha permitido diseñar estrategias emancipadoras y prácticas alternativas necesarias para imaginar y poner en práctica la solidaridad feminista transnacional (Mohanty, 2003a).

El caso de las mujeres que migran por necesidad económica o por contextos de violencia extrema para realizar trabajo doméstico o de cuidados desencadena una serie de procesos y dinámicas transformadoras. Las cadenas globales de cuidado están marcadas por relaciones subversivas (entre humanos y con la naturaleza)[12] y por prácticas que fomentan la agencia histórica y política (Goldsmith, 2001). Los casos y experiencias concretos de mujeres indígenas, rurales y subalternas mexicanas, indias y filipinas ponen de manifiesto el papel fundamental que desempeña el hecho de abordar colectivamente los problemas y necesidades comunes para formular reivindicaciones conjuntas y concretar expectativas contra el acoso sexual, en favor de mejores condiciones laborales, de la redefinición de sus tareas y servicios o de la materialización de sus aspiraciones a una vida digna y decente, por ejemplo (Bautista, 2010; Durin 2020, 2017, 2014; Goldsmith 2018, 2013, 20012000; Hondagneu-Sotelo, 2007; Mohanty 2003, 1988; Salazar Parreñas 2000, p. 20001; Pérez Orozco 2009, 2011). La organización de las trabajadoras en sindicatos ha sido solo una de las diversas formas de enfrentar sus necesidades, deseos, afectos y aspiraciones para traducirlas en agendas concretas de cambio social. La capacidad de aspirar, entendida como la competencia del sujeto para navegar por las coordenadas (normas) del mapa (social), cualifica a los sujetos para explorar trayectorias de acción transformadora (Appadurai, 2004, 2007). Formalizar sus intereses compartidos en demandas específicas al Estado o ante los organismos internacionales les ha

12 En otro trabajo, analizo cómo la subordinación de las mujeres está entrelazada con la dominación de la naturaleza. Partiendo de la cuestión del papel que el género ha desempeñado y sigue desempeñando en la crisis ecosocial, examino el vínculo entre la crisis ecosocial actual y la crisis del cuidado como dos caras de un mismo problema. También exploro el trabajo reproductivo y de cuidado como una forma de resistencia a las crisis ecosociales contemporánea (véase Miranda Mora y Chaparro, 2024).

permitido identificar las contradicciones que enfrentan como mujeres y cuerpos feminizados, trabajadores y sujetos racializados, así como los desafíos de alcanzar soluciones locales o de abordar problemas urgentes. Así, aunque en sus turnos laborales diarios experimentan un régimen doméstico y de cuidados explotador, discriminador, forzoso, precario y violento, al mismo tiempo, este escenario, crea las condiciones para una acción transformadora y conjunta que vaya más allá de los niveles locales y nacionales.

La feminización de la migración, ya sea dentro de un país o a través de las fronteras, está conectada con los procesos de subjetivación movilizados por los afectos y las experiencias corporales. La investigación documental consultada sobre la trayectoria laboral y vital de las mujeres migrantes del Sur Global muestran que la migración no es una mera estrategia de supervivencia basada en sus miedos o inseguridades sobre el futuro, sino que revela una serie de deseos y aspiraciones, como la movilidad social, la búsqueda de tratamiento igualitario y el respeto a la calidad y el mérito de su trabajo, o la consecución de una buena vida y de trabajo digno (Durin, 2014a, 2020; Mohanty, 2003a). Al comprometerse con sus aspiraciones, han revertido la invisibilidad que se les había impuesto, irrumpiendo en el espacio público y ocupándolo. Al dar voz a sus deseos, sus voces se hacen oír, desafiando así la condición que se les había impuesto: la de víctimas silenciadas y sujetos infantilizados. Al objetar la división sexual del trabajo, las desigualdades intrínsecas del régimen global de trabajo y las formas interseccionales de opresión impuesta durante la migración, desafían el régimen neocolonial de trabajo y migración racializado y generizado, afirmándose a sí mismas como agentes históricas y políticas. Mediante la colectivización de sus deseos y aspiraciones, las trabajadoras domésticas y de cuidados formulan redes locales, regionales y transnacionales de solidaridad, actuando como activistas a través de las fronteras (Goldsmith 2018, 2013; Durin, 2020). Este es el caso de la Confederación Latinoamericana y del

Caribe de Trabajadoras del Hogar (CONLACTRAHO) (1988)[13], la primera organización regional de trabajadoras domésticas del mundo, que representa un ejemplo extraordinario de cómo el alfabetismo político y legal es, al mismo tiempo, una condición y un efecto de sus luchas y desafíos, así como de su involucramiento y estrategias con miras a un cambio social mayor.

Sobre la base de este análisis documental de casos empíricos y situados, la tercera y última sección amplía la discusión para examinar las implicaciones teóricas y políticas que se desprenden de las experiencias analizadas. Si en la segunda parte se han identificado, a partir de estudios de caso, los mecanismos concretos de explotación, opresión y violencia que estructuran las cadenas globales de cuidados, así como las prácticas emergentes de organización y conciencia colectiva entre trabajadoras migrantes, la sección final se orienta a interpretar estas dinámicas en un plano más amplio. En particular, se analizan las ambivalencias que caracterizan las cadenas globales de cuidados como un proceso simultáneo de feminización neocolonial de la migración y de reproducción del capitalismo neoliberal, y como un espacio compartido de lucha y resistencia articulado a partir de experiencias encarnadas y afectivas. Este desplazamiento analítico permite mostrar que, si bien el mercado laboral global de los cuidados se sostiene en jerarquías sociales, ideologías políticas, valores culturales y mecanismos de explotación económica que producen nuevas formas de colonización, las redes y alianzas que emergen en el proceso migratorio también abren posibilidades para la configuración de proyectos transnacionales de solidaridad feminista y emancipatoria.

13 Esta alianza reúne a organizaciones locales, sindicatos y federaciones nacionales de 11 países latinoamericanos. Conlactraho está integrada por unas 30 organizaciones (además de dos federaciones nacionales). Los países miembros son Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, México, Paraguay, Perú, Argentina, Bolivia, Brasil, Canadá, República Dominicana y Uruguay.

Las ambivalencias de las cadenas globales de cuidados: desafíos y perspectivas

La politización y la organización de las mujeres de clase trabajadora, en el contexto de la feminización neocolonial de la migración y de la reconfiguración del régimen occidental de cuidados enfrentan numerosos retos. Una de las principales preocupaciones de las feministas de(s)coloniales y poscoloniales pone de relieve la tensión entre la gramática democrática, el Estado de derecho y la situación sociopolítica de las mujeres migrantes, con el fin de garantizar su inclusión como ciudadanas. Para evitar que se reproduzca la subalternidad, la inclusión debe ir más allá de su mera conversión formal en sujetos políticos y jurídicos con derechos y deberes. El proyecto de emancipación debe articularse sobre la base de la ciudadanía y más allá de su marco, de modo que abarque la autonomía económica y la justicia de género y racial. Los derechos individuales son insuficientes para transformar los mecanismos y las relaciones estructurales y sistemáticas que amenazan la reproducción social y natural y la vida (no)humana, a menos que se basen en cambios en las condiciones materiales y en las estructuras de poder (redistribución de la riqueza, etc.). Las intervenciones de las mujeres migrantes, como las de mujeres mexicanas, indias y filipinas, muestran que los sujetos marginados y excluidos se comprometen con su futuro a partir de sus deseos y aspiraciones y no solo de sus necesidades e intereses comunes. Las organizaciones de base y los colectivos de mujeres migrantes, como la Confederación Latinoamericana y del Caribe de Trabajadoras Domésticas o Territorio Doméstico, tienen como objetivo modificar los términos del reconocimiento social y político, así como las relaciones de poder, y alcanzar la independencia económica. En este sentido, el papel crucial de las experiencias situadas y encarnadas resulta fundamental para hacer posibles alianzas estratégicas más allá del interés individual, del frágil vínculo de la necesidad compartida y

de la mera instrumentalización del aliado. De ahí que surjan estrategias colectivas y emancipadoras para hacer realidad redes de solidaridad política a nivel transnacional y transfronterizo.

La cooperación transnacional y las redes transfronterizas, en articulación con la sociedad civil, han facilitado, sin duda, la participación de las mujeres en la política local y global. Ejemplo de ello es la Federación Internacional de Trabajadores del Hogar (IDWF, por sus siglas en inglés), la primera organización global de trabajadores del hogar (2006, 2009, 2012). La IDWF desempeñó un papel fundamental en la defensa y la investigación para la adopción del Convenio 189 sobre las trabajadoras y los trabajadores domésticos por la Organización Internacional del Trabajo (2011). No obstante, el riesgo de ser cooptados por el capitalismo global o por los intereses de las élites es permanente; es decir, el análisis feminista del régimen contemporáneo de normas laborales, ejemplificado por las Normas Fundamentales del Trabajo (NFT) de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), pone de manifiesto cómo las NFT se diseñaron para funcionar dentro de un modelo de desarrollo ampliamente neoliberal: un modelo que depende del aumento de la vulnerabilidad y la flexibilización del empleo, lo que refuerza la desigualdad de género y racial. El enfoque en los derechos económicos, que ignora la dimensión y el rol de la cisheteronormatividad y los procesos de racialización, es compatible con el neoliberalismo, articulado por la CLS en el lenguaje de los derechos humanos e impone una perspectiva moral y normativa que no puede materializarse adecuadamente en el marco de las actuales estructuras desiguales de las jerarquías sociales globales (Elias, 2007; Elias y Hayley, 2009). Los valores o principios universalistas, o los proyectos de solidaridad meramente normativos, corren el riesgo de caer en una complicidad con las estructuras globales de dominación a las que pretenden resistir. Subsumir las luchas locales a un movimiento universal corre el riesgo de reforzar las agendas neoliberales o neocoloniales al presuponer una noción general

o formal de la condición de mujer, de la sororidad, del desarrollo, del progreso o de la civilización.

El problema de las soluciones universales para la emancipación de las mujeres y de los cuerpos racializados *en todas partes* es que invisibilizan las jerarquías a través de las cuales se imponen las desigualdades. Por lo tanto, es fundamental seguir haciendo hincapié en las experiencias vividas por las mujeres migrantes, los sujetos racializados y feminizados, con el fin de corregir los prejuicios, la ignorancia y la arrogancia, y orientar los proyectos emancipadores basados en las historias locales y en casos concretos de resistencia y lucha desde abajo. Esto significa transformar nuestra concepción de las trabajadoras domésticas o de cuidados como objetos de caridad (del Estado, de las ONG u organizaciones internacionales) en agentes históricos y políticos cuya organización y politización las alejan no solo de la necesidad, sino que también las llevan a alianzas solidarias y proyectos emancipadores basados en los deseos y aspiraciones de un cambio social y económico radical. La solidaridad política debe evitar establecer relaciones desiguales entre quienes otorgan justicia, bienes y derechos y quienes los reciben. Se trata de una forma de colectividad entre las trabajadoras que traspasa las fronteras de género, clase, raza y nacionalidad, y se fundamenta en necesidades materiales compartidas, intereses, deseos y aspiraciones encarnados. Para lograr el cambio social radical al que aspira el feminismo aquí propuesto, las trabajadoras domésticas y de cuidados deben seguir siendo las protagonistas de sus luchas. Su subordinación, cooptación o alineación con sindicatos, partidos, ONG, académicos o con agendas feministas hegemónicas solo puede significar, una vez más, un fracaso para el feminismo tanto en el Norte como en el Sur global.

Como se ha demostrado, una teoría capaz de cuestionar el sistema capitalista neocolonial y neoliberal contemporáneo que configura la actual organización social del trabajo doméstico y de cuidados, impulsada por la feminización de la migración, debe abordar

la concepción heteronormativa y racializada del trabajo y profundizar en el entrelazamiento entre la economía política y las teorías de la dominación y la opresión. Centrarse en las trabajadoras migrantes racializadas a través de las teorías feministas de(s)coloniales y poscoloniales permite una comprensión y una teorización más sofisticadas para abordar los problemas derivados de los clásicos de reproducción social y de cuidados, ayudando a explicar mejor e intervenir de manera más efectiva en la crisis contemporánea de los cuidados. Las experiencias encarnadas y afectivas de las trabajadoras domésticas y de cuidados muestran que diferentes formas de exclusión, discriminación, abuso y violencia, además de la explotación, mantienen los procesos locales y globales de neocolonización capitalista a través de la migración. Las cadenas de cuidados globales ponen de manifiesto la crisis actual de la sociedad global centrada en el trabajo, al tiempo que ponen en marcha formas alternativas de relaciones de interdependencia, reciprocidad, ecodependencia y solidaridad, anticipando lo que podría ser la transición de una sociedad estructurada en torno al trabajo a una forma de trabajo organizada en torno a necesidades, aspiraciones, deseos e intereses colectivos situados, para fomentar el cuidado de todas las formas de vida. Así, la solidaridad transnacional y transfronteriza que se articula en las cadenas globales de cuidados puede entenderse como una forma paradigmática de solidaridad desde abajo, en tanto que desestabiliza las relaciones jerárquicas que separan a quienes distribuyen justicia, bienes y derechos de quienes son situados como sus destinatarios.

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila (2002). Do muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American anthropologist*, 104(3), 783-790. https://doi.

org/10.1525/aa.2002.104.3.783

Appadurai, Arjun (2004). The capacity to aspire: Culture and the terms of recognition. En Vijayendra Rao y Michael Walton (eds.), *Culture and public action* (pp. 59-84). Stanford: Stanford University Press.

Appadurai, Arjun (2007). Hope and democracy. *Public culture*, 19(1), 29-34. https://doi.org/10.1215/08992363-2006-023

Appadurai, Arjun (2013). *The future as cultural fact: Essays on the global condition*. Londres: Verso.

Arruzza, Cinzia (2013). *Dangerous liaisons: The marriages and divorces of Marxism and feminism*. Londres: Merlin Press.

Arruzza, Cinzia (2022). Three debates in Marxist feminism. En Beverly Skeggs, Sara R. Farris, Alberto Toscano y Svenja Bromberg (eds.), *The SAGE handbook of Marxism* (pp. 1354-1372). Londres: Sage. https://doi.org/10.4135/9781529714371.n75

Bautista, Marcelina (2010). El trabajo doméstico en México. *Revista de derechos humanos. Dfensor*, 1, 14-17. https://www.corteidh.or.cr/tablas/r27854.pdf

Bhattacharya, Tithi (2017). *Social reproduction theory: Remapping class, recentering oppression*. Londres: Pluto Press. https://doi.org/10.2307/j.ctt1vz494j

Bhattacharya, Tithi, Sara R. Farris y Sue Ferguson (2022). Social reproduction feminisms. En Beverly Skeggs, Sara R. Farris, Alberto Toscano y Svenja Bromberg (eds.), *The SAGE handbook of Marxism* (pp. 45-67). Londres: Sage. https://doi.org/10.4135/9781529714371.n4

Dawhan, Nikita (2013). Coercive cosmopolitanism and impossible solidarities. *Qui parle*, 22(1), 139-166. https://ssrn.com/abstract=2797879

Dawhan, Nikita (2018). Marxist critique of post-colonialism. *Krisis. Journal for contemporary philosophy*, 2, 105-107. https://krisis.eu/article/view/38753

Durin, Séverine (2014a). El empleo de las mujeres indígenas en

el área metropolitana de Monterrey a la luz del ciclo de vida y de la etnicidad. En María E. de la O Martínez (ed.), *Mujeres y diversidad laboral en México* (pp. 253-278). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Durin, Séverine (2014b). Las múltiples fachadas de las "au pairs": hermana mayor, niñera de planta y empleada doméstica. "Au pairs" latinoamericanas y familias huéspedes en Marsella, Francia. En Séverine Durin, María E. de la O Martínez y Santiago Bastos (eds.), *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano* (pp. 509-534). Ciudad de México: CIESAS / Tecnológico de Monterrey.

Durin, Séverine (2017). Trabajadoras del hogar indígenas y au pairs latinas en el orden doméstico global. Mujeres migrantes en los márgenes de las regulaciones laborales. En M. Barros Nock y A. Escobar Latapí (eds.), *Migración: nuevos actores, procesos y retos* (pp. 239-264). Ciudad de México: CIESAS.

Durin, Séverine (2020). ¡Ni muchacha, ni esclava! Trabajo del hogar, racismo y trata de personas. *Ichan tecolotl*, 338(06). https://ichan.ciesas.edu.mx/ni-muchacha-ni-esclavatrabajo-del-hogar-racismo-y-trata-de-personas

Elias, Juanita (2007). Women workers and labour standards: The problem of human rights. *Review of international studies*, 33(1), 45-57. http://dx.doi.org/10.1017/S0260210507007292

Elias, Juanita y Hayley Stevenson (2009). Women workers in the global economy: A feminist critique of the core labour standard. En J. Gunning (ed.), *Ethics, law and society* (pp. 331-340). Londres: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315094328-25

Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana, & Ochoa Muñoz, Karina (Eds.). (2014). Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Editorial Universidad del Cauca.

Esteban, Mari Luz (2017). Los cuidados, un concepto central en la teoría feminista: aportaciones, riesgos y diálogos con la an-

tropología. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22(2), 33-48. https://raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/333111

Ezquerra, Sandra (2011). Crisis de los cuidados y crisis sistémica: la reproducción como pilar de la economía llamada real. *Investigaciones feministas*, 2, 175-194. http://dx.doi.org/10.5209/rev_INFE.2011.v2.38610

Fisher, Berenice y Joan C. Tronto (1990). Toward a feminist theory of care. En Emily K. Abel y Margaret K. Nelson (eds.), *Circles of care: Work and identity in women's lives* (pp. 36-54). Albany: State University of New York Press.

Fraser, Nancy (2016). Contradictions of capital and care. *New left review*, 100, 99-117. https://newleftreview.org/issues/ii100/articles/nancy-fraser-contradictions-of-capital-and-care

Fraser, Nancy y Rahel Jaeggi (2018). *Capitalism: A conversation in critical theory*. Cambridge: Polity Press.

Gilligan, Carol (1993). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge: Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/9780674037618

Gimenez, Martha E. (2000). What's material about materialist feminism? *Radical philosophy*, 101, 18-28. https://www.radicalphilosophy.com/article/whats-material-about-materialist-feminism

Gleeson, Jules Joanne y Elle O'Rourke (2021). *Transgender Marxism*. Londres: Pluto Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv1n9dkjc

Goldsmith, Mary (2000). Doméstica, mujer o hija de familia. Identidades en entredicho. *Debate feminista*, 6, 341-346. https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1992.6.1628

Goldsmith, Mary (2001). Un puente malentendido: feminismo, trabajo y servicio domésticos en América Latina [ponencia]. XXIII International Congress of the Latin American Studies Association, Washington D. C., Estados Unidos, 6-8 de septiembre.

Goldsmith, Mary (2013). Los espacios internacionales de la participación política de las trabajadoras remuneradas del hogar. *Revista de estudios sociales*, 45, 233-246. http://dx.doi.org/10.7440/res45.2013.20

Goldsmith, Mary (2018). De sirvientas a trabajadoras: la cara cambiante del servicio doméstico en la Ciudad de México. *Debate feminista*, 17, 85-96. https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1998.17.432

Gramsci, Antonio (2011). *Prison notebooks. Volume I*. Nueva York: Columbia University Press.

Haug, Frigga (2005). Gender relations. *Historical materialism*, 13(2), 279-302. https://doi.org/10.1163/1569206054127192

Haug, Frigga (2011). Vorwort. En *Historisch-kritisches Wörterbuch des Feminismus*, vol. 2: *Hierarchie/Antihierarchie bis Köchin* (pp. I-V). Berlín: INKRIT.

Hensman, Rohini (2022). Domestic labour and the production of labour-power. En Beverly Skeggs, Sara R. Farris, Alberto Toscano y Svenja Bromberg (eds.), *The SAGE handbook of Marxism* (pp. 296-307). Londres: Sage. https://doi.org/10.4135/9781529714371.n79

Herrero, Amaranta (2017). Ecofeminismos: apuntes sobre la dominación gemela de mujeres y naturaleza. *Ecología política*, 54, 18-25.

Hill Collins, Patricia (2017). The difference that power makes: Intersectionality and participatory democracy. *Revista de investigaciones feministas*, 8(1), 19-39. https://doi.org/10.5209/INFE.54888

Hondagneu-Sotelo, Pierrette (2007). *Doméstica: Immigrant workers cleaning and caring in the shadows of affluence*. Berkeley: University of California Press. https://doi.org/10.1525/9780520933866

Lugones, Maria (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La Manzana de la Discordia*, 6(2), 105–119.

Maldonado-Torres, Nelson (2016). Colonialism, neocolonial,

internal colonialism, the postcolonial, coloniality, and decoloniality. En Yolanda Martínez-San Miguel, Ben Sifuentes-Jáuregui y Marisa Belausteguigoitia (eds.), *Critical terms in Caribbean and Latin American thought. New directions in Latino American cultures* (pp. 6-78). Nueva York: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137547903_6

Mignolo, Walter D. (2005). *The idea of Latin America*. Oxford: Blackwell.

Mignolo, Walter D. (2011). *The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9780822394501

Miranda Mora, Ana Maria (2019). Feminismo anticapitalista o marxismo feminista. Historia de un debate contemporáneo. *Theoria. Revista del Departamento de Filosofía*, 35, 65-90. https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2018.35.1074

Miranda Mora, Ana Maria (2022). Feminist interruptions in Marxism. On the publication of the historical-critical dictionary of Marxism and feminism in Spanish. *HKWM Internacional*. https://hkwm.blog/feminist-irruptions-in-marxism-about-the-publication-ofthe-historical-critical-dictionary-of-marxism-feminism-in-spanish/

Miranda Mora, Ana María y Amneris Chaparro (2024). Capitalismo generizado. Refugios y cuidados ante la crisis ecosocial. En Philipp Wolfesberger, Olaf Kaltmeier y Ann-Katrin Wolmer (eds.), *Los cuidados en y más allá del Antropoceno. Un recorrido interdisciplinario ante las crisis socioecológicas* (pp. 215-244). Guadalajara: CALAS / CLACSO.

Mignolo, Walter D. (2005). *The idea of Latin America*. Oxford: Blackwell.

Mohanty, Chandra Talpade (1988). Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist review*, 30, 61-88. https://doi.org/10.1057/fr.1988.42

Mohanty, Chandra Talpade (2003a). *Feminism without borders. De-*

colonizing theory, practicing solidarity. Durham: Duke University Press. https://doi.org/10.1515/9780822384649

Mohanty, Chandra Talpade (2003b). Under western eyes. Revisited: Feminist solidarity through anticapitalist struggles. *Signs*, 28(2), 499-535. https://doi.org/10.1086/342914

Pérez Orozco, Amaia (2009). *Global care chains, gender, migration, and development series*. Working paper 2. Santo Domingo: United Nations International Research and Training Institute for the Advancement of Women (INSTRAW). https://trainingcentre.unwomen.org/instraw-library/2009-R-MIG-GLO-GLO-EN.pdf

Pérez Orozco, Amaia y Silvia López Gil (2011). *Desigualdades a flor de piel. Cadenas globales de cuidado. Concreciones en el empleo del hogar y políticas públicas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Quijano, Anibal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 776-831). Buenos Aires: CLACSO.

Salazar Parreñas, Rhacel (2000). Migrant Filipina domestic workers and the international division of reproductive labor. *Gender and society*, 14(4), 560-580. https://doi.org/10.1177/089124300014004005

Salazar Parreñas, Rhacel (2001). *Servants of globalization: Women, migration and domestic work*. Stanford: Stanford University Press.

Schwarz, Laura (2022). Servants. En Beverly Skeggs, Sara R. Farris, Alberto Toscano y Svenja Bromberg (eds.), *The SAGE handbook of Marxism* (pp. 296-307). Londres: Sage. https://doi.org/10.4135/9781529714371.n17

Spivak, Gayatri C. (2014). Postcolonial theory and the spectre of capital. *Cambridge review of international affairs*, 27(1), 184-198. https://doi.org/10.1080/09557571.2014.877262

Svampa, Maristella (2015). Feminismos del sur y ecofeminismo.

Nueva sociedad, 256, 127-131. https://nuso.org/articulo/feminismos-del-sur-y-ecofeminismo/

Tronto, Joan C. (1994). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Nueva York: Routledge.

Tronto, Joan C. (2013). *Caring democracy: Markets, equality, and justice*. Nueva York: New York University Press.

Van Nederveen Meerkerk, Elise, Silke Neunsinger y Dirk Hoerder (2015). Domestic workers of the world: Histories of domestic workers as global labor history. En Dirk Hoerder, Elise van Nederveen Meerkerk y Silke Neunsinger (eds.), *Towards a global history of domestic and caregiving workers* (pp. 1-24). Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004280144_002

Enseñanzas gramscianas para el análisis del fascismo del siglo XXI. El caso de Javier Milei en Argentina

Nuria Giniger y Cinthia Wanschelbaum

Introducción

En la historia política argentina y de América Latina, hace ya más de 60 años que Antonio Gramsci es un referente intelectual clave para llevar adelante análisis sociales densos y profundos. La llegada de los escritos de Gramsci a nuestra región del mundo viene de la mano de los partidos comunistas, especialmente de la estrecha relación en la posguerra entre el Partido Comunista de la Argentina (PCA) y el Partido Comunista de Italia (PCI). Uno de los dirigentes más renombrados del PCA, Héctor P. Agosti, se tomó la tarea de encarar la primera traducción al castellano de la edición que Palmiro Togliatti — el gran compañero de toda la vida de Gramsci— había realizado de los Cuadernos de la Cárcel, escritos por Gramsci, entre 1929 y 1935 en las cárceles del fascismo.

Esta tarea de traducción llevada adelante por el PCA se inscribe dentro de los debates de la izquierda de la década del sesenta y setenta. No se trataba de discusiones académicas, sino de pro-

blemas políticos acerca de cuál era el camino revolucionario para los países dependientes al calor de la Revolución Cubana, la Revolución Cultural China, la Guerra de Vietnam y el Mayo Francés. Estos debates produjeron escisiones en los partidos comunistas, el surgimiento de organizaciones guerrilleras y la búsqueda de diversas estrategias revolucionarias (Massholder, 2013). Gramsci se constituyó como uno de los teóricos incorporados en esta efervescencia. Por un lado, su profundo leninismo era recuperado por la tradición comunista (en sus distintas variantes) y, por otro, en su *italianidad* era referenciado por las teorías europeas emancipatorias nacidas en el Mayo Francés (autonomismo, obrerismo, situacionismo y las perspectivas de la nueva izquierda).

La derrota de los procesos revolucionarios de la década del setenta —genocidio mediante en nuestro continente— suspendió por un tiempo estas controversias. La consolidación del neoliberalismo y de la democracia representativa produjo una relectura de Gramsci desde la derrota y una resemantización de sus Cuadernos en clave de la democracia liberal. Por las propias características de la escritura carcelaria, encriptada, sin corregir, dispersa e, incluso, de lectura ardua, esos materiales escritos en cuadernos fueron descontextualizados del sentido original, de la historia de su autor, y de su trayectoria como revolucionario y dirigente comunista. Hacia la década del ochenta del siglo pasado, el luchador comunista fue despojado de su praxis y reubicado en el terreno de la socialdemocracia. Sus aportes se resituaron en clave reformista, parlamentaria y se difundió una versión que lo quitaba del terreno del conflicto hacia la teoría del consenso. Esta operación política-intelectual fue fundamentalmente llevada adelante por Juan Carlos Portantiero y José Aricó (Burgos, 2004; Lesgart, 2003; Picarella, 2019; Casco, 2015; Kohan, 2005).

Las décadas de neoliberalismo de fin de siglo, al tiempo de quitarle a Gramsci su sentido más profundo, permitieron una multiplicación de ediciones y publicaciones de su obra, que llegaron a

incorporar sus aportes en la mayoría de las universidades del continente. Despojado de su contenido revolucionario, ya no constituía un desafío a las clases dominantes. Su difusión no implicaba que los sectores populares lo aprehendieran como arma teórica revolucionaria, sino como modo de asimilación o de conquista de pequeñas batallas culturales sectoriales sin su horizonte de transformación radical de la sociedad. No obstante, de la mano de las luchas antineoliberales, volvió a aparecer un Gramsci revolucionario, con aportes sustantivos, para otorgarle un contenido de clase y emancipador a los procesos de confrontación y construcción de caminos alternativos (AGA, 2023). Estos *usos y abusos* de Gramsci se ponen a la orden del día con la emergencia de corrientes de ultraderecha, fascistas, misóginas, supremacistas y racistas, en el seno de la crisis de hegemonía del imperialismo.

En esta situación histórica particular, la emergencia de una nueva internacional fascista, de la mano de dirigentes como Trump, Milei, Bolsonaro, Meloni, Orban y otros, pone a Gramsci en el centro de la escena. Las similitudes y diferencias de la actualidad con el fascismo del siglo XX, les permiten a los intelectuales de la ultraderecha formular estrategias, basadas en su propio aprendizaje histórico. Y también nos permite a nosotras hacer un análisis en clave gramsciana de las características centrales del fascismo del Siglo XXI.

Una lectura profunda de la totalidad de su obra permite comprender la vigencia del marxismo gramsciano y sobre todo de sus aportes para repensar la nueva situación que viven los pueblos del mundo, en el seno de una verdadera crisis civilizatoria, que incluye la puesta en cuestión del imperialismo norteamericano, de las formas de organizar el trabajo, de la democracia representativa y de la subjetividad social.

En el presente capítulo, nos proponemos identificar aportes de Antonio Gramsci que permitan trazar una interpretación del fascismo de esta época, particularmente de la experiencia de Javier

Milei en la Argentina, con el afán de en su comprensión combatirlo de forma más asertiva.

Para esto, en el primer apartado realizamos una breve reseña de la vida de Antonio Gramsci, con el objetivo de contextualizar sus aportes al análisis del fascismo del siglo XX, así como un suscito recorrido histórico de la emergencia del fascismo del siglo XXI. En el segundo apartado, identificamos los análisis que Gramsci realizó respecto del fenómeno del fascismo, como punto de referencia para analizar al fascismo contemporáneo. En el tercer apartado, caracterizamos el fascismo del siglo XXI y su estrategia, particularmente desde el caso argentino. Y finalmente hacemos un cierre recuperando elementos de la confrontación actual.

(Re)emergen los monstruos

En octubre de 1917 se produjo la Revolución Rusa. Gramsci publicó un artículo titulado "La revolución contra el Capital" que, además de saludar a la revolución, discute con el marxismo etapista y positivista de la Segunda Internacional, y convoca a la necesidad de hacer la revolución en Italia. La idea de un desarrollo lineal de la lucha de clases y el supuesto de que la revolución social se plasmaría en los países del capitalismo avanzado fue desmentida por la Revolución Rusa. Conmocionado por la primera revolución proletaria triunfante en el mundo, va a intentar traducir lo ocurrido en Rusia a Italia. Entre 1919 y 1920, las ciudades de Turín y Milán fueron el epicentro de un auge de insurrección del movimiento obrero, que se conoce como el "Bienio Rojo", entre cuyas acciones se encontró la formación de Consejos de Fábrica. Gramsci participó y organizó ese "levantamiento revolucionario de masas" (Anderson, 1979: 41), desde *L'Ordine Nuovo* (LON).

El proceso revolucionario del Bienio Rojo terminó en la derrota de los obreros organizados en Consejos. Al respecto, Gramsci

realizaría un balance donde plantea que los Consejos fueron derrotados porque quedaron aislados del resto de la población italiana, debido a la posición tomada por el PSI, que obedeció a un enfoque economicista-reformista. En efecto, la reducción de las luchas a las conquistas por mejoras materiales y el abandono de transformaciones más profundas tuvo como consecuencia que otros sectores populares no se vieran convocados a esa intensa movilización de la clase obrera, derrotada por la dificultad de incorporar en su programa las demandas de otros sectores subalternos y proyectar una transformación radical del orden, cómo había ocurrido en Rusia. A partir de esta derrota y del balance, el 21 de enero se fundó el Partido Comunista, como sección italiana de la Internacional Comunista (IC), con apoyo de Lenin, líder de la Revolución Rusa y del movimiento comunista mundial.

Poco tiempo después, en octubre de 1922 se produjo la "Marcha sobre Roma" y Mussolini fue nombrado primer ministro. Se inició así, con la derrota de la revolución y el avance de las fuerzas reaccionarias, el Estado fascista en Italia. Es a partir de este proceso, que Gramsci comienza a analizar las características del fascismo y las perspectivas de la revolución en dicho país. En estos análisis de la situación de las fuerzas sociales, Gramsci identifica un proceso de descomposición del orden existente y las dificultades para la emergencia de un proceso revolucionario renovado, tanto en su país como en el mundo. En este ínterin, dirá Gramsci, "nacen los monstruos". A partir de allí, sus reflexiones sobre la política, la sociedad y la cultura, en clave revolucionaria, se volcarán a comprender desde el lente del materialismo histórico, las contradicciones y tensiones que permitieron la emergencia del fascismo, sus características y cómo enfrentarlo.

Hace unos años, volvió a aparecer en los campos políticos y académicos la categoría "fascismo", para caracterizar a los gobiernos, partidos y movimientos de ultraderecha, que particularmente pandemia mediante, se convirtieron en una amenaza real

(Wanschelbaum & Giniger, 2023). La situación que estamos atravesando, en la que se ponen en tensión y en debate los parámetros con los que habitamos el mundo implican una crisis de la totalidad social. Desde la bancarrota financiera de 2008, en que la respuesta del Estado fue el salvataje a grandes bancos, quedó en evidencia la incapacidad del neoliberalismo de resolver no solo los problemas de la clase trabajadora y el pueblo, sino que dio cuenta de que el ciclo de acumulación neoliberal estaba agotándose.

La emergencia de China y los BRICS como potencias económicas, está produciendo una reconfiguración geopolítica del poder, con un horizonte de multipolaridad, que pronostica el alumbramiento de una nueva correlación de fuerzas a nivel mundial, donde la hegemonía económica y política de Estados Unidos se encuentra en estado crítico, librando la batalla en el terreno ideológico y militar. Mientras que la pandemia dejó al desnudo, no solo los problemas económicos, políticos y sociales, generados por el capitalismo neoliberal, sino su incapacidad de resolver los problemas de la humanidad y el acrecentamiento de la desigualdad, que incluyen una concentración de la riqueza inaudita en la historia.

Las preocupaciones de los organismos internacionales —como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y consultorías privadas— insisten con la caída del PBI en el mundo, profundizada desde la pandemia y la extensión de un contexto de estancamiento e inflación, que no terminan de poder controlar con los instrumentos configurados a partir de la globalización neoliberal (Acemoglu & Johnson, 2023; Arteta et al., 2024; Banco Mundial, 2023; Osorio Rodarte, 2023). La pandemia dejó en evidencia que la descentralización productiva en distintas partes del mundo, el *just in time* como método de organizar la producción sin stock y la subcontratación expandida a todo el globo terrestre, impidieron, por ejemplo, el abastecimiento de respiradores en tiempos de crisis sanitaria (Giniger, 2020). Esto, que ya venía configurando un renacer del *nazionalismo* de la mano de Trump en su primer gobier-

no y estalló en la pandemia, bajo los condicionamientos propios de la detención total y parcial de la circulación de mercancías (incluida la fuerza de trabajo).

En su búsqueda por recuperar la dominación y reabrir el ciclo de acumulación ante el desafío que implica China, el imperialismo ensaya distintas estrategias. Una de ellas es el despliegue bélico por fuera de los estándares de Naciones Unidas: la guerra en Ucrania, el genocidio en Palestina, el bombardeo a Venezuela y secuestro del presidente Nicolás Maduro y la diputada Cilia Flores, y el ataque a Irán. Al imperialismo norteamericano se le juega su supervivencia y la organización del mundo tal cual se llevó adelante desde la Segunda Guerra Mundial. La otra estrategia es la subordinación de los que ellos denominan su "patio trasero", debido a que en términos de provisión de materias primas el dominio de estos recursos que se encuentran en América Latina y el Caribe, resulta imprescindible para recuperar la vanguardia productiva.

En este sentido, el triunfo de fuerzas de derecha —actualmente en su forma fascista— tanto para presidir gobiernos, como para ocupar espacios en los parlamentos, es un fenómeno que comenzó a presentarse con mayor regularidad. Esto coincide y es producto del ocaso de 15 años de gobiernos progresistas y de izquierda en América latina, de los gobiernos rosas al decir de García Linera, nacidos de la lucha contra el neoliberalismo de fines de la década del noventa. No obstante, ese proceso de efervescencia y entusiasmo en Nuestra América se ralentizó con la tradición golpista del imperialismo y las múltiples incapacidades de los gobiernos progresistas y de la izquierda de proponer una alternativa anticapitalista.

Esta imposibilidad de dar un salto en la estrategia política que confronte con el gran capital, la concentración de la riqueza y la desigualdad, y que favorezca a las grandes masas, alimentó el crecimiento de la violencia y el odio. Esta nueva oleada fascista establece sus discursos, con los que pretenden llenar un vacío de horizonte societal, en un contexto de profundo deterioro de las

condiciones de vida de las mayorías. Este enfoque violento y de odio al semejante, lleva la competencia liberal a su punto máximo, como desprecio al par, para canalizar el rencor y las expectativas no cumplidas.

Fascismo cada cien años

Hace un siglo, la Primera Guerra Mundial sumió a las clases subalternas en un proceso de pauperización, expuestas a la muerte masiva de soldados y civiles, y a la destrucción de pueblos. Esta hecatombe, que se llevó consigo más de 15 millones de personas, finalizó con la Revolución Rusa, que se convirtió en la esperanza de trabajadores, soldados y campesinos del mundo por librarse del yugo del capitalismo explotador y expoliador. La Revolución desató a las fuerzas de la emancipación en un proceso mundial y condicionó la historia de la humanidad para siempre, aun cuando en aquella segunda década del siglo XX, solo terminó triunfante la experiencia soviética. La reacción y defensa de las fuerzas del capitalismo enfrentaron de múltiples maneras el avance de la izquierda revolucionaria, que crecía y se convertía en una opción legítima de la clase trabajadora como salida a la crisis.

Antonio Gramsci escribió sobre el fascismo, sobre la capacidad destructiva y desenfrenada de la que son capaces las clases dominantes con tal de sostener su poder y acrecentar su capital, y comprendió tempranamente la reconfiguración de las formas de dominación que implicaba. Entendió la necesidad del bloque de poder de reordenarse, recuperar la iniciativa y el dominio.

> El fascismo es un movimiento social, es la expresión orgánica de la clase propietaria en lucha contra las exigencias vitales de la clase trabajadora, de la clase propietaria que quiere, con el hambre y con la muerte de los trabajadores, reconstruir el sistema econó-

> mico arruinado por la guerra imperialista. En esta lucha la iniciativa pertenece todavía a la clase propietaria, así como al fascismo pertenece la iniciativa de la guerra civil: la clase trabajadora es la víctima de la guerra de clase y no puede haber paz entre la víctima y el verdugo. Quien hoy quiere arrastrar al proletariado a la pacificación, es también él un verdugo: por la piedad que inspiran hoy los diez asesinados, preparan para mañana la muerte de miles. Esto ni siquiera es piedad, es hipocresía vil; el partido comunista no quiere ser ni hipócrita ni vil, precisamente porque siente una verdadera piedad humana, por el destino atroz del pueblo trabajador (Gramsci, 1921/1979: p.82).

Durante el surgimiento y desarrollo del fascismo de Mussolini, para Gramsci no existió duda respecto de que su emergencia era una necesidad de las clases dominantes en respuesta a la crisis económica brutal de posguerra y a la intención de la revolución socialista en Italia. Escribió enorme cantidad de artículos periodísticos en los que realizó un análisis de la situación concreta y fue ensayando definiciones teórico-políticas, que continuará profundizando en su período carcelario.

> Hoy la necesidad de arrancar el pan de la boca de los trabajadores industriales y agrícolas se ha vuelto urgente para el capitalismo. Hay que recurrir a las grandes soluciones: el Estado burgués debe hacerse cada vez más reaccionario, debe intervenir cada vez más directa y violentamente en la lucha de clases, para reprimir los intentos que realiza el proletariado en la vía de su emancipación. Esta "reacción" no es sólo italiana: es un fenómeno internacional, porque el capitalismo no sólo en Italia, sino en todo el mundo, se ha vuelto incapaz de dominar las fuerzas productivas (Gramsci, 1920/1979: p.63).[1]

1 Gramsci, A. (1920) ¿Qué es la reacción?, Avanti! ed. Piamontesa.

Parece una frase escrita hoy, pero es de 1920. Porque hace un siglo, como hoy de lo que se trata es de producir un disciplinamiento general de las clases populares en el cual sus intereses particulares se hagan pasar por los intereses del conjunto de la sociedad.

Gramsci estudió el proceso de reconfiguración de los sectores dominantes, prestando atención a las transformaciones en las formas de explotación y organización del trabajo, que denominó "americanismo y fordismo", como punta de lanza de la reorganización de la hegemonía. En este sentido, identificó que solo era posible establecer este nuevo modelo de (mayor explotación) racionalización del trabajo y aumento de productividad por medio del terror y el disciplinamiento, no solo de las clases subalternas, sino también de sectores aristocráticos, burgueses y pequeñoburgueses. Estos movimientos de lucha entre clases y facciones de clases se fueron desplegando y configuraron el fenómeno del fascismo en la medida en que se desarrollaba. De hecho, el fascismo italiano primero representó a la pequeña burguesía urbana y rural, y fue cobrando fuerza hasta organizar y ordenar a la gran burguesía.

En 1924, Gramsci, escribió un artículo en el cual describía de qué manera una porción de obreros se volcaba a las filas del fascismo: "los fascistas tienen aún, ciertamente, la satisfacción de ver a miles de obreros asistir a sus reuniones" (Gramsci, 1924/1979: p.122).[2] A medida que los años pasaban, incluso la adhesión de los obreros fue mayor, al punto que, al secretario general del Partido Comunista de Italia, el propio Antonio Gramsci, no pudieron liberarlo de prisión.

En ese mismo año, el intelectual sardo escribió:

> El fascismo es el nombre de la profunda descomposición de la sociedad italiana, que no podía dejar de ir acompañada por la profun-

2 Gramsci, A. (1924) El fracaso del sindicalismo fascista. *La Correspondence Internationale.*

> da descomposición del Estado y que hoy, solo puede ser explicado con referencia al bajo nivel de civilización que la nación italiana pudo alcanzar en estos sesenta años de administración unitaria. El fascismo se ha presentado como el antipartido, ha abierto las puertas a todos los candidatos, con su promesa de impunidad ha permitido a una multitud informe cubrir con un barniz de idealismos políticos vagos y nebulosos el desbordamiento salvaje de las pasiones, de los odios, de los deseos (Gramsci, 1921/1979: p.75).[3]

Este párrafo da cuenta cabal de la emergencia del fascismo como consecuencia de la crisis del Estado italiano, incapaz de resolver los problemas sociales de posguerra, y de las fuerzas revolucionarias, que habían sido vencidas en el Bienio Rojo (1919-1920).

Asimismo, es interesante recuperar el diagnóstico que realiza Gramsci respecto del modo en el cual el fascismo logra hegemonizar las dinámicas de la política de su tiempo, cuando plantea: "Hay mucho de cierto en la afirmación de los diarios fascistas de que no todos aquellos que se llaman fascistas y operan en nombre de los fascistas pertenecen a la organización" (Gramsci, 1921: p.73). Esta dimensión es central, precisamente porque la categoría de hegemonía establece un modo de ser y estar en una coyuntura específica. Esta característica es medular a la hora de pensar el presente, en la clave de la idea circulante en nuestro tiempo: "la cancha está inclinada a la ultraderecha", tal como veremos más adelante.

Otro tanto ocurre respecto de cómo se enfrenta al fascismo. Gramsci, como secretario general del Partido Comunista de Italia, era el portavoz principal del partido y de la estrategia de los comunistas italianos. En este sentido, respecto de la labor política frente al fascismo, el sardo planteaba:

---

3 Gramsci, A. (1921) Fuerzas elementales. *L`Ordine Nuovo*, 26 de abril de 1921

> Sin embargo, es mala táctica confiar en los errores del adversario, imaginar a los adversarios incapaces e ineptos. Quien tiene la fuerza, se sirve de ella. Quien se siente en peligro de ir a la cárcel, es capaz de cualquier cosa para conservar la libertad. El golpe de Estado de los fascistas, esto es, del estado mayor, de los latifundistas, de los banqueros, es el espectro amenazador que se cierne desde el comienzo sobre esta legislatura (Gramsci, 1921/1979: p.79).

Este párrafo no solo tiene la riqueza de establecer los parámetros de la contienda, sino también la estatura ética imprescindible para dar la batalla. Esta dimensión ético-política es una de las particularidades más notorias del marxismo gramsciano, que luego aparece en el Che Guevara: no hay estrategia revolucionaria sin ética revolucionaria, lo cual se convierte en antitético del pragmatismo político. No obstante, a ambos, pero mayoritariamente a Gramsci, las revisiones y recontextualizaciones de su obra lo han ubicado más de una vez en términos pragmáticos, en versiones más o menos simplistas del parlamentarismo burgués.

Este es un punto nodal en su análisis y que nos otorga profundas enseñanzas respecto a una de las preguntas más urgentes del momento actual: ¿cómo el fascismo logra adhesión y consenso?

La batalla por la dirección política. El gobierno de Milei

Las condiciones de la crisis que posibilitan hoy el ascenso de gobiernos fascistas como el de Milei, Trump, Meloni, entre otros, tienen rasgos muy similares. Tal como planteaba Clara Zetkin respecto del fascismo del Siglo XX:

> El fascismo tiene diferentes características en cada país. Sin embargo, tiene dos características distintivas en todos los países, a saber, la pretensión de un programa revolucionario, que es hábil-

> mente adaptado a los intereses y reclamos de las grandes masas y, por otro lado, la aplicación de la violencia más brutal (Zetkin, 2025: p.183).

En el caso de Milei, ambas características aparecen como rasgos estructurales de su proyecto político. Por un lado, pretende hacer pasar por revolucionario un programa de gobierno conservador, profundamente subordinado a los intereses del imperialismo norteamericano, pero con un discurso y una estética rupturista, cuyo sentido es interpelar a las masas enojadas y frustradas con la situación económica y con las promesas incumplidas de las democracias liberales-representativas. Por otro lado, el gobierno de Milei desplegó desde el primer día un aparato represivo y políticas coercitivas sistemáticas: la represión policial callejera, el fortalecimiento de mecanismos de control social y el punitivismo.

Asimismo, entre los rasgos particulares su gobierno, el apelativo a la antipolítica es recurrente. Durante la campaña presidencial sistemáticamente se hacía referencia a los políticos como "la casta", siendo un recurso al que constantemente se apela en momentos de crisis de legitimidad. Además, este discurso anti casta propició una marea de oportunistas, vagos y nebulosos, que ven en el nuevo gobierno una forma de hacer negocios, pasar a la fama o conseguir privilegios.

El contenido profundamente transformador de las relaciones de fuerzas en sentido regresivo que conlleva este tipo de gobiernos, también se encontraba en los análisis de Gramsci de hace un siglo:

> En sustancia el fascismo modifica el programa de conservación y de reacción que siempre ha dominado la política italiana solamente por un modo distinto de concebir el proceso de unificación de las fuerzas reaccionarias (Gramsci, 1926).[4]

4 Gramsci, A. (1926). *Tesis de Lyon*

De esta forma, aun cuando no se observen mayores novedades en cuanto al plano económico y de subordinación a los intereses imperialistas, la necesidad de establecer un nuevo marco de fuerzas sociales que implique el disciplinamiento de la sociedad, se torna imprescindible en su construcción de consenso. Para ello, el gobierno de Milei apela especialmente a reponer discursos y prácticas que hasta hace no tanto no tenían ninguna legitimidad, con el propósito de correr los "límites de la cancha" (las relaciones de fuerzas) hacia la ultraderecha.

Hay una característica del gobierno de Milei que nos interesa destacar por su profundo nivel de cinismo y perversión. A casi 100 años de su muerte en las cárceles fascistas, estamos viviendo un nuevo uso y abuso profundamente perverso de la teoría gramsciana. A tres meses de su asunción, Milei posteó un texto en X (Javier Milei [@JMilei], 2024), en el cual planteaba: "lo más maravilloso de la batalla cultural llevada a la política versada sobre el principio de revelación es que cuando uno señala las vacas sagradas del edificio de Gramsci, automáticamente genera una línea de separación entre los que viven de los privilegios del Estado y las personas de bien".

El fascismo del siglo XXI y sus representantes como Agustín Laje, intelectual orgánico de Milei, leyeron al Gramsci revolucionario, no a su versión socialdemócrata, reescrita en América Latina por Portantiero (1977), Aricó (1988) y Laclau & Mouffe (1987). Respecto a la lectura por parte de la extrema derecha de Gramsci, Aricó planteaba:

> Aceptar el terreno de la confrontación significa en cierto modo admitir que entre la cultura de derecha y la cultura de izquierda hay un punto de encuentro, la común necesidad de responder críticamente a la "anarquía del mundo burgués". En torno de los nudos cruciales de aquellos umbrales críticos de la modernidad, de las que Bobbio llama "promesas incumplidas de la democracia", se abren los espacios comunes de confrontación y de intercambio entre las

> culturas de derecha y de izquierda. Pero para que la cultura opere como corrosiva de las posiciones preconstituidas, de los compartimentos estancos, de las exclusiones que pretenden separar con una valla infranqueable lo que debe circular, es preciso arrancar de un terreno común, de un cemento de la unidad nacional, de una condición de permanencia de la república (Aricó, 1988: p.173).

Esta versión *dialoguista* entre lo que Aricó denomina cultura de izquierda y de derecha, primó durante casi 40 años la escena política argentina, con honrosas excepciones, tales como las de la insurrección popular de diciembre de 2001. Sin embargo, el fascismo del Siglo XXI, particularmente en el caso de Milei, viene a romper explícitamente ese diálogo, a ubicar al enemigo y a disponer los recursos para vencerlo. El gobierno argentino interpretó oportuna y perversamente que la batalla cultural y la batalla política son dos aspectos de la misma contienda, y que para triunfar hay que ganar la cabeza, el cuerpo y "el corazón" de las personas. Para ello, está poniendo al aparato estatal con toda su capacidad de organización y difusión ideológica, junto con los medios de comunicación y las redes sociales, al servicio de esta disputa ideológica.

Las derechas han experimentado un resurgimiento y se presentan como portadoras de una supuesta salvación, invocando el fantasma del comunismo incluso en ausencia de una amenaza revolucionaria real comparable a la del siglo XX (Modonesi, 2021). Cuando Bolsonaro asumió la presidencia afirmó: "Este es el día en que el pueblo comenzó a liberarse del socialismo".[5] En una línea similar, Milei formuló dos declaraciones que resultan reveladoras para comprender el carácter de esta ofensiva regional. En primer

5 Presidência da República Federativa do Brasil. 2019. "Discurso de toma de posesión de Jair Bolsonaro como 38º presidente de Brasil. 1º de enero de 2019."

lugar, sostuvo: "Hoy el mapa de Latinoamérica, sacando algunos casos especiales, se está pintando de rojo nuevamente". Posteriormente, afirmó que los gobiernos alineados en el Foro de San Pablo "buscan instalar la unión soviética latinoamericana".[6]

Si bien estas afirmaciones pueden parecer absurdas, resulta fundamental intentar comprender el razonamiento subyacente que las sostiene y que articula, de manera orgánica, a los referentes del neofascismo latinoamericano. Para Bolsonaro, Milei y otros referentes del fascismo en la región, las experiencias políticas y sociales de la primera década y media del Siglo XXI representan amenazas para la hegemonía del capital. La ofensiva fascista en América Latina presenta, como señala Katz (2022), una particularidad: su objetivo central es confrontar y revertir los gobiernos progresistas y de izquierda que emergieron en las últimas décadas. Con ese propósito, las fuerzas fascistas despliegan estrategias diversas, adaptadas a cada contexto nacional. Estas abarcan desde acciones violentas —como el golpe de Estado en Bolivia en 2019 o el intento de magnicidio contra Cristina Fernández en Argentina— hasta estrategias orientadas a la construcción de consenso, tales como el control de los medios de comunicación, el uso intensivo de las redes sociales y la disputa en el campo educativo.

Pero, además, se trata de modificar las condiciones estructurales de producción del valor. En un proceso de decrecimiento de la tasa de ganancia, se trata de recuperar la iniciativa en pos de aumentar la ganancia monopólica. La pérdida del poder adquisitivo del salario, particularmente en pandemia, permitió acelerar procesos de extensión de la jornada laboral, bajo un mismo o distinto

6 Entrevista a Javier Milei por Julián Parra. Radio RCN. 30 de agosto de 2023. Ver: https://noticias.rcnradio.com/internacional/audio-javier-milei-la-decadencia-de-argentina-empieza-con-las-ideas-socialistas.

empleador. Este aumento de la jornada se articuló, tanto en el caso brasilero como en el argentino, con un retroceso de las conquistas obreras y un desmantelamiento de los derechos laborales —colectivos e individuales—. De este modo, aun sin poder resolver los condicionamientos derivados de la nueva geopolítica del comercio internacional, el imperialismo pretende aumentar la explotación y configurar un nuevo ciclo de negocios bajo condiciones laborales paupérrimas.

El agotamiento del patrón de acumulación neoliberal, así como Gramsci lo explicaba hace cien años con la emergencia del fordismo, implica la aparición de formas de explotación y relaciones laborales que le sean significativas al imperialismo. Esta transformación implica necesariamente el disciplinamiento de la clase obrera y del conjunto de las clases subalternas.

En este sentido, en su intento por recuperar la dirección política, el fascismo no recurre únicamente a mecanismos de coerción, sino que también procura construir consenso y disputar el sentido común mediante una batalla cultural. En este marco, la formación política e ideológica adquiere un papel central como herramienta para la reconstrucción de legitimidad y la producción de nuevos consensos sociales.

Uno de los aportes más leninistas de Gramsci, refiere precisamente a esto: en una nota de los Cuadernos de la Cárcel, titulado "Espontaneidad o dirección consciente", analizó la relación entre espontaneidad, disciplina, organización y dirección político-cultural. Básicamente, lo que el sardo planteaba es que las cosas no ocurren "espontáneamente". Para Gramsci, los seres humanos somos creación histórica; no nacemos con una forma de ver el mundo dada, sino que nuestra conciencia se va formando cultural e históricamente, se va *haciendo*. Y esta idea permite tanto entender la civilización que la lucha de clases ha configurado, así como construir las herramientas para la sustitución del capitalismo. La revolución rusa fue posible porque todo lo que parecía natural y

espontáneo, "sería incomprensible si no se conocieran los factores de cultura que contribuyeron a crear aquellos estados de ánimo dispuestos a estallar por una causa que se consideraba común [...] toda revolución ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas a través de agregados humanos al principio refractarios y solo atentos a resolver día a día, hora por hora, y para ellos mismos su problema económico y político, sin vínculos de solidaridad con los demás que se encontraban en las mismas condiciones". Dirigir la espontaneidad: esa es la cuestión.

Uno de los teóricos más relevantes, creador de la "Nueva Derecha" y recuperado por este nuevo ciclo fascista, Alain de Benoist, planteó que "no se puede tener un Lenin antes de haber tenido un Marx" (De Benoist, 1982: p.49). Con escalofriante verdad, de Benoist postulaba que la teoría es la que permite la lucha en el largo plazo y que no es posible la larga duración de un proyecto político sin el sustento del poder cultural: que el "discurso político suene verdadero". En sentido gramsciano, el fascismo del siglo XXI recupera el rol de la dirección político-cultural como arma imprescindible de la transformación, e incluso nos saquea sus ideas e insta a sus correligionarios a leer a Lenin, a Marx y a Gramsci.

De forma notoria, las lecturas socialdemócratas de Gramsci son desechadas por la ultraderecha, para recuperar la versión revolucionaria y de tradición comunista. El fascismo allá y acá comprende (en un sentido profundo, aunque no explique la historia bajo el paradigma marxista), que su disputa central es con el socialismo, con la lucha anticapitalista, y en ese marco, llama a todos comunistas. En la estrategia contrarrevolucionaria identificar al enemigo es central. Y cuando el enemigo tiene algo para enseñar, hay que ponerlo de relieve y utilizarlo en su contra.

Reflexiones finales: creatividad y audácia

Fascismo es una categoría política. No estamos en 1922, con la Marcha sobre Roma. Trump y Milei no son Hitler ni Mussolini. De todas maneras, así como comunismo vuelve a la palestra como categoría política, fascismo se constituye en herramienta conceptual para comprender las especificidades contemporáneas, pero además es un modo de hablar peyorativamente de un fenómeno y de ubicarlo en el campo enemigo.

Las cosmovisiones y prácticas fascistas logran adhesión tanto desde los sectores afines política, económica e ideológicamente a la derecha, como también desde las clases agredidas con sus políticas. Los fascistas de este siglo encuentran y ensayan estrategias de hacer que sus sentidos e intereses se conviertan en las formas de ser y estar de toda la sociedad. Se apoyan en sentimientos y necesidades populares, en la rabia, en la bronca, en siglos de colonialismo, en la violencia machista y en la ausencia de proyecto emancipador, para lograr su consenso. Las clases dominantes realizan esfuerzos cotidianos y sistemáticos para ganarnos en la disputa por el sentido común. Y hoy el fascismo, vanguardia extremista del capitalismo, pone en valor, violencia y, consenso mediante, su capacidad disciplinadora.

Pero justamente, como nos enseña Gramsci, la hegemonía por definición es un equilibrio inestable; el sentido común y sus prácticas concretas pueden ir en otra dirección. El imperialismo tiene múltiples problemas que resolver, pues no hay nada nuevo en estas versiones fascistas para resolver la crisis en la que el capitalismo está inmerso. Más ajuste, más represión, menos distribución de la riqueza, menos derechos sociales, menos democracia participativa, menos comunidad son los únicos elementos del programa fascista en este siglo. Esta ausencia de alternativa real no significa que no puedan seguir teniendo victorias electorales, ni que incluso desplieguen formas aterradoras de terrorismo estatal y paraestatal.

Sin embargo, estas son experiencias acotadas: el poder requiere consensos y para eso un sentido de futuro, un horizonte, un marco interpretativo en cual vivir el mundo estando de acuerdo, es imprescindible para construir hegemonía. El fascismo no tiene nada que proponer más que un mundo de hipercompetencia, de desprecio al prójimo y de individualismo.

Esta incapacidad del capitalismo actual de ofrecer un futuro colectivo es el elemento de la crisis que más se pone del lado del pueblo. Es el tiempo suspendido que nos permite librar más batallas y ganar más conciencias. Este interregno, como lo llamó Gramsci, es el momento de la historia más propicio para proponerle al mundo, a las clases subalternas y a la clase trabajadora en particular, cumplir el sueño de construir un horizonte de igualdad y justicia. Pero para ello hace falta recuperar la iniciativa político-cultural y ser osadas y osados. Eso que los intelectuales del fascismo actual comprendieron con nuestros Gramsci y Lenin. Los tiempos que corren demandan de nuestra mayor y mejor creatividad y audacia para crear poder popular. No es tiempo de tibieza, ni de supervivencia. Al contrario, es tiempo de "curvar la vara" y de expansión de la propuesta comunista.

> Si, en breve plazo, no sirve del caos una poderosa fuerza política de clase (...), y si esa fuerza no logra convencer a la mayoría de la población de que hay un orden inmanente en la actual confusión, que incluso esta confusión tiene su razón de ser, porque no puede imaginarse el derrumbamiento de una civilización secular y el advenimiento de una civilización nueva sin tal ruina apocalíptica y tal ruptura formidable; si esta fuerza no consigue colocar a la clase obrera en las conciencias de las multitudes y en la realidad política de las instituciones de gobierno, como clase dominante y dirigente, nuestro país no podrá superar la crisis actual (Gramsci, 1920/1979: p.60).

Tenemos una (nueva) oportunidad histórica, en la cual nuestra perspectiva ético-política y el optimismo de la voluntad pueden convertirse en sentido común. Es hora de enfrentar a los monstruos con fantasmas recorriendo el mundo.

Bibliografía

Acemoglu, Daron y Johnson, Simon (2023, diciembre). "Reequilibrar la inteligencia artificial". *Finanzas & Desarrollo*. https://www.imf.org/es/Publications/fandd/issues/2023/12/Rebalancing-AI-Acemoglu-Johnson

Anderson, Perry (2018). *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Madrid: Akal.

Aricó, José María (1988). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Puntosur.

Arteta, Carlos; Kamin, Steven B. y Ruch, Franz Ulrich (2023, 7 de febrero). "¿Cómo afecta el aumento de las tasas de interés en Estados Unidos a las economías emergentes y en desarrollo?". *Blog de Datos del Banco Mundial*. https://blogs.worldbank.org/es/opendata/como-afecta-el-aumento-de-las-tasas-de-interes-en-estados-unidos-las-economias-emergentes

Asociación Gramsci Argentina (2023, marzo). *Boletín de la Asociación Gramsci Argentina*, Nº 1: *Hegemonía y clase*. Buenos Aires: Asociación Gramsci Argentina.

Banco Mundial (2023). *Informe anual 2023. Una nueva era de desarrollo*. Washington, D. C.: Banco Mundial. https://documentos.bancomundial.org/es/publication/documents-reports/documentdetail/099405110112326811/secbos198ad43a01b00b143eb19e841dfefb5df959e

Burgos, Raúl (2004). *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Casco, José María (2015). "El Gramsci de Portantiero. Cultura,

política e intelectuales en la Argentina de posguerra". *Acta Sociológica*, (68), 71-93.

Giniger, Nuria (2020). "Teletrabajo. Modalidad de trabajo en pandemia". *Observatorio Latinoamericano y Caribeño*, 4(1), 23-39.

Gramsci, Antonio (1979). *Sobre el fascismo* (compilación y prólogo de Enzo Santarelli). Ciudad de México: Ediciones Era.

Kohan, Néstor (2005). "Gramsci y los gramscianos argentinos". *Ñ. Revista de Cultura*, (71), 10-11.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Lesgart, Cecilia (2003). *Usos de la transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década de 1980*. Santa Fe: Homo Sapiens.

Massholder, Alexia Guillermina (2013). "La expulsión del grupo Pasado y Presente del Partido Comunista argentino: una intervención de Héctor P. Agosti". *Pasado Por-Venir*, 1-19.

Milei, Javier [@JMilei] (2024, 16 de febrero). "DESARMANDO EL GRAMSCI KULTURAL. La raíz del problema argentino no es político y/o económico, es moral…" [publicación en X]. X. https://x.com/JMilei/status/1758492144224895437

Osorio Rodarte, Israel (2023, 12 de abril). "Gráfico sobre comercio y desarrollo: el ascenso de China". *Blog de Datos del Banco Mundial*. https://blogs.worldbank.org/es/opendata/grafico-sobre-comercio-y-desarrollo-el-ascenso-de-china

Picarella, Lucia (2019). "Los gramscianos argentinos: democracia, Estado y socialismo en Aricó y Portantiero". *Cultura Latinoamericana*, 30(2), 22-57. https://doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2019.30.2.2

Portantiero, Juan Carlos (1977). *Los usos de Gramsci*. Ciudad de México: Cuadernos de Pasado y Presente.

Wanschelbaum, Cinthia y Giniger, Nuria Inés (2023). "¿Es un monstruo grande y pisa fuerte? El fascismo en y del siglo XXI". *Cuadernos Marxistas*, (27), 6-12.

Sobre las autoras y autores

Francesco Emmanuel Penaglia Vásquez es doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Es académico del Departamento de Política y Gobierno de la Universidad Alberto Hurtado (Chile), donde ha sido director de la carrera de Administración Pública y de la revista Encrucijada Americana. Sus líneas de investigación se centran en las relaciones Estado-sociedad, el conflicto social, la acción colectiva, los ciclos de protesta, las teorías críticas del Estado y las izquierdas latinoamericanas. Ha dirigido proyectos de investigación sobre conflicto social y reorganización popular y ha participado como investigador en proyectos Fondecyt y de cooperación internacional sobre democracia y violencia política en América Latina. Entre sus publicaciones recientes destacan trabajos sobre conflicto social, marxismo, teoría del Estado y acción colectiva publicados en revistas y libros especializados.

Roberto Vargas Muñoz es doctor en Filosofía. Es académico e investigador del Instituto Interdisciplinario de Estudios Filosóficos y Teológicos de la Universidad Católica Silva Henríquez (Chile). Sus investigaciones se centran en la teoría crítica, la crítica de la economía política, la teoría marxista y la producción social del espacio y del tiempo en la modernidad capitalista. Actualmente es investigador responsable del proyecto Fondecyt de Iniciación Nº 11230188 y participa en el Grupo de Trabajo de CLACSO «Historia y coyuntura», además de integrar la Red Internacional de Estudios sobre la Producción del Espacio. Ha editado, entre otros libros, Valor y sistema (2023), Capital y dominación social (2022) y Debates sobre marxismo (2016), además de publicar artículos y capítulos sobre teoría del valor, espacialidad capitalista y teoría marxista.

Hernán Ouviña es politólogo, doctor en Ciencias Sociales y educador popular. Es investigador del CONICET con sede en el Departamento de Educación de la Universidad Nacional de Luján y en el Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe de la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como profesor titular de la Universidad Nacional de las Artes y de la Universidad de Buenos Aires, y coordina pedagógicamente la Escuela de Formación Política Rosa Luxemburgo. Sus investigaciones abordan el pensamiento crítico latinoamericano, el marxismo, la educación popular, los movimientos sociales y las experiencias de organización popular y poder comunitario. Es autor y editor de numerosos libros y artículos sobre teoría crítica, pedagogía emancipadora y procesos políticos latinoamericanos.

Patricia González San Martín es doctora en Filosofía y académica de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile. Su línea de trabajo es la filosofía latinoamericana contemporánea y el marxismo en América Latina. Ha publicado artículos referidos a la configuración de la filosofía de la liberación, especialmente a la filosofía de Enrique Dussel. Ha investigado el desarrollo de la Filosofía marxista en Chile en la década del sesenta del siglo XX. Entre sus publicaciones se destacan: «La formulación del método analéctico al interior de la obra de Enrique Dussel a partir de la crítica a la dialéctica de la existencia» (Revista Anuario Cuyo, 2024); «José Aricó y Oscar del Barco. Dos reflexiones críticas al eurocentrismo marxista» (Revista Izquierdas, 2022); «La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Genealogía de un ejercicio teórico en/para América Latina» (Revista Estudios. Filosofía práctica e Historia de las Ideas); «La revista Aurora: un espacio de intervención conceptual en la escena político-cultural de la izquierda chilena» (Revista Utopía y Praxis Latinoamericana, 2019); entre otros.

Marcelo Dias Carcanholo es doctor en Economía por la Universidad Federal de Río de Janeiro y profesor titular de la Facultad de Economía de la Universidad Federal Fluminense (Brasil). Integra el Núcleo Interdisciplinario de Estudios e Investigaciones sobre Marx y el Marxismo (NIEP-UFF) y participa en el Grupo de Trabajo de CLACSO «Crisis y Economía Mundial». Fue presidente de la Sociedad Brasileña de Economía Política y de la Sociedad Latinoamericana de Economía Política y Pensamiento Crítico (SEPLA). Sus investigaciones se concentran en la economía política marxista, la teoría del valor, el desarrollo económico, el capitalismo contemporáneo, el neoliberalismo y la economía latinoamericana. Ha publicado numerosos libros, artículos y capítulos sobre teoría marxista y economía política.

Guilherme Leite Gonçalves es profesor de teoría sociológica en el Instituto de Estudios Sociales y Políticos y profesor de sociología del derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (Brasil). Sus investigaciones se centran en la sociología crítica, la sociología del derecho, las teorías del capitalismo y la crítica de la economía política. Entre sus publicaciones recientes destacan A Port in Global Capitalism (Routledge, 2019), en coautoría con Sérgio Costa, y el volumen colectivo Kritische Theorie weiterdenken, editado junto con José Maurício Domingues

Pablo Bonavena es sociólogo, profesor de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de La Plata e investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Es director de Cuadernos de Marte. Revista Latinoamericana de Sociología de la Guerra. Desde mediados de la década de 1980 desarrolla investigaciones sobre teoría sociológica del conflicto, lucha de clases, guerras, conflictos armados y procesos de cambio social en la Argentina contemporánea.

Mariano Millán es sociólogo, profesor de la Universidad de Buenos Aires e investigador del CONICET con sede en el Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani». Sus investigaciones se desarrollan en los campos de la teoría sociológica, los movimientos estudiantiles, la acción colectiva, los conflictos sociales y la sociología de la guerra. Desde comienzos del siglo XXI ha publicado diversos trabajos sobre conflicto social, lucha de clases y movimientos sociales en América Latina.

Carlos Illades es profesor distinguido de la Universidad Autónoma Metropolitana, investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadores y miembro de la Academia Mexicana de Ciencias y de la Academia Mexicana de la Historia. Es uno de los principales especialistas en historia intelectual, marxismo e historia de las izquierdas mexicanas. Entre sus libros destacan El marxismo en México. Una historia intelectual (2018), El futuro es nuestro. Historia de la izquierda en México (2018), Historia mínima del comunismo y el anticomunismo en el debate mexicano (2022), Izquierdas radicales en México (2023), en coautoría con Rafael Mondragón, y Por la izquierda. Intelectuales socialistas en México (2023).

Marina Kabat es doctora en Historia, docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires e investigadora del CONICET con sede en el Instituto Interdisciplinario de Estudios e Investigaciones de América Latina (INDEAL). Sus investigaciones se centran en la historia del trabajo, el movimiento obrero y la estructura de clases en América Latina contemporánea, así como en el análisis del Estado, el bonapartismo, la lucha de clases y la teoría marxista. Ha publicado numerosos trabajos sobre historia social, economía política e historia del movimiento obrero.

Ana María Miranda Mora es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y profesora asistente de Estudios de Género y Postcoloniales en la Universidad de Utrecht (Países Bajos). Su investigación se sitúa en la intersección de la filosofía política y del derecho, la teoría crítica y la teoría feminista contemporánea, con especial atención a las relaciones entre violencia y normatividad, explotación y opresión, y afectos y poder. Es editora asociada de Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy y codirectora de Antítesis: Revista Iberoamericana de Estudios Hegelianos.

Nuria Giniger es doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires, investigadora independiente del CONICET con sede en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL-CONICET) y docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Sus investigaciones se centran en la hegemonía empresaria, el trabajo, las relaciones laborales y el pensamiento gramsciano.

Cinthia Wanschelbaum es doctora en Ciencias de la Educación por la Universidad de Buenos Aires, investigadora adjunta del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación de la Universidad de Buenos Aires y profesora del Departamento de Ciencias de la Educación de la misma universidad. Sus investigaciones se centran en la historia, la teoría y la política educativa, así como en el pensamiento gramsciano y la historia intelectual latinoamericana. Ha publicado diversos trabajos sobre educación, Estado, hegemonía y teoría política.

Itinerarios críticos de la modernidad en América Latina I

Debates teóricos , políticos y estratégicos en el marxismo

Este libro recorre algunos de los principales problemas teóricos, políticos y estratégicos que han atravesado al marxismo en América Latina. A partir de autores, tradiciones y experiencias diversas, sus capítulos abordan debates sobre abstracción, ideología y fetichismo, dependencia, Estado, derecho, lucha de clases y estrategia política, junto con problemas contemporáneos vinculados al trabajo, los cuidados y las formas actuales de explotación y dominación. Más que reconstruir una tradición unitaria o específicamente latinoamericana, el volumen propone pensar desde América Latina las formas históricas que asume la modernidad capitalista, articulando sus particularidades con las dinámicas globales del capital. En ese recorrido, los distintos marxismos son recuperados desde sus debates, tensiones y experiencias históricas, atendiendo tanto a sus herramientas críticas como a los problemas que plantea el capitalismo contemporáneo.

www.ariadnaediciones.cl

Ariadna ediciones

CLACSO