

PARA UNA SOCIOLOGÍA DE LA EMANCIPACIÓN MENTAL



Juan Miguel Chávez - Gonzalo García

Coordinadores

PARA UNA SOCIOLOGÍA DE LA
EMANCIPACIÓN MENTAL

Juan Miguel Chávez
Gonzalo García
Coordinadores

2020

Para una Sociología de la *Emancipación Mental*

Juan Miguel Chávez - Gonzalo García

Coordinadores

ISBN 978-856-841694-2

Noviembre, 2020

Primera Edición

Portada y diseño editorial: Katerina Gordon

Fotografía: Felipe Guarda

Corrección de estilo: Gabriela Balbontín

Gestión editorial: Ariadna Ediciones

<http://ariadnaediciones.cl>

Obra bajo Licencia Creative Commons

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional



ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Prólogo: Esbozo de un diálogo urgente. Las ciencias sociales en Chile y el latinoamericanismo <i>Victor Hugo Pacheco</i> | 7 |
| Sociología de la emancipación mental: breve genealogía del concepto <i>Rommy Morales Olivares</i> | 19 |
| Francisco Bilbao y la cuestión colonial <i>Juan Francisco Martínez Peria</i> | 33 |
| José Gaos y el estudio del pensamiento latinoamericano: el desafío de ser auténtico <i>Juan Miguel Chávez Albarrán y Gonzalo García</i> | 73 |
| Giro dependientista. El desafío teórico de Ruy Mauro Marini <i>Juan Cristóbal Cárdenas Castro</i> | 109 |
| Bolívar Echeverría: la crítica de la economía política y la teoría crítica en debate <i>Jaime Ortega Reyna</i> | 185 |
| Abordajes latinoamericanos de la crisis del marxismo. La revista mexicana Cuadernos Políticos (1974-1989) <i>Mariana Bayle</i> | 217 |
| Hugo Zemelman. In memoriam <i>Mauricio A. Pol P.</i> | 241 |
| Precariedad, Modernidad y colonialidad: inicios de un diálogo <i>Dasten Julián Vejar</i> | 255 |
| Los autores | 294 |

Prólogo

Esbozo de un diálogo urgente: las ciencias sociales en Chile y el latinoamericanismo

Victor Hugo Pacheco

En las décadas de los años cincuenta y sesenta el pensamiento latinoamericano tuvo como centro neurálgico a Chile, país que fungió -a decir de Fernanda Beigel- como una especie de “cosmópolis intelectual”; un lugar de universalización del pensamiento desde nuestra región.¹ Reflexionar sobre el desarrollo histórico de la ciencia social y de la filosofía desde México nos lleva a retrotraernos una y otra vez dicho momento chileno en el que aconteció una fuerte colaboración y un intenso debate que tenía como agenda transformaciones políticas radicales. En esos años, los proyectos revolucionarios latinoamericanos se contrapusieron al enfoque desarrollista y modernizante que en el país andino encontraba fortaleza a partir de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Para el pensamiento crítico, la creación del Centro de Estudios Socioeconómicos (CESO) fue uno de los mayores aportes a la producción de conocimiento regional. El cierre del CESO bajo la dictadura encabezada por Augusto Pinochet fue pieza clave de la ruptura del diálogo latinoamericanista desde Chile.²

Truncada esta relación y los vínculos, tanto académicos como políticos, de la producción local con el conjunto de la región, se

-
- 1 Cf. Fernanda Beigel, “Chile: un centro periférico para la internacionalización de las ciencias sociales latinoamericanas y la construcción de un prestigio regional (1963-1973)”, *Revista de la Red Intercatedras de Historia de América Latina contemporánea*, Segunda época, núm. 1, 2013
 - 2 Para una historia del CESO y su impacto, véase los trabajos de Juan Cristóbal Cárdenas Castro (2011 y 2015).

extirpó cualquier atisbo de discurso emancipatorio anclado en la reflexión intelectual. Esto no significó que el pensamiento crítico haya desaparecido totalmente, sobrevivió en los pequeños espacios que pudo albergar la “resistencia” interna a la dictadura pinochetista. Como consecuencia de esa restructuración violenta de los espacios académicos e investigativos, comenzó un éxodo importante de intelectuales que nutrieron las academias mexicanas, venezolanas y españolas. Aunque fue en la nación mexicana en donde se desarrollaron trayectorias personales y académicas de una manera más completa.

La ciencia social y la filosofía en Chile sufrió una severa mutación, en la cual el papel de los llamados *chicago boys* fue fundamental para conducir los destinos del país a partir de la hegemonía de una visión tecnocrática que se ha mantenido hasta nuestros días.³ Las décadas de postdictadura no implicaron ningún cambio significativo en cuanto a la política económica, ni mucho menos en la orientación de la reflexión intelectual.⁴ De alguna manera, Chile ha servido como el testimonio probo del éxito de la implementación del neoliberalismo en la región.

La reconstrucción del discurso intelectual con un sentir latinoamericano llegó a Chile por el ámbito de la filosofía. A fines de la década de los setenta, en algunos esfuerzos individuales como los trabajos de Félix Schwartzmann y Luis Oyarzún, pero sobre todo con la creación del Círculo de Filosofía de la Academia del Humanismo Cristiano que dio cabida a un pensamiento autónomo dentro de la dictadura.⁵ Éste fue un pequeño grupo conformado,

3 Vale la pena reflexionar sobre la sugerente tesis de Silva para quien más que un cambio de perspectivas en la orientación económica y política de Chile a partir de la dictadura y su relación con los *chicago boys*, el estamento tecnocrático puede ser rastreado desde la segunda década del siglo XX y ha continuado dirigiendo el país hasta la actualidad. Véase Patricio Silva, “Los tecnócratas y la política en Chile: pasado y presente”, *Ciencia Política*, vol. 24, núm. 2, 2006, 175-190.

4 Con algunas excepciones, por ejemplo: Tomás Moulian y Norbert Lechner.

5 Sobre Luis Oyarzún, véase el trabajo de Leónidas Morales, “El Diario de Luis Oyarzún: La cultura chilena que nunca ha sido”, *Revista Chilena de Literatura*, núm. 32, 1988.

entre otros, por Ricardo Salas, y muy influenciados por las ideas de Rodolfo Kusch, que impartió cátedras en clave latinoamericanista donde se trataba de recuperar un cauce de discusión asociado a los tópicos esenciales de la tradición. La línea de continuidad de este grupo la podemos ver hoy en los trabajos de José Santos, Alex Ibarra y Cecilia Sánchez.⁶

Fuera de la filosofía, una de las figuras claves que colocó mayor énfasis en la dimensión latinoamericana fue Nelly Richards, quien desde la órbita de los estudios culturales y en plena dictadura, promovió la crítica a las gramáticas del poder. En las décadas posteriores continuó con un trabajo de crítica a los lenguajes totalitarios a la luz de las dinámicas globales, poniendo énfasis en los márgenes y en las periferias.⁷

Actualmente nos encontramos con una proliferación de grupos y perspectivas que han reflexionado bajo el espíritu latinoamericanista desde Chile. Este empeño lo podemos encontrar en los estudios antropológicos que han volcado su mirada a la problemática indígena y al tema decolonial, ya sea en el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile donde destaca Claudia Zapata o en la zona austral en Temuco con los trabajos de jóvenes investigadores como Patricio Lepe-Carrión o Claudio Maldonado. También está el caso de Valparaíso con el trabajo que ha realizado el Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV), dirigido por Osvaldo Fernández; en un documento de reciente factura sintetizan del siguiente modo su labor: “El CEPIB-UV ha querido contribuir en la reflexión sobre la filosofía general y el pensamiento que se desarrolla en Latinoamérica desde distintas disciplinas. De esta manera, deseamos posicionar a los pensadores propios de América Latina, así como de otros que han abordado a este continente como problemática filosófica, social, económica y cultural”.⁸ En Valparaí-

6 Aldo Ahumada, “La filosofía nuestro-americana en la filosofía chilena: una mirada a la segunda mitad del siglo XX”, *Intus-Legere Filosofía*, vol. 6, núm. 2, 2012, 47-68.

7 Michel J. Lazzara, “Aproximación al pensamiento crítico de Nelly Richards: fundamentos y debates de (y con) la crítica cultural”, *Taller de letras*, núm. 54, 2014.

8 Gonzalo Jara y Claudio Berrios (eds.), *Cuadernos CEPIB-UV*, Instituto de

so también hay que mencionar la labor del Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano de la Universidad de Playa Ancha, especialmente el trabajo de Patricia González San Martín. No por último, ya en Santiago, la labor que ha desarrollado el Centro de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, en donde resalta el trabajo de Oscar Ariel Cabezas, quien dirige la revista *Escrituras Americanas*, proyecto que ha impulsado un diálogo y reflexión sobre autores y temas relevantes para la región.

En este breve esbozo cabe destacar la contribución que Sergio Caba nos entregó en los dos libros que compiló junto a Gonzalo García: *Observaciones Latinoamericanas*;⁹ los cuales guardan cierta continuidad con el presente volumen. Los autores y temas que se tratan en las entregas de *Observaciones* ayudan a establecer un panorama de las distintas etapas y preocupaciones de la historia del pensamiento latinoamericano. Así, vemos con mucho gusto que esta compilación propiciará una saludable y necesaria interlocución con dichas perspectivas que tratan de alejar a Chile del confinamiento intelectual y, sobre todo, a la academia chilena del contacto con su propia tradición.

El libro abre con el texto de Juan Francisco Martínez Peria, quien aborda la figura de Francisco Bilbao como el clásico por excelencia que planteó una crítica al despliegue de los distintos colonialismos en América Latina: español, francés y estadounidense. El texto argumenta que para el trazo de una genealogía del pensamiento anticolonial Bilbao representa un hito. Sin dejar de mostrar los vuelcos y contradicciones en que el autor chileno se desenvolvió, el trabajo de Martínez Peria encuentra resonancia con otros esfuerzos que han tratado de establecer una genealogía anticolonial en autores como Bartolomé de las Casas o en parte de los ilustrados latinoamericanos en los trabajos de Mario Ruiz Sotelo, estructurados a partir del diálogo desde una postura poscolonial. O como lo ha realizado Ricardo Melgar Bao desde la perspectiva de la modernidad alternativa, revisando autores de fines del siglo XIX.¹⁰

Filosofía-Universidad de Valparaíso/Ediciones CEP-UV, 2018.

9 Cf. Sergio Caba y Gonzalo García (2012 y 2015).

10 Mario Ruiz Sotelo, *Crítica de la razón imperial. La filosofía de fray Bartolomé de las Casas*, México, Siglo XXI, 2010; Ricardo Melgar Bao, *Los símbolos*

El siguiente trabajo propone una panorámica de lo que podríamos considerar como una de las problemáticas orientadoras para la reflexión latinoamericana en la primera mitad del siglo XX (y, como se sostiene en el mismo capítulo, a lo largo del desarrollo del pensamiento latinoamericano): la pregunta por la *autenticidad*. Se trata de una problemática en que José Gaos jugó un rol fundamental; no sólo por preguntarse desde su residencia en México por lo (latino)americano de nuestra tradición filosófica, sino porque fue el maestro formador de las siguientes generaciones que asumieron como tarea cultural la cuestión de una filosofía propiamente latinoamericana -destacando la figura de Leopoldo Zea. Curiosamente en esta perspectiva la filosofía chilena sólo enterará en la segunda mitad del siglo XX con Félix Schwartzmann y Luis Oyarzún, que pusieron a Chile, desde una tradición distinta a la de Gaos, como lugar de enunciación. Juan Miguel Chávez y Gonzalo García proponen que el *afán de autenticidad* sigue operando en las propuestas actuales que han revitalizado la tradición del ensayo; aún más, señalan que se trata de un tópico recursivo en la historia de las idas cuya tentativa de explicación conlleva a la sociología del conocimiento.

Le sigue el trabajo de Juan Cristóbal Cárdenas Castro quien ha estudiado de manera detenida la historia del Centro de Estudios Socio-Económicos (CESO) de la Universidad de Chile y de lo que conlleva en cuanto a los distintos alcances y problemáticas del debate sobre el dependentismo.¹¹ En indudable que en este nuevo resurgir de la teoría de la dependencia, sus contribuciones son necesarias para sopesar los avatares que ha tenido el desarrollo de esta tradición.¹² En esta ocasión, el autor analiza detenidamente los aportes de la propuesta del brasileño Ruy Mauro Marini. Más que

de la modernidad alternativa. Montalvo, Martí, Rodó, González Prada, Flores Magón, México, Sociedad Cooperativa del Taller Abierto, 2014.

- 11 Como bien señaló Quijano: más que una teoría sobre la dependencia lo que hubo fue un debate sobre el dependentismo. Cf. Aníbal Quijano, "Diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina. Entrevista de Jaime Ríos". *Sociología. Revista de Sociología del Perú*, año 1, núm 1, 2009.
- 12 Sobre esta teoría y su resurgir, véase: Fernanda Beigel, "Vida, muerte y resurrección de las 'Teorías de la dependencia'", en Fernanda Beigel, *et. al., Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, Argentina, CLACSO, 2006.

una sola reivindicación de las ideas del marxista brasileño, Cárdenas termina evaluando los alcances de la teoría marxista de la dependencia con miras a los nuevos enfoques que se están discutiendo actualmente. En este sentido señala: “Vale decir que si el *giro dependentista* permitió avanzar en la sistematización de esa teoría, el actual *giro decolonial* debe permitirle a la teoría marxista de la dependencia no solo dar cuenta del fundamento de la dependencia económica, sino, sobre todo, trocarse en una *teoría de la complejidad*”. Así el texto se suma a los esfuerzos que en una perspectiva similar ha desarrollado Dussel al poner en dialogo marxismo, dependencia y colonialidad.¹³

A continuación, Jaime Ortega Reyna aborda brevemente la figura de uno de los filósofos más connotados del marxismo mexicano -y que ha ido poco a poco ganando espacio en el debate latinoamericano-, me refiero a Bolívar Echeverría.¹⁴ Para Ortega, quien ha estudiado a fondo la obra de Echeverría, éste representa una anomalía tanto en el marxismo que se venía cultivando en México desde la década de los veinte como con aquel que se comenzó a gestar a partir de la renovación mundial en la década de los cincuenta y que encontró un decenio después su mayor auge.¹⁵ La novedad de la contribución de Echeverría estaría en la producción y desarrollo de una teoría crítica de la sociedad conjunta a una fuerte teorización de la crítica de la economía política como forma de comprensión de la forma social del capital.

El texto de Mariana Bayle explora un tema poco tratado en México, a saber: el estudio de las revistas marxistas y su relación

13 Enrique Dussel, *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*, México, Siglo XXI, 2014.

14 Parte de esta recuperación latinoamericana de Echeverría lo podemos apreciar en los textos que se han publicado de su obra en la región, baste señalar tan solo la antología publicada en Bolivia (2010), la compilación de Mabel Moraña (2014), la compilación de Raquel Serur (2015) y el Dossier que realizó en Santiago de Chile la revista *Escrituras Americanas* (2016), dirigida por Oscar Ariel Cabezas, la lista de trabajos individuales sobre el autor en la región cada vez es más abundante.

15 Jaime Ortega Reyna, *Leer El Capital, teorizar la política: contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría, en tres momentos*, México, CEIICH-UNAM, 2018.

con la cultura política de la izquierda mexicana.¹⁶ El trabajo que presenta Bayle se enfoca en la revista *Cuadernos Políticos*, publicación que marcó la pauta en algunos de los debates y de la renovación del marxismo mexicano. Desde sus orígenes esta revista tuvo un fuerte sentido latinoamericanista, no sólo por tener en su comité editorial a Ruy Mauro Marini y Bolívar Echeverría, sino porque en ella se expresaron las tendencias de la discusión en la región, tales como la “crisis del marxismo” que interpelaba a los militantes comunistas que habían encontrado en México un lugar de desarrollo. La revista no sólo hizo eco de cuestiones relativas a la teoría marxista sino también fue lugar de reflexión y debate sobre la lucha revolucionaria en Centroamérica. Así, la revista se convirtió en la perspectiva de la autora en un punto de dialogo del exilio latinoamericano y la izquierda mexicana.

Mauricio A. Pol nos ofrece trazos de una parte de la vida de Hugo Zemelman, uno de los intelectuales de mayor alcance en las discusiones sobre epistemología en la región. El autor se centra en la experiencia del golpe pinochetista y la manera en la cual Zemelman asumió ese acontecimiento como un compromiso político, o en palabras del autor: “como el drama de la conciencia histórica desde América Latina, quedando de esta manera dicha experiencia como una huella que trazó la producción teórica del autor de *Los horizontes de la razón* hasta sus últimos días”. El itinerario político e intelectual de Zemelman se desarrolló en el exilio y con una fuerte presencia en México.

El libro cierra de la mejor manera posible, con el texto de Dasten Julián Vejar, quien avanza en la problematización de un aspecto de la realidad contemporánea de la región: el tema de la precarización, o para decirlo de manera adecuada según su propuesta de

16 Hasta el momento el trabajo más amplio es el escrito por Carlos Illades (2012); aunque también podemos encontrar un texto de la misma autora: “México como escenario latinoamericano. Dictadura, revolución y democracia en la revista *Cuadernos Políticos*” (2017); una interesante entrevista de Diego Giller a Gabriel Vargas Lozano sobre la revista *Dialéctica* (2018); la edición facsimilar de la revista de *El Machete*, realizada por Luciano Concheiro (2016), y de este mismo autor un pequeño artículo en coautoría con Ana Sofía Rodríguez (2017); véase, además, los artículos de Jaime Ortega Reyna (2015, 2016, 2017 y 2019).

la “modernización precaria” a la que han sido sometidos los países latinoamericanos con el despliegue del capitalismo. Para Julián los procesos de precarización del trabajo dentro del neoliberalismo sostienen y refuerzan la dependencia y la colonialidad de la región. Una de las cuestiones interesantes es la de debatir y situar la subjetividad y los procesos de liberación que se pueden crear a partir del reconocimiento de la precarización como una cuestión constitutiva de nuestra propia modernidad y no únicamente como un efecto negativo de las políticas económicas de los gobernantes. De igual manera se abre también la pregunta si ¿es posible considerar un proceso de modernización no mediado de la idea de desarrollo y progreso? Estas son cuestiones abiertas que apenas quedan esbozadas en este capítulo, pero en las cuales el autor seguramente desplegar en trabajos futuros.

El presente volumen no solo busca entregar elementos para que los y las compañeras chilenas reflexionen en clave latinoamericanista. Su proyección estiba en abrir el diálogo regional en torno a la posibilidad de desarrollar una ciencia social y filosofía emancipadora que recoja lo mejor del legado del pensamiento crítico latinoamericano y busque, a partir de los problemas propios de la región, las preguntas adecuadas para interrogar la realidad en que vivimos. Por otro lado, el libro también se convierte en un reto para los estudiosos mexicanos pues no sólo se necesita pensar en clave latinoamericanista sino dialogar, discutir, reflexionar conjuntamente, entre mexicanos y chilenos, así como entre distintas nacionalidades. Cabe resaltar que con ello no se trata de reiniciar chauvinismos identitarios y principios esencialistas; más bien se trata mirar las posibilidades de trazar un proyecto político e intelectual de carácter pluridiverso y emancipatorio. En síntesis, si podemos hablar de *emancipación mental* es porque desde ahí se forja una disposición anticolonial, antidependentista y con una creación propia de sus modos de conocer.

El interés que generé esta obra no sólo habrá que medirlo a la luz de la reconstrucción de un diálogo clausurado por la dictadura chilena -y que ha ido en cierta medida rehabilitándose en las últimas décadas-, sino que su necesidad estriba en proponer la necesidad de hacer una lectura latinoamericana de los procesos políticos, sociales, culturales y económicos que se están viviendo en

estos últimos años y en los cuales la experiencia latinoamericana del progresismo ha dado, a pesar de sus contradicciones y reflujos, un nuevo impulso a la innovación de enfoques y perspectivas que apunten a un conocimiento situado, que pueda explicar en sus propios términos nuestra realidad.

Bibliografía

AHUMADA INFANTE, ALDO, “La filosofía nuestro-americana en la filosofía chilena: una mirada a la segunda mitad del siglo XX”, *Intus-Legere Filosofía*, vol. 6, núm. 2, 2012, 47-68.

QUIJANO, ANÍBAL, “Diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina. Entrevista de Jaime Ríos”, *Sociología. Revista de Sociología del Perú*, año 1, núm 1, 2009.

BAYLE, MARIANA, “México como escenario latinoamericano. Dictadura, revolución y democracia en la revista Cuadernos Políticos”, *Cuadernos del CEL*, vol. II, núm. 3, 2017.

BEIGEL, FERNANDA, “Vida, muerte y resurrección de las ‘Teorías de la dependencia’”, en Fernanda Beige, *et. al.*, *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, Argentina, CLACSO, 2006.

BEIGEL, FERNANDA, “Chile: un centro periférico para la internacionalización de las ciencias sociales latinoamericanas y la construcción de un prestigio regional (1963-1973)”, *Revista de la Red Intercátedras de Historia de América Latina contemporánea*, Segunda época, núm. 1, 2013.

CABA, S. Y GARCÍA, G. (coords.), *Observaciones latinoamericanas*, Ediciones Universitarias de Valparaíso/Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2012.

CABA, S. Y GARCÍA, G. (coords.), *Observaciones latinoamericanas II*, Santiago, Cuarto propio, 2015.

CÁRDENAS, J. C., *Surgimiento y sistematización de la teoría de la dependencia: el Centro de Estudios Socioeconómicos (CESO) de la Universidad de Chile. (1964-1973)*, Tesis de maestría, FFyL/FCPyS-UNAM, 2011.

CÁRDENAS, J. C., “Una historia sepultada: el Centro de Estudios Socioeconómicos de la Universidad de Chile, 1965-1973 (a 50 años de su fundación)”, *De Raíz Diversa*, vol. 2, núm. 3, 2015, 121-140.

CONCHEIRO, LUCIANO (coord.), *El Machete (edición facsimilar)*, México, FCE/INAH/La Jaula Abierta, 2016.

CONCHEIRO, L., Y RODRÍGUEZ A. S., “Las revistas del comunismo”, en Illades, C. (coord.). *Camaradas. Nueva historia del comunismo en México*, México, FCE, 2017.

DUSSEL, ENRIQUE, *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*, México, Siglo XXI, 2014.

ECHVERRÍA, BOLÍVAR. *Crítica a la modernidad capitalista. Antología*, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2010.

ESCRITURAS AMERICANAS, vol. 1, núm.1. Santiago, 2016.

GILLER, DIEGO, “Marxismo, política y universidad, o la experiencia de la revista *Dialéctica* (1976-2015), Entrevista a Gabriel Vargas Lozano”, *Izquierdas*, núm. 40, 2018, 260-277.

ILLADES, CARLOS, *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México, 1968-1989*, México, Océano, 2012.

JARA, G., Y BERRIOS C. (eds.), *Cuadernos CEPIB-UV*, Instituto de Filosofía-Universidad de Valparaíso/Ediciones CEPIB-UV, 2018.

LAZZARA, MICHEL J., “Aproximación al pensamiento crítico de Nelly Richards: fundamentos y debates de (y con) la crítica cultural”, *Taller de letras*, núm. 54, 2014.

MELGAR BAO, RICARDO, *Los símbolos de la modernidad alternativa. Montalvo, Martí, Rodó, González Prada, Flores Magón*, México, Sociedad Cooperativa del Taller Abierto, 2014.

MORALES, LEÓNIDAS. “El Diario de Luis Oyarzun: La cultura chilena que nunca ha sido”, *Revista Chilena de Literatura*, núm. 32, 1988.

MORAÑA, MABEL (comp.), *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar/ Equilibrista, 2014.

ORTEGA REYNA, JAIME, *La filosofía política de la ilustración latinoamericana*, Tesis de doctorado, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2010.

ORTEGA REYNA, JAIME, “‘El cerebro de la pasión’: Althusser en tres revistas mexicanas”, *Revista Izquierdas*, núm. 25, 2015.

ORTEGA REYNA, JAIME, “*Dialéctica*. 40 años de pensamiento crítico”. *Marxismo crítico*, versión electrónica: <https://marxismocritico.com/2016/07/40-anos-de-pensamiento-critico>, 2016.

ORTEGA REYNA, JAIME, “¿Una ‘Nueva Época’ del Partido Comunista Mexicano? Rupturas y continuidades en el comienzo de la década de los sesenta”, *Claves. Revista de Historia*, vol. 3, núm. 5, 2017.

ORTEGA REYNA, JAIME, *Leer El Capital, teorizar la política: contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría, en tres momentos*, México, CEIICH-UNAM, 2018.

RUÍZ SOTELO, MARIO, *Crítica de la razón imperial. La filosofía de fray Bartolomé de las Casas*, México, Siglo XXI, 2010.

SERUR, RAQUEL (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, México, ERA/UAM, 2015.

SILVA, PATRICIO, “Los tecnócratas y la política en Chile: pasado y presente”, *Ciencia Política*, vol. 24, núm. 2, 2006, 175-190.

Sociología de la emancipación mental: breve genealogía del concepto

Rommy Morales Olivares

En este libro la preocupación central está basada en explorar los motivos, episodios y producciones teóricas que se enmarcan o adquieren movilidad en la noción de *emancipación mental*, en la tradición del pensamiento sociológico latinoamericano. Uno de los supuestos que moviliza este libro es la genealogía y el desarrollo del concepto. La *emancipación mental* es sin duda uno de los conceptos guía de las rupturas teóricas de dicha tradición.

Los conceptos en sociología son indisociables de las obsesiones personales y del movimiento abstracto de sus significados en la sociedad, pero al mismo tiempo son inseparables de su generación en el espacio y el tiempo. Bajo este prisma, la *emancipación mental* y su *telos* envuelve toda una trama biográfica no sólo de quienes lo han usado y fundado, sino de la historia misma de América Latina y su búsqueda de la *emancipación* en otras dimensiones de la realidad. Es una noción que está empujada por esta tarea incesante y constante, de construir conceptos propios con rendimiento analítico e interpretativo, y a la vez con carácter científico. Los conceptos sociológicos son productos de las prácticas sociales y un elemento fundamental a través del cual la sociedad se da a sí misma una forma durable o modo de ser reconocible, es decir, los conceptos son un mecanismo a través del cual la sociedad se *autocomprende*.

Por otro lado, si la sociedad no existe con independencia de su conceptualización, se podría decir que es precisamente en la forma de los conceptos que la sociedad se revela, y también oculta, las condiciones sociohistóricas de su propia fundación. Por ello, gran parte del trabajo de la teoría social latinoamericana se despliega en

la pasión por deshacer los conceptos rígidos de teorías foráneas; reinterpretarlos, estirarlos a contextos locales y liberarse del pesado determinismo de la influencia ineludible y sedante de la tradición europea. Se trata de la intención permanente de revelar el supuesto universal de los planteamientos foráneos, reconstruir el proceso sociohistórico de su devenir e imaginar otras trayectorias y criterios que permitan repensar lo que somos -tal como lo plantea Juan Miguel Chávez-, muchas veces guiados por la idea organizadora de la identidad.

Para el presente número se invitó a las y los contribuidores a pensar y repensar en el concepto *emancipación mental*, desde dentro y fuera de la teoría social latinoamericana; y una pregunta que viene atada, de modo permanente, al pensar en la conceptualización *en y desde* la región es si existe o no teoría sociológica latinoamericana. Esta pregunta no estamos buscando responderla, pero se puede leer -quizás entre líneas -en los trabajos del presente volumen.

Emancipación mental y autodeterminación del pensamiento latinoamericano

La *emancipación mental* -en el sentido en que se emplea el término en este libro- se basa en el compromiso con la autodeterminación del pensamiento latinoamericano del siglo XIX y representó el esfuerzo de los pensadores en y desde América Latina por superar el tutelaje intelectual externo. En el mismo siglo se habían concretado las aparentes liberaciones políticas respecto a España y otras metrópolis, pero en cuanto al sustrato cultural y científico la emancipación estaba lejos de verse realizada en los diseños sociales e institucionales del continente americano. De ahí que la fórmula en cuestión pueda expresarse como sinónimo de una empresa ostentosa, a saber, una *Segunda independencia*.¹ Y la necesaria superación de lo que Juan Carlos Portantiero denominó “Occidente periférico”.

1 Javier Pinedo, “El concepto *Segunda Independencia* en la historia de las ideas en América Latina: Una Mirada desde el Bicentenario”, en Caba S., y García, G. (comps.), *Observaciones latinoamericanas*, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2012, 115-134.

Las y los colaboradores de este volumen elaboran aquí ángulos diferentes sobre el uso histórico y vigente de la idea de *emancipación mental*, pero comparten el supuesto inicial e inspiracional que fundó Leopoldo Zea, acuñando la expresión de *emancipación mental* como un vocablo nativo, originario parara dar cuenta de una preocupación primordial del siglo XIX tanto en el sentido científico como político. Su uso se encuentra en una proclama clásica en la historia de las ideas en México como es la “Oración cívica” de Gabino Barreda:

la emancipación mental, caracterizada por la gradual decadencia de las doctrinas antiguas, y su progresiva substitución por las modernas; decadencia y substitución que, marchando sin cesar y de continuo, acaban por producir una completa transformación antes que hayan podido siquiera notarse sus avances².

Con ello, Barreda trató de elucidar su sentido de apropiación del curso histórico bajo la convicción epistemológica del positivismo. En este marco la emancipación se definía en tres dimensiones, a saber, política, científica y religiosa, las que en conjunto que debían conducir de manera ineludible el destino de la nación mexicana por el sendero de la anhelada civilización.

Se trataba de una idea de progreso, que implicaba la necesaria separación de las expectativas respecto de las experiencias en el plano de las ciencias y el desarrollo. Se creó una gran brecha entre el futuro y el presente en dónde la emancipación mental permitía un avance a ese futuro ideal. El esfuerzo de emancipación es un atrevimiento intelectual por el progreso. El progreso en términos teóricos es en principio infinito: no conduce a un estado final, no conduce necesariamente a la perfección; más bien, la historia humana se caracteriza por la perfectibilidad. El progreso es un término procesual.³ Mientras que el esfuerzo por la emancipación en el

2 Gabino Barreda, “Oración cívica”, *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 72, 1979, 7-8.

3 Koselleck llama a este aspecto “temporalización”, y utiliza el término “horizonte” para expresar la ausencia de un punto final que se pueda alca-

contexto latinoamericano tiene un horizonte definible: Es como si el llamado *sujeto criollo* hubiese necesitado sacudirse de su identidad cultural.

El significado de la independencia, en este escenario, tenía la connotación de ruptura con el pasado, puesto que reclamaba como criterio que la posición histórica de dicho sujeto social dejaba de estar *sujeta* al arbitraje de una autoridad externa, sino que debía resultar de su propia libertad e identidad. El sujeto debía devenir en individuo. Pero la realidad de facto dictaba otra cosa. “El espectáculo que se ofrecía a los americanos era doloroso y desconsolador: países diezmados por largas e interminables revoluciones. Anarquía y despotismo rolando alternativamente en un círculo vicioso”.⁴ Sentenciaba la tensión existente ante la diferenciación entre las ideas y la práctica política concreta de una época convulsionada.

Para decirlo en términos de Koselleck: la idea de *emancipación mental* da cuenta de la potente restitución del derecho a pensar para *transcender* el contexto y sobreponerse a la realidad histórica específica. Según el autor alemán, los conceptos y su interpretación se pueden ver desanclados de su referencia inmediata al contenido de origen, y por cierto a su pasado histórico, pues poseen una interpretación en el sentido del horizonte abierto de la teorización. En ese sentido, la fórmula a la que le rendimos tributo en este libro representa, por una parte, el acto de *atreverse* a pensar la propia realidad y, por otra, el hecho de que este pensar debe comportar una praxis histórica real, pero esta puede ser interpretativa y por cierto contingente.

La reflexión sociológica de un concepto es un ejercicio fundamental - hermenéutico y empírico a la vez- de investigación sistemática, que debe poner en relación las dimensiones de la realidad social, el objeto conceptual que se busca posicionar en el centro del análisis, la teoría adyacente y, por cierto, la observación empírica en la dimensión que se considere como punto de partida de la observación. Bajo este supuesto es que en esta introducción se pretende dar ciertas luces sobre las implicancias de una *sociología de*

nzar.

4 Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, 133.

la *emancipación mental* en distintas dimensiones de la realidad social con el fin de ordenar la biografía de un concepto, dando luces inacabadas, pero orientadoras de su uso teórico. A saber, auscultaremos de modo descriptivo la dimensión histórica; económica; normativo-política; la dimensión epistemológica; y por último la dimensión antropológica, intentando ilustrar a base del trabajo de pensadores latinoamericanos que han pretendido hacer análisis social desde el prisma y la fuerza guía del concepto *emancipación mental*.

Antes de entrar en el análisis multidimensional del concepto, observando la idea de emancipación mental en su génesis histórica, se aprecia que este se va consolidando en su definición desde la cooptación de América Latina para insertarla en el mercado mundial; un mercado incipiente a finales del siglo XV, y que implicó un proceso largo de *colonización* del conjunto de la vida social. Este proceso de colonización estuvo obviamente marcado por resistencias y contrapesos que se mencionan también en los trabajos presentados en este volumen. No obstante, supuso una forma particular de acople a la sociedad mundial. Una de estas particularidades tiene que ver con lo que Aníbal Quijano llamó *colonialidad del poder*.⁵ Para Quijano, durante el periodo de consolidación de la dominación colonial se constituyó -como parte consustancial del mismo- una *racionalidad europea como paradigma universal de conocimiento*. El colonialismo implica desde esta perspectiva no solamente el posible acople periférico al mercado mundial, el saqueo de materias primas y metales preciosos por parte de las metrópolis, el colonialismo implica también el despliegue de una cosmovisión y de unos paradigmas epistemológicos marcadamente europeos y eurocéntricos.

5 Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, vol. 13, núm. 29, 1992, 11-20.

Breve observación de las dimensiones en dónde emerge el concepto

En la trama histórica de la independencia emerge la necesidad, la pulsión intelectual y las condiciones para configurar una forma de pensamiento propia, que no dependiese exclusivamente de una formulación descriptiva o una aplicabilidad contextual. La formulación *emancipación mental*, sin duda ha sido pretenciosa en cuanto a la utopía asintótica de sus alcances interpretativos y este libro se sirve de aquella definición con un énfasis acotado pero profundo en el despliegue de sus posibles usos. El supuesto es el siguiente: la *emancipación mental* representó el esfuerzo de la *intelligentsia latinoamericana* por superar el tutelaje intelectual. En el siglo XIX se había realizado ya la liberación política de las naciones tutelares, pero en cuanto al sustrato cultural, sus implicancias en las vivencias, las normas, los valores, la ciencia y otras áreas de la vida social, la emancipación estaba lejos de verse realizada o cristalizada institucionalmente. De ahí que la fórmula en cuestión pueda expresarse como sinónimo de una empresa que se podría denominar una *Segunda independencia* con toda la complejidad asociada a ello.

En cuanto a la observación por dimensiones y el despliegue del entramado conceptual *emancipación mental* -observando desde la dimensión histórica- el periodo de las sucesivas independencias latinoamericanas supuso una Primera Emancipación social con respecto a las metrópolis europeas. Conviene detenerse en algunas consideraciones con respecto a esta emancipación, sus implicaciones y significados. La fecha elegida para conmemorar los procesos de independencia en el continente latinoamericano ha sido el año 1810. Es esta fecha cuando se celebran las independencias, sin importar el tipo de levantamiento al que se conmemore y su éxito o fracaso. No es casual la elección de la fecha, más bien es un buen ejemplo justamente de la *colonialidad* del poder. La revolución que queda borrada del mapa en esta conmemoración no es otra que la haitiana, esa revolución de los *jacobinos negros* de la colonia francesa de Saint-Dominguez que derrotó a la monarquía francesa, a la invasión española, a británicos y de nuevo a los franceses al mando

del cuñado de Bonaparte, estableciendo el Estado negro de Haití.⁶

Desde una dimensión normativa y política, la libertad sería el significativo que permitió constituir como bloque histórico a indígenas, esclavos, también a españoles empobrecidos y otros desposeídos bajo la dirección de los criollos blancos, siendo este bloque disuelto a partir de la consolidación de dicha gesta libertaria allá por los decenios de 1820-1830.⁷ La pregunta al respecto de dicho proceso -cuya respuesta es la que nos permite catalogarlo como Primera Emancipación- es el tipo de emancipación que se generó y las inercias, dependencias y subalternidades que perduraron en el continente y que dotan de sentido un proyecto emancipatorio actual en términos de posicionamiento en la estructura social y su jerarquización.

Desde una dimensión económica, la cuestión de la vinculación económica con el centro de la economía-mundo ha sido central en la producción intelectual latinoamericana y se ha probado con múltiples paradigmas y enfoques la existencia de dicha dependencia. Ha sido una de las más relevantes y con más influencia en otros debates globales. Planteamientos como el de André Gunder Frank y Ernesto Laclau respecto a la existencia particular del capitalismo en América Latina,⁸ los estudios de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) -y en especial los trabajos de Raúl Prébisch-⁹ o la teoría del *sistema-mundo* con Wallerstein y

6 El libro clásico a este respecto y del que se ha tomado la referencia de “jacobinos negros” es el de Cyril Lionel Robert James, *Los jacobinos negros. Toussaint L'Overture y la Revolución de Haití*, Buenos Aires, RyR, 2013. También véase el trabajo de Juan Francisco Martínez Peria, *¡Libertad o Muerte! Historia de la Revolución Haitiana*. Buenos Aires: CCC, 2012.

7 Enrique Dussel, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2006, 53-54.

8 Sobre la teoría de la dependencia de André Gunder Frank, véase su libro *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1970; la respuesta de Laclau a los planteamientos de Gunder Frank puede encontrarse en “Feudalismo y capitalismo en América Latina”, en *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Siglo XXI, 1978, 10-52.

9 Véase Raúl Prébisch, “El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas”, *Revista de economía política*, núm. 17,

Arrighi a la cabeza -en algunos casos en colaboración con el ya citado Aníbal Quijano-¹⁰ son ejemplos de las destacadas aportaciones de dicha perspectiva.

Sin duda, el texto *Dependencia y desarrollo en América Latina* de Cardoso y Falleto ha sido una de las producciones intelectuales latinoamericanas que mayor influencia global ha logrado, debido su estrecha conexión con las problemáticas de la región. Asimismo, su recepción en otras partes del mundo nos permite comprender mejor los aspectos que convierten a un libro de teoría social latinoamericana en una obra de alcance global. En efecto, *Dependencia y desarrollo* ha sido pieza importante de desarrollos teóricos internacionales que van desde las teorías del Estado desarrollista asiático a las corrientes post-coloniales, trayectorias de desarrollo y estados desarrollistas y los estudios sobre desarrollo redistributivo en el Sur global¹¹.

También en la dimensión económica, ya en el nivel de su aplicabilidad empírica, el proyecto económico de Salvador Allende, la “Vía chilena al Socialismo”, fue precursor en plantear una concreción política a lo que se entenderá como Segunda Independencia. En los balcones de la Federación de Estudiantes de Chile, festejando el triunfo electoral ante miles de trabajadores/as chilenos/as el 5 de septiembre de 1970, Allende proclamará:

Nunca como ahora sentí el calor humano; y nunca como ahora la Canción Nacional tuvo para ustedes y para mi tanto y tan profundo significado. En nuestro discurso lo dijimos, somos los herederos legítimos de los padres de la patria y juntos haremos

1957, 296-314.

- 10 Puede verse la colaboración de Immanuel Wallerstein y Aníbal Quijano en el texto “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”, *Revista internacional de Ciencias Sociales*, núm. 134, 1992, 583-591; de Giovanni Arrighi puede consultarse *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Ediciones Akal, 2014.
- 11 Para más análisis sobre el impacto del libro *Dependencia y Desarrollo* ver el texto de Madariaga, A., y Palestini, P. “La influencia global de *Dependencia y Desarrollo en América Latina*”, *Cuadernos de Teoría Social*, año 5, núm. 9.

la segunda independencia: la independencia económica de Chile.¹²

La Segunda Independencia acopla la dimensión política y económica, y se entendía políticamente como emancipación económica, en tanto que el vínculo económico que establecía relaciones desiguales entre partes -generando así centros y periferias a escala mundial-, era el factor explicativo del subdesarrollo latinoamericano. André Gunder Frank lo explicó al señalar:

(...) la investigación histórica demuestra que el subdesarrollo contemporáneo es, en gran parte, el producto histórico de la economía pasada y actual y de otras relaciones entre satélites subdesarrollados y los actuales países metropolitanos desarrollados. *Lo que es más, estas relaciones son parte esencial de la estructura y el desarrollo del sistema capitalista a escala mundial en conjunto.*¹³

Siguiendo estas dimensiones, el enfoque que se busca exponer en este volumen recoge aportaciones valiosas de la dependencia económica y también de los proyectos de emancipación con respecto a la dimensión material y, además, enfatiza la dimensión intelectual e ideológica de la dominación, la subalternidad de los/as oprimido/as en relación a los esquemas de pensamiento. Si bien, en Carlos Marx encontramos la emancipación en tanto que emancipación a través del trabajo, en las cuatro dimensiones que desarrolla en el libro *Manuscritos económico filosóficos* de 1844. Sin duda el marxismo ha hibridado con el pensamiento local, más allá de su evidente posición eurocéntrica tal como ha analizado el sociólogo Jorge Larraín en su obra. No obstante, la dimensión filosófica y sociológica de Marx, ha sido una fuente de inspiración conceptual – y un diagnóstico socio histórico inspirador – para dotar de fuerza a las interpretaciones marxistas de América Latina, con un tinte

12 Salvador Allende, *Salvador Allende. Pensamiento y acción*, Buenos Aires: Lumen, FLACSO-Brasil, CLACSO, 2008, 220.

13 André Gunder Frank, “El desarrollo del subdesarrollo”, *Pensamiento Crítico*, Habana, núm. 7, 1967, 159-173. Cursiva en el original.

emancipatorio en un doble sentido: político y epistemológico, tal como lo aborda Mariana Bayle en su capítulo.

En cuanto a la dimensión epistemológica de la emancipación mental un enfoque influyente es el trabajado por Enrique Dussel. La tarea identificada como primordial para construir una *filosofía del Sur* es, según Dussel,¹⁴ la de exponer y publicar historias de la filosofía de los países latinoamericanos y del amplio continente cultural. Esto permite empezar a rastrear una *identidad olvidada* para proyectarla en el presente, en tanto objeto llamado a ser pensado y en tanto sujeto, a saber: quién piensa y desde dónde piensa. Lo que Enrique Dussel denominará “Filosofía de la liberación” no será otra cosa que un pensamiento en y desde las clases explotadas, en y desde las naciones dependientes, en y desde las culturas dominadas; en definitiva, en y desde una formación social supuestamente periférica. La liberación, lo que aquí llamamos emancipación mental en tanto que proyecto presente, debe no solo no ocultar las disimetrías entre el centro y la periferia, el dominador y el dominado, el capital y el trabajo o la totalidad y la exterioridad, sino que precisamente parte de estas desigualdades constitutivas de los modos de dominio y se propone repensar la filosofía, la ética y la práctica política.¹⁵

En cuanto a la dimensión antropológica, es el feminismo la fuente de desarrollo más relevante en cuanto a la emancipación mental. Al respecto Rita Laura Segato es una exponente clara,¹⁶ ha ubicado el sistema de género como eje desde el cual se hace fundamental leer la interface entre mundo pre-intrusión y la colonial modernidad, situándose en una *desigualdad constitutiva* u originaria desde la cual realizar la reflexión filosófica, con una consecuencia e intencionalidad política. La sustitución -violenta- de la dualidad por binarismo será, para Sagato, uno de los rasgos estructurales y estructurantes de la colonialidad, transformando de manera tajante lo que denomina “mundo aldea”. Este proceso es, en apariencia,

14 Enrique Dussel, *Filosofías del Sur y Descolonización*, Buenos Aires, Docencia, 2014.

15 Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996.

16 Hemos tomado como referencia para la presente explicación, la recopilación de textos y conferencias titulada *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.

simple, e incluso hoy se sigue viendo como un elemento natural y apolítico, de ahí que sea estructurante de nuestro orden social. La dualidad del mundo-aldea no implicaba una plenitud ontológica de ambos términos que lo conformaban (géneros), y es, por tanto, una variante de lo múltiple dentro de la cual una parte (un género) no engloba y subsume al otro, puesto que no había un referente universal. El binarismo colonial, por contraposición, captura y reformatea dicha estructura dual, instituyendo a una parte (el Hombre, con mayúscula) como lo uno, y a otra (la mujer, con minúscula), como lo *otro*.

Las anteriores dimensiones de emergencia del concepto y su uso explícito o implícito, no agotan las posibilidades del rendimiento analítico del concepto de *emancipación mental*, más bien son una muestra -en sentido sociológico- del resultado obtenido fracturando la mirada colonial de América Latina o, si se prefiere, de pensarse a sí mismos en tanto que objetos y en tanto que sujetos.

La Imposibilidad de una tradición y los quiebres sucesivos en la teoría social

Sin duda resulta muy difícil hablar de una tradición teórico-conceptual en el pensamiento sociológico latinoamericano. Existe cierto consenso en la afirmación respecto a que el pensamiento latinoamericano carece de reflexividad respecto de su devenir histórico y de un ordenamiento relativamente consensuado. En América Latina no se registra -salvo excepciones como la teoría de la dependencia en los últimos años- un tratamiento exhaustivo por nuestros autores u obras clásicas como en los centros modernos, donde gran parte de la *autocomprensión* de las disciplinas- como la filosofía o la sociología- ha exigido siempre su análisis en una perspectiva histórico-hermenéutica. Esta forma de relacionarse con la tradición permite resaltar acercamientos, revalorizaciones de las experiencias intelectuales pasadas, como también un distanciamiento.

Sobre esta carencia de reflexividad, Norbert Lechner señalaba en la última década del siglo XX que:

Las ciencias sociales en Chile (como en los demás países latinoamericanos) no suelen dedicarse a una reflexión mayor de su propio desarrollo. Hemos avanzado, sin duda, en la información e interpretación de nuestra realidad social, pero faltan los balances críticos de lo realizado. La urgencia de los problemas sociales presiona no sólo al gobierno y al sistema político, sino también a las ciencias sociales, dificultando una acumulación sostenida de conocimiento. No obstante la ausencia de una reflexión sistemática sobre el desarrollo de las ciencias sociales, no caben dudas acerca de su aporte al proceso de democratización tanto en Chile como en otros países de la región.¹⁷

En el caso latinoamericano esta ausencia no está sola y necesariamente dada por la urgencia política del contexto, sino que los múltiples intentos de reflexión sistemática se ven reemplazados cada cierto tiempo, por un nuevo vocabulario determinado por las corrientes contingentes de la teoría social mundial y los modos de hacer ciencia social en los tiempos que corren. La aparente carencia de reflexividad marca así su impronta en tanto que la propia tradición no se somete, a partir de sí misma, a la contingencia y al auscultamiento de sus propias elaboraciones. Este modo de operación que sortea la sistematización, deviene en una constante re elaboración categorial basada en cuestionamientos casi normativos de los propios supuestos teóricos, como si fuese un paso ineludible de hacer ciencia social en el continente. Y la ruptura es una constante muchas veces performática más que sustantiva, la ruptura se erige como el principio rector de cualquier concatenación de paradigmas en el campo de la teoría social.

Por el contrario, dese el planteamiento teórico del presente volumen, existe cierto consenso respecto a que en sociología resulta fundamental un análisis histórico-hermenéutico, que vaya en contraposición a las performances -muchas veces vacías- de obrar

17 Norbert Lechner, "Las ciencias sociales en el proceso de democratización", en *Obras IX. Política y subjetividad 1995-2003*, México, Flacso, 2015, 27.

sobre un canon de atributos a partir del cual se mida el carácter de la producción de un pensamiento de otro contexto. En efecto, si hoy día llamamos clásicas a las contribuciones de autores como Bilbao, Mariátegui, Gaos, Marini, entre otros y otras; y si somos capaces de identificar los intentos de *emancipación mental* en su versión sustantiva en cada una de las dimensiones antes mencionadas, es precisamente debido a que no se dedicaron a satisfacer exclusivamente una imposición legitimadora en un momento concreto, frente a las corrientes de moda en la teoría social. La necesidad de decir algo, de buscar la verdad o verdades en términos de la ciencia, responde en sus trabajos a un genuino menester de carácter intelectual de comprensión de la sociedad.

Bibliografía

ALLENDE, SALVADOR, Salvador Allende. Pensamiento y acción, Buenos Aires, Lumen, FLACSO-Brasil, CLACSO, 2008.

BARREDA, GABINO, “Oración cívica”, Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 72, 1979, 7-8.

DUSSEL, ENRIQUE, 20 tesis de política, México, Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2006, 53-54.

DUSSEL, ENRIQUE, Filosofía de la liberación, Bogotá, Nueva América, 1996.

GUNDER FRANK, ANDRÉ, “El desarrollo del subdesarrollo”, Pensamiento Crítico, Habana, núm. 7, 1967, 159-173.

GUNDER FRANK, ANDRÉ, Capitalismo y subdesarrollo en América Latina, Buenos Aires, Siglo XXI, 1970.

JAMES, C.L.R., Los jacobinos negros. Toussaint L’Overture y la Revolución de Haití, Buenos Aires, RyR, 2013.

KOSELLECK, REINHART, The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts, Stanford CA, Stanford University Press, 2002.

LACLAU, ERNESTO, “Feudalismo y capitalismo en América Latina”, en Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo, Siglo XXI, 1978, 10-52.

LECHNER, NORBERT, “Las ciencias sociales en el proceso de de-

mocratización”, en Obras IX. Política y subjetividad 1995-2003, México, Flacso, 2015, 27.

MADARIAGA, A., Y PALESTINI, P., “La influencia global de Dependencia y Desarrollo en América Latina”, Cuadernos de Teoría Social, año 5, núm. 9.

MARTÍNEZ PERIA, JUAN FRANCISCO, ¡Libertad o Muerte! Historia de la Revolución Haitiana, Buenos Aires, CCC, 2012.

PINEDO, JAVIER, “El concepto Segunda Independencia en la historia de las ideas en América Latina: Una Mirada desde el Bicentenario”, en Caba S., y García, G. (comps.), Observaciones latinoamericanas, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2012, 115-134.

PREBISCH, RAÚL, “El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas”, Revista de economía política, núm. 17, 1957, 296-314.

QUIJANO, ANÍBAL, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, Perú Indígena, vol. 13, núm. 29, 1992, 11-20.

SEGATO, RITA, La guerra contra las mujeres, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.

ZEA, LEOPOLDO, América como conciencia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

Francisco Bilbao y la cuestión colonial

Juan Francisco Martínez Peria

Introducción

Para reflexionar acerca del devenir de las ideas anticoloniales en América Latina es necesario poner la mirada en los siglos XVIII y XIX como puntos de partida ineludibles, debido a que, además de haber emergido en el marco de las revoluciones de independencia, fue en la post-independencia cuando se formularon las primeras conceptualizaciones en torno a la continuación del legado colonial y a la necesidad de una (segunda) emancipación de carácter mental.¹ Desde una perspectiva descolonial, preocupada por la deconstrucción de la pervivencia de las lógicas coloniales, resulta clave volver a este segundo momento, porque allí es posible encontrar antecedentes de las teorizaciones actuales del grupo modernidad/colonialidad.²

Poco después de la independencia, Jean Louis Vastey³ y Simón Rodríguez⁴ denunciaron que la gesta no había terminado, que el sistema de dominación persistía bajo nuevos ropajes. Llamaron entonces a reiniciar el combate mediante la pluma. Su voz fue pionera

1 Clara Alicia Jalif de Bertranou, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América. La propuesta de una filosofía americana*, Mendoza, EDIUNC, 2003.

2 Arturo Escobar, "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa latinoamericano de investigación de modernidad/colonialidad", *Tabula Rasa*, No. 1, 2003, 51-86.

3 Jean Louis Vastey, *Le Systeme colonial dévoilé*, Cap Henry: Chez P. Roux Imprimeur du Roi, 1814.

4 Simón Rodríguez, *Defensa de Bolívar*, Buenos Aires, Urbanita, 2016.

y con el tiempo una pléyade de autores llegó a conclusiones similares. Pero varios de ellos cayeron en una trampa. Para romper con el legado colonial era necesario rechazar *in totum* la propia historia y cultura, y seguir un patrón moderno ya iniciado por sociedades más “avanzadas” y “civilizadas”, las del mundo noratlántico. De esta manera, como emancipación, postularon un proyecto mimético y un cambio de referencia imperial. Al legado español lo reemplazaron por Francia, Inglaterra y Estados Unidos.⁵

Sin embargo, no todos trastabillaron. Algunos lograron zafarse de aquella encrucijada maldita. De entre ellos, Francisco Bilbao fue el más destacado. Aunque de joven su hispanofobia lo llevo a caer preso de la admiración de Estados Unidos y de las luces de París, con el tiempo fue tomando conciencia de la política imperial de aquellos países y de la contradicción de buscar la emancipación mediante la copia y la sumisión ante las potencias. Así, Bilbao se convirtió en un crítico tanto del legado colonial español, como del neocolonialismo y del proyecto mimético. En sus obras asaltó el eurocentrismo y los pilares que sustentaban la hegemonía cultural del sistema mundo moderno/colonial.⁶ Rechazó la dicotomía entre civilización y barbarie e incluso desmontó la narrativa progresiva de la historia, ejes centrales de lo que Enrique Dussel⁷ definió como el mito de la modernidad. A su vez, no solo denunció el imperialismo en nuestra región sino también en África y en Asia.

No obstante, Bilbao sigue siendo escasamente revisitado por los cultores actuales del pensamiento crítico latinoamericano. Con

5 Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004; Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976; Luis Corvalán Márquez, *Ensayos sobre la lucha por un pensamiento propio en Nuestra América*, Santiago, América en Movimiento/Ediciones del Programa de Magister del Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, 2015.

6 Ramón Grosfoguel, “Los estudios étnicos estadounidenses y el Sistema Universitario global occidentalizado. Una mirada descolonial”, en Caba y García (comps.), *Observaciones Latinoamericanas II*, Santiago, Cuarto Propio, 2015, 123-143.

7 Enrique Dussel, *1492 El encubrimiento del otro*, La Paz, Plural Editores, 1994; Enrique Dussel, Enrique “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del Saber*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, 41-54.

la excepción de Walter Mignolo⁸, la mayoría de los pensadores descoloniales no han reparado demasiado en su figura. No se trata de un olvido total. Existen trabajos clásicos y recientes muy valiosos sobre su vida y obra, pero está lejos de recibir la atención generalizada que su profunda lucidez amerita.

Animado por esta preocupación, este capítulo analiza las principales ideas en torno al colonialismo y la emancipación, para demostrar —en la senda propuesta por Rafael Mondragón⁹—, que Bilbao postuló tempranamente una serie de problemáticas que aún tienen vigencia y que en muchos sentidos prefiguran las actuales formulaciones de las tesis descoloniales. Bilbao es un clásico de la tradición del pensamiento latinoamericano a quien siempre es necesario releer.

Los dos Bilbao y la emancipación mental

Imitador, original, liberal, romántico, radical, demócrata, socialista, racionalista, revolucionario, hereje, cristiano, eurocéntrico, afrancesado, pro-estadounidense, cosmopolita, latinoamericanista y anticolonialista, son algunos de los adjetivos con los que se ha intentado encasillar a Bilbao. Fue todo eso y más. Su vida y obra son difíciles de encorsetar, por su multiplicidad de influencias intelectuales, por los vaivenes de su trayectoria y por lo prolífica de su escritura. Pese a esta complejidad, *grosso modo* podrían distinguirse dos Bilbaos. Uno que va desde fines de 1830 hasta fines de 1840 y comienzos de 1850, y otro que va desde ese momento hasta su muerte. Entre ellos existen rupturas y continuidades. A pesar de los cambios en sus ideas, nunca dejó de tener un núcleo liberal, romántico, demócrata, racionalista y cosmopolita. Nunca declinó en su crítica a España, al catolicismo y a la Iglesia, ni en la vocación de emancipar a nuestra región. Lo que con el tiempo cambió en él radicó en qué entendía por emancipación y de quiénes debíamos

8 Walter Mignolo, *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción descolonial*, Barcelona, Gedisa, 2005.

9 Rafael Mondragón, *Filosofía y Narración: Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

emanciparnos.

Inicialmente, postuló que las lógicas de la colonia perduraban en la post-independencia. Para ello era necesario liberarnos de la cultura hispano-católica mediante la modernización y la mimesis de los centros noroccidentales. Una solución neocolonial. Entre él y Sarmiento o Alberdi, por ejemplo, no existían grandes divergencias en este punto. Hispanoamérica era un lastre que debía dejar de ser lo que era para alcanzar su plenitud. Hay sin embargo un matiz a tener en cuenta que siempre lo diferenció de otros liberales: su admiración por los araucanos. Aquel “indigenismo” fue desde los inicios una marca propia que continuará luego, volviéndose incluso más radical.¹⁰

Aunque el primer Bilbao es un autor interesante, que merece ser leído, difícilmente podría ser definido como un antecedente clave del pensamiento crítico latinoamericano. El segundo Bilbao sí. Aquí, pese a las continuidades, es posible reconocer ideas nuevas. La emancipación ya no es solo de España y de su legado colonial, sino también de Francia y de todas las potencias modernas. El camino no es la mimesis sino el fortalecimiento de lo propio, dentro de una perspectiva universalista. Bilbao expresó de forma pionera entonces ideas latinoamericanistas, anticolonialistas e incluso tercermundistas, que prefiguran los debates del siglo XX y XXI.

El momento exacto del paso de un Bilbao a otro no es sencillo de definir. Este cambio se dio entre fines de 1840 y mediados de 1850, algo que inicialmente fue una transición y que luego se consolidó como un giro radical en sus ideas.

La segunda campaña: libertad y unidad de América Latina

La conquista de medio México por parte de Estados Unidos y la incursión de William Walker en Nicaragua significaron un cimbronazo en la historia interamericana que comenzó a alterar la visión de Bilbao sobre la nación del norte. Su segundo viaje a Europa

10 Maribel Curriao, “Combatiendo siempre sin rendirse jamás: Los pueblos indígenas en el imaginario de América de Francisco Bilbao”, en José Santos Herceg. (comp.), *Nuestra América Inventada: Imágenes de América Latina en los pensadores chilenos*. Santiago, Ril Editores, 2012; Jalif de Bertranou, *op. cit.*

en 1855 tuvo un efecto similar. Se encontró allí con una realidad diferente a la de su primer exilio y empezó a convencerse definitivamente de que Europa no era lo que había soñado. En particular, lo impactó la decadencia de Francia bajo Napoleón III y lo escandalizó la política imperial de las potencias europeas.¹¹

Fruto de esas cavilaciones resultaron dos textos claves: *Movimiento Social de los pueblos de América Meridional* e *Iniciativa de la América: Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas*, publicados en 1855 y en 1856 respectivamente.

En el primero de los ensayos, Bilbao fijó los cimientos de lo que sería una constante en sus obras posteriores: la reafirmación del carácter singular y positivo de la experiencia de la América Meridional. Si hasta ese momento se había centrado en señalar los problemas de la región, a partir de allí comenzó a rescatar sus logros. Bilbao reenfocó su mirada postulando: “Puede decirse lo que se quiera de la América del Sur..., de su anarquía... todos esos pueblos... a pesar de las trabas del catolicismo... marchan a la vez... a la realización de la República”.¹² La América Meridional había hecho un enorme aporte a la historia universal y “presenta... un ejemplo al Viejo Mundo...” dado “que no repudió jamás el dogma... de la dignidad humana”.¹³

A juicio de Bilbao, Europa había tenido una gran influencia en América. La española había sido negativa, inoculando el catolicismo y el absolutismo. La inglesa había sido positiva, transmitiendo el espíritu práctico e individualista. Y la francesa, con su ejemplo revolucionario, había sido inicialmente muy valiosa. Para el Bilbao de 1855 la experiencia de aquella revolución era todavía un acontecimiento universal que debía celebrarse. Idea que luego cambiará rotundamente. Sacando España, Francia e Inglaterra habían sido faros para la región. Su luz había iluminado las comarcas americanas y había ayudado a quebrar el antiguo régimen. Pero su influencia

11 Alberto Varona, *Francisco Bilbao: Revolucionario de América*. Buenos Aires, Excelsior, 1973.

12 Francisco Bilbao, *Obras Completas Tomo IV: Iniciativa de la América, Escritos de filosofía de la historia latinoamericana*, Mondragón, R., y García San Martín, A. (eds.), Santiago, El Desconcierto, 2014, 79.

13 *Ibíd.*, 80.

se había vuelto pernicioso. Incluso Francia estaba en decadencia: “Francia ha sido la Minerva de la humanidad. El hacha de la revolución abrió... el cráneo del Jehová de la edad media, pero esa hacha pronto tembló en sus manos y el altar del progreso... se hundió en un abismo. Francia... no es más que una contradicción”.¹⁴

Era hora de dejar de mirar hacia Europa. Aquel faro se había apagado. Poéticamente sentenciaba: “No se trata ya de medir la altura del sol de la libertad por el meridiano de París o... del Viejo Mundo. El verdadero meridiano es aquel de la conciencia y es él... el que guiará la libertad de la América del Sur”.¹⁵

Era menester llevar adelante un giro descolonizador en pos de la emancipación mental y cultural de la región. Señalaba: “Esta servidumbre moral que nos imponía la autoridad... del Viejo Mundo se ha derrumbado... Después... de la independencia, nos quedaba... destruir la realeza moral de los... europeos”.¹⁶ Bilbao comenzaba así su profunda crítica al eurocentrismo. Una crítica que había sido prefigurada por Jean Louis Vastey o Simón Rodríguez, pero que no había logrado hacer mella en el ámbito específicamente cultural de la región.

La mimesis y la sobrevaloración del legado europeo era uno de los peligros que amenazaban a las nacientes naciones. El otro era la influencia y la injerencia de Estados Unidos. Bilbao también redireccionó sus cañones hacia aquel país alertando que este: “extiende sus líneas de ataque y encierra... al Nuevo Mundo... avanza... hacia el Sur, devora México y establece su vanguardia en Panamá”.¹⁷

Dichas ideas fueron profundizadas en su ensayo inmediatamente posterior, *Iniciativa de la América*, dedicado casi enteramente al tema. A juicio de Bilbao, grande era la gloria de Estados Unidos. Su revolución había sido un grito pionero de libertad, su gobierno constituía un ejemplo de república. Gracias a las condiciones favorables establecidas por el colonialismo británico, que había introducido el autogobierno y la tolerancia religiosa, los Estados Unidos habían emergido fortalecidos de la etapa *colonial*.

14 *Ibid.*, 82.

15 *Ibid.*, 82-83.

16 Ídem.

17 Ídem.

Estados Unidos había sido inicialmente un ejemplo para la región, pero también se había marchitado. Aquella república se había pervertido cayendo en “la tentación de los titanes creyéndose ser los árbitros de la tierra”.¹⁸

Pionero en la crítica a Estados Unidos, Bilbao denunció sus contradicciones internas y su agresiva política externa. Buscó derribar los mitos que adornaban dicha república y la hacían tan atractiva para las elites hispanoamericanas. La sociedad estadounidense, en su faceta interna, se había corrompido. Sus mejores virtudes habían caído en su opuesto. La ambición excesiva había hecho estragos en su tejido social. Según Bilbao: “El yankee reemplaza al americano, el patriotismo romano a la filosofía, la industria a la caridad, la riqueza a la moral y su propia nación a la justicia... Ni se han constituido en campeones de la causa universal... sino del individualismo sajón”.¹⁹ Los logros iniciales se habían perdido y las promesas emancipatorias resultaron incumplidas. El retrato de Bilbao puso el acento en el individualismo y en el materialismo norteamericano, además de su avidez de poder y de riqueza material. Valores que identificó con el espíritu sajón desbocado. Su crítica romántica prefiguró muchas de las ideas planteadas años después por José Rodó y el arielismo.²⁰ Hay similitudes entre el romanticismo de Bilbao y el modernismo rodoniano, en la forma de entender a la América Sajona y la América Latina. Sin embargo, Bilbao fue más radical en sus ideas y más lúcido en sus críticas a Estados Unidos. Así, por ejemplo, siempre preocupado por el destino de las comunidades afro e indígenas, denunció que los Estados Unidos “No abolieron la esclavitud... no conservaron las razas heroicas de sus indios”.²¹ Los blancos habían creado una república que pese a sus proclamas excluía a las mayorías.

En su faceta externa Estados Unidos había devenido un imperio que se había engullido medio México, había intervenido en Centroamérica y amenazaba con seguir avanzado. Decepcionado, planteaba que Estados Unidos había devenido una amenaza “a la

18 Bilbao, *op. cit.*, 96.

19 Ídem.

20 José E. Rodó, *Ariel*, Buenos Aires, El Andariego, 2006.

21 Bilbao, *op. cit.*, 96.

autonomía de la América del Sur”.²² Ahora bien, Bilbao no solo fue un temprano censor de la política imperial norteamericana, sino que además se convirtió en un profundo analista de cómo operaba aquella relación colonial y de cómo operaba el fenómeno colonial y neocolonial *per se*. Mucho antes que José Martí o los teóricos antiimperialistas del siglo XX, el autor chileno, entrevió que el colonialismo y el neocolonialismo era un fenómeno multidimensional. El aspecto político militar era el más evidente, la punta del iceberg que escondía el carácter económico, cultural y social de aquel complejo fenómeno. Con lucidez señaló: “Ya empezamos a sentir los pasos del coloso que... con su diplomacia, con su influencia... con tratados, con protectorados, con su industria, su marina, sus empresas... aprovechándose de la división, avanza... en catarata sobre el Sur”.²³

La cultura estadounidense, como la europea, embelesaba a las elites que caían presas de su embrujo. La diplomacia, los tratados coartaban la soberanía de las débiles repúblicas. Y la industria y las empresas sellaban la dependencia. Yendo más allá de lo evidente, Bilbao se convirtió en un pionero de la teoría anticolonial.

¿Qué hacer frente al coloso? Paradójicamente, para vencerlo había que tomar de él sus mejores cualidades. La unidad era la llave de bóveda de la grandeza de América del Norte. Las repúblicas del Sur aprendiendo de su enemigo debían unirse. Era hora de recuperar el legado de Simón Bolívar y llevar adelante “la segunda campaña, que a la Independencia conquistada, agregue la asociación de nuestros pueblos”.²⁴

Con vehemencia convocaba a la nueva gesta: “Tenemos que desarrollar la independencia... tenemos que perpetuar nuestra raza americana y latina, que desarrollar la república... elevar la gran nación americana, la Confederación del Sur”.²⁵

Frente a los Estados Unidos las repúblicas se mantenían débiles, fragmentadas constituyendo lo que irónicamente llamaba los Estados Des-Unidos del Sur. Era tiempo de construir la uni-

22 Ídem.

23 *Ibíd.*, 95-96.

24 *Ibíd.*, 94.

25 *Ibíd.*, 95.

dad. Ahora bien, esa segunda campaña tenía en su opinión raíces muy profundas. No solo la extrema necesidad debía acercar a las repúblicas. Estas eran hermanas que separadas trágicamente debían recuperar su unidad. Pues bien, un sustrato cultural y moral las hermanaba. Compartían una misma lengua, tradiciones, historia, problemas y, con suerte, un idéntico futuro. Estas repúblicas tenían una identidad, constituían una América *Latina*. Continuador y pionero, también en este punto, Bilbao recuperó las viejas ideas de Francisco de Miranda y Simón Bolívar entre otros y les dio un giro rebautizando a la región como América Latina.²⁶ Se diferenciaba de la América del Norte que pasó a ser redefinida como América Sajona. Ambas representaban razas y espíritus diferentes y en gran medida opuestos. Si Estados Unidos personificaba el utilitarismo y el materialismo, las repúblicas del sur encarnaban la sociabilidad y la espiritualidad. Aunque la invención de la *latinidad* del Sur (de América) tenía resabios eurocéntricos —por pensarse como heredera de la Europa latina—, Bilbao no puso el acento en esa herencia. La redefinición vino más bien a postular la unidad y a diferenciarnos de Estados Unidos, antes que a celebrar el legado europeo. Recordemos que aquella reinvencción coincidió con la decepción de Bilbao frente a Europa. Asimismo, paradójicamente, esa reinvencción latinista convivía con una constante reivindicación del pasado y el presente indígena. La América era latina e indígena al mismo tiempo. Por eso no debe confundirse a Bilbao con autores posteriores como Rubén Darío o José Enrique Rodó, quienes celebraron a la región como heredera de la cultura grecolatina y francesa. Entonces, Bilbao con el tiempo dejará de usar el término. Seguir usándolo en el marco de la invasión francesa a México —legitimada por el panlatinismo— era justificar a los conquistadores de la región. Habiendo sido pensado en una lógica anticolonial, el nombre se tornó contraproducente y por ello Bilbao optó por su abandono.

Comparando América Latina frente a la América Sajona, Bilbao señalaba que la región tenía enormes problemas, pero a la vez

26 Sobre el origen del nombre véase: Álvaro García San Martín, “Francisco Bilbao, entre el proyecto latinoamericano y el gran molusco”, *Latinoamérica*, núm. 53, 2013, 141-162; y Arturo Ardao, *Génesis de la Idea y el Nombre de América Latina*, Caracas, CELARG, 1980.

enormes virtudes:

Preferimos lo social a lo individual, la belleza a la riqueza, la justicia al poder, el arte al comercio, la poesía a la industria... el negro, el indio, el desheredado... encuentra en nosotros el respeto que se debe... a la dignidad del ser humano. He ahí lo que los Republicanos de la América del Sur se atreven a colocar en la balanza, al lado... de las riquezas y del poder de la América del Norte.²⁷

A pesar de todo, en muchos sentidos, Estados Unidos había alcanzado un desarrollo pleno que le resultaba “ajeno” a la América Latina. La unidad, la realización inicial de los principios republicanos, la libertad religiosa y el avance de la técnica eran logros importantes del norte. Todo ello debía ser tomado por la América Latina y ser sintetizado con su propio espíritu.²⁸ Para alcanzar la unidad, Bilbao llamó a realizar un Congreso Americano que daría el puntapié para los Estados Unidos del Sur. Un conclave que debía recuperar el legado del Congreso de Panamá, estableciendo la unidad política, económica, militar y cultural de la región.

Las propuestas de unidad política y económica no eran nuevas. Pero lo que sí resultó novedoso fue su planteo de la necesidad de crear un diario, una universidad y un libro americano. Bilbao fue consciente de que, para alcanzar una verdadera emancipación, era menester romper la dominación cultural de la región. Por ello señaló la necesidad de crear aparatos culturales que dieran cauce a la autoafirmación, al autoconocimiento y al despliegue pleno de las potencialidades inherentes del espíritu latinoamericano. La utopía fundamental era la unidad: “Nuestros padres tuvieron un alma... para crear naciones; tengamos esa alma para formar... la confederación de las Repúblicas del Sur, que puede llegar a ser el acontecimiento del siglo”.²⁹

27 Bilbao, *op. cit.*, 98-99.

28 Miguel Rojas Mix, “Bilbao y el hallazgo de América latina: Unión continental, socialista y libertaria...”, *C.M.H.L.B. Caravelle*, núm, 35-47, 1986.

29 Bilbao, *op. cit.*, 104.

Crítica y descolonización de la filosofía de la historia

El segundo exilio europeo decepcionó definitivamente a Bilbao. Le produjo un profundo despertar americanista y lo empujó a volver a la región. Eligió como destino la Argentina y allí se enroló en la causa federal. Dicho involucramiento lo llevó a enfrentarse con los liberales aporteñados que había conocido antes en Chile. Sus intervenciones de la época son, en parte, fruto de aquel enfrentamiento. Digo en parte, porque no solo tuvieron como objetivo discutir el modelo político argentino, sino que a su vez buscaban deconstruir las mitologías eurocéntricas que los liberales defendían y que imperaban en América.

En aquel contexto, en 1858, Bilbao escribió una de sus obras más importantes: *La Ley de la Historia*. Con este ensayo, presentado durante la inauguración del Liceo Argentino, pretendió refutar a Sarmiento, quien antes había reivindicado una visión fatalista de la historia. Se trataba entonces de enfrentar a Sarmiento, pero asimismo de poner en discusión uno de los pilares de la cosmovisión moderna: la idea de progreso.³⁰

Mucho antes de que Walter Benjamin escribiese su célebre *Tesis de Filosofía de la Historia*, Bilbao enjuició duramente la noción de progreso. Lo hizo, además, en el contexto del auge de esa idea; época en la cual hasta los padres fundadores del socialismo estaban imbuidos de aquella concepción. Presente en la *Ideología Alemana*, en el *Manifiesto Comunista* y en otros textos de la tradición marxista, dicha idea era el principio regulador del devenir histórico. Marx y Engels la habían bebido de sus lecturas de Hegel, invirtiéndola en clave materialista. El resultado no solo fue problemático en términos teóricos, sino también práctico ya que los llevó a justificar la expansión colonial. Conocidas son las palabras de Engels³¹ festejando la conquista de México por parte de Estados Unidos.

30 Álvaro García San Martín, "Noticia. Francisco Bilbao y la conferencia sobre la filosofía de la historia del Nuevo Mundo", en *Archivos. Revista de Filosofía*, núm. 6-7, 2011-2012; Varona, *op. cit.*; Mondragón, *op. cit.*

31 Friedrich Engels, "La Tutela de los Estados Unidos", en Marx, K., y Engels F., *Materiales para la Historia de América Latina*, Córdoba, Ediciones Pasado y Presente, 1972.

Tristemente célebres son las de Marx³² legitimando parcialmente la invasión británica en la India. Para ambos, durante años, el colonialismo a pesar de ser criticable moralmente tenía un aspecto positivo, representaba el avance del capitalismo y de la modernidad frente a la barbarie precapitalista.³³ Si estas eran las ideas de los autores más críticos de Europa, imaginemos lo que pensaban los más reaccionarios. Recordemos que el siglo XIX, y sobre todo su segunda mitad, fue una etapa trágica para la mayoría de la humanidad. Una época donde África y Asia cayeron víctimas del colonialismo europeo y, en la cual América Latina quedó presa de la dependencia económica y cultural. En la era del imperialismo, el positivismo y el darwinismo social legitimaron el racismo y la dominación colonial. Y no lo podrían haber hecho sin la noción de progreso.

La Ley de la Historia es entonces un texto clave. Un texto que debe leerse en aquel contexto para entender su radicalidad e importancia. Ciertamente, muchos de sus planteos hoy resultan anacrónicos, pero su núcleo sigue vigente. Son además antecedentes de las actuales críticas a la noción de progreso propuestas por la teoría descolonial, entre otras corrientes.³⁴

Para Bilbao el objetivo de la filosofía de la historia era encontrar la ley que regía la historia. El sujeto de la historia era la humanidad y era posible reconocer una lógica en su devenir. Pero impugnó las teorías dominantes considerando que estas confundían la ley con los hechos y que por ende terminaban justificándolos. Todas caían en perspectivas lineales y fatalistas que abjuraban de la libertad del hombre. Afirmaba: “Todos los sistemas... desde San

32 Karl Marx, “La Dominación Británica en la India”, en Marx, K., y Engels, F., *Acerca del Colonialismo*, Moscú, Progreso, 1970.

33 Con el transcurso del tiempo Marx y Engels fueron modificando sus ideas sobre el colonialismo. Para un análisis profundo sobre el tema véase: Nestor Kohan, Marx en su (Tercer) Mundo, Buenos Aires, Biblos, 1998; y Arturo Chavolla, *La Imagen de América en el marxismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.

34 Santiago Castro Gómez, “El lado oscuro de la época clásica: Filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII”, en Castro Gómez. S., et al., *El Color de la Razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008, 119-150; Enrique Dussel, “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, en Lander, E (ed.), *La colonialidad del Saber*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, 41-54. Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Madrid, Tusquets, 2008.

Agustín hasta Hegel, desde Bousset hasta Herder son aspectos diversos de la fatalidad”.³⁵ Distinguió tres grandes concepciones: la panteísta, la católica y la naturalista.

A la panteísta la identificó con Hegel y con su continuador en Francia, Victor Cousin. Sobre la misma afirmó:

¿Cuál es la idea de Hegel? El ser y la idea son la misma cosa y, por consiguiente, la realidad es la idealidad. Lo que es real es ideal, y lo que es ideal es real. El ser consta de tres ideas: el infinito, el finito y su relación. La historia debe ser la manifestación temporal de esas ideas... Mr. Cousin tomó la idea fundamental de este sistema pero con una variación notable. En vez de ser la Prusia el pueblo privilegiado, lo fue la Francia.³⁶

La segunda era la católica representada por Bossuet. Según Bilbao, Bossuet entendía la ley de la historia como la intervención divina en el devenir humano. En tono irónico, señalaba: “sabe los designios de Dios... Los acontecimientos estaban determinados. Dios camina con las legiones, derriba a Cartago, Dios combate en Farsalia, inspira a Atilia y camina a su frente sembrando el terror en la matanza”.³⁷ En esta concepción, Dios además de explicar el decurso la historia venía a justificar la violencia y la dominación de unos pueblos por sobre otros. Por último, a la perspectiva naturalista Bilbao la identificó con la filosofía de la historia de Herder; naturalista porque el determinismo estaría dado por el entorno geográfico y climático que influiría sobre el hombre sentenciando su desarrollo.

Todas estas concepciones implicaban una noción fatalista de la historia; un decurso lineal e inmodificable. Un desarrollo en el cual la violencia resulta un “mal necesario” en el camino hacia el “bien superior”. Bilbao oponiéndose a estas doctrinas y a su justificación de la violencia señalaba: “Si atendemos a los resultados morales de estos sistemas filosóficos... podemos ver la justificación del éxito

35 Francisco Bilbao, *El autor y la obra*, Bravo de Goyeneche, J. (ed.), Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2007, 448-449.

36 Ídem.

37 Ídem.

bajo todos sus aspectos, la adoración de la fuerza, la veneración de todos los malvados.³⁸ Confundir hechos con ley era la clave de dichas filosofías. Las elites y los imperios las reivindicaban porque así legitimaba su poder. Denunciando las implicancias elitistas y coloniales de estas teorías para América, Bilbao señaló: “La conquista de americana, la extinción de las razas, la servidumbre de los indígenas, la esclavitud de los negros..., el despotismo..., han sido reconocidos como necesidades providenciales”.³⁹

Frente a la filosofía de la historia de los poderosos, el pensador chileno presentó una filosofía de la historia de la emancipación.⁴⁰ Había una ley de la historia, pero esta trascendía los hechos. En su opinión, la humanidad había sido creada por un ser superior e infinito que había marcado un designio para el hombre. Descubrir ese designio implicaba dar cuenta de la ley de la historia. Se preguntaba entonces: “¿En dónde encontraremos pues la ley de la humanidad? En el conocimiento del deber... El deber de la humanidad es la posesión completa del derecho y desarrollo de todas sus facultades en armonía consigo mismo, con la sociedad y con los pueblos.”⁴¹

Según él, la auténtica ley de la historia era “la conquista de la libertad, en la conciencia, en los hechos y en la universalidad de los hombres”.⁴² El hombre tenía un imperativo divino que marcaba su designio. No obstante, el hombre era libre, la historia era plural y no estaba determinada. En sus palabras: “La humanidad es libre y perfectible. La ley de la historia es pues, la libertad y la perfección. Siendo libre ha caído, siendo perfectible, puede redimirse. El bien y el mal de la historia dependen... del hombre”.⁴³

Para Bilbao, la filosofía de la historia de la fatalidad, además de ser negativa por sus implicancias elitistas y coloniales, lo era porque les quitaba a los pueblos la soberanía en la historia. Los presentaba como objetos inertes ante la acción de “una ley inexorable

38 *Ibíd.*, 452-453.

39 *Ídem.*

40 Estela Fernández Nadal, “Memoria, identidad, poder. Francisco Bilbao y las filosofías de la historia de los vencedores”, en *Polis: Revista de la Universidad Bolivariana*, Chile, nol. 4, núm. 12, 2005.

41 *Ibíd.*, 454-455.

42 *Ídem.*

43 *Ibíd.*, 455.

independiente de su voluntad”.⁴⁴ Por ello afirma: “Pocas doctrinas más absurdas y de funestos resultados... que la teoría del progreso”.⁴⁵ La ley de la historia, como la entendía Bilbao, implicaba una concepción radicalmente humanista y libertaria, en la cual la acción humana marcaba el devenir de los tiempos.

A su vez, romper con el dogma de la fatalidad abría la posibilidad de criticar moralmente la historia pasada. De señalar que se podrían haber tomado otros caminos. De enjuiciar a los asesinos, a los conquistadores y de reivindicar a las víctimas y a aquellos que habían luchado por un mundo mejor:

Armados de este principio podéis juzgar las civilizaciones y decir a los imperios...: vosotros..., imperios de esclavitud, civilizaciones de castas, imperios de sangre, religiones de farsa que habéis armado al hombre contra el hombre, a nombre del Ser Supremo, que no es el Señor de los espíritus, sino el Señor de los trabajadores, pasad a la izquierda; y vosotros hombres o pueblos, que en todo tiempo protestáis, afirmando la luz de libertad..., pasad a mi derecha. Y diremos a los primeros: fui paria, fui de la casta servil en la India, esclavo en Grecia y en Roma, siervo en la edad media. Tuve sed de justicia y no me disteis de beber; tuve hambre de lo divino y humillasteis mi razón divina, pasad a la izquierda. He vivido y vivo en proletariado inmenso, siervo del capital y de la usura, esclavo de los dogmas, ¡y no habéis tenido misericordia de mí! Soy soberano de raza divina, y habéis usurpado...) mi soberanía en todo el mundo... Atrás vosotros, que la ley de la historia es ser libre en todo tiempo y lugar, en alma y cuerpo.⁴⁶

Antes de Bilbao, otros latinoamericanos como Jean Louis Vastey habían advertido el problema de la historia eurocéntrica y de la narrativa del progreso.⁴⁷ Sin embargo, lo había hecho de forma

44 Ídem.

45 *Ibíd.*, 455-456.

46 *Ibíd.*, 455.

47 Marlene Daut, *Baron de Vastey and Origins of the Black Atlantic Humanism*, New York, Palgrave Macmillan, 2017.

parcial. Para Vastey la historia hegemónica era un canto a los logros de Europa. Europa era la locomotora de la historia en un curso siempre ascendente. Buscando deconstruir ese relato propuso una contra-narrativa en la cual los negros habían jugado un rol clave en el devenir histórico de la humanidad. África era la cuna de la civilización y en tiempos antiguos había civilizado Europa. A su vez, Haití era un faro para la humanidad por su revolución genuinamente universalista. La historia era una historia del progreso, pero en este participaban varios pueblos y no solo las potencias occidentales. Vastey, entonces, asumió la idea de progreso y buscó resignificarla.⁴⁸

Justamente la originalidad de Bilbao residió en que fue más allá que los críticos de su tiempo. Su deconstrucción de la noción de progreso recuerda en parte a la muy celebrada crítica de Walter Benjamin.⁴⁹ Sin embargo, Bilbao lo hizo mucho antes que el filósofo alemán y lo vinculó estrechamente con su crítica al colonialismo. Como vimos, su mirada sobre el colonialismo incluyó el aspecto cultural. No obstante, no se quedó en una dimensión superficial. No entendió el problema únicamente como influencia de la cultura de las potencias o como mimesis por parte de los colonizados, sino que lucidamente advirtió que el problema era más profundo. Había ciertas lógicas y conceptos claves de la cultura hegemónica eurocéntrica que, al ser asumidos ingenuamente por los latinoamericanos, los hacía reproducir el *status quo* imperial. Uno de ellos era la filosofía de la historia fatalista y progresista. Dichos planteos prefiguran la noción actual de *colonialidad del saber* formulada por el grupo modernidad/colonialidad y en particular las críticas a las nociones de progreso, desarrollo y subdesarrollo elaboradas por autores como Enrique Dussel, Santiago Castro Gómez y Walter Mignolo. Hay, más allá de las diferencias, afinidades evidentes que hacen de Bilbao un antecedente clave de la teoría descolonial.

48 Juan Francisco Martínez Peria, "Jean Louis Vastey: Precursor del anticolonialismo en América Latina", *E-l@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, vol, 15, núm. 58, 2017, 57-75.

49 Walter Benjamin, *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, Rosario, Prohistoria, 2009; Fernández Nadal, *op. cit.*, 8; y Mondragón, *op. cit.*, 245-246.

Bilbao entendió entonces, que la noción de progreso era trágica. No la resignificó como Vastey, sino que la hizo estallar por los aires. Por ello postuló que: “La filosofía de la historia del Viejo Mundo se abrazó de la fatalidad. La filosofía de la historia del Nuevo Mundo debe abrazarse de libertad”.⁵⁰ Para la emancipación de América era necesario una nueva filosofía de la historia, asumir la de Europa era una opción falaz y de colonialismo intelectual, que lo único que hacía era remachar nuestras cadenas. Descolonizarnos implicaba, entre otras cosas, descolonizar nuestra cultura y nuestra forma de ver y comprender la historia.

América en Peligro

Los primeros años de la década de 1860 fueron fatídicos para América Latina. España recolonizó Santo Domingo y atacó a Perú y Ecuador. Inglaterra, España y Francia intervinieron en México buscando cobrar la deuda externa. Inglaterra y España al poco tiempo abandonaron México, pero Francia se quedó e intentó conquistar completamente el país. El panlatinismo y la expansión de la civilización fueron los argumentos con los cuales Napoleón III busco legitimar aquella conquista.⁵¹

La invasión generó un gran rechazo, tanto entre la mayoría de los mexicanos, como en el resto de la región que se vio envuelta en una ola americanista y anticolonial. Bilbao fue una de las figuras más destacadas de esa ola⁵², uno de los intelectuales que enjuició con más duros términos la recolonización de América. Sin embargo, su importancia estriba en que sus escritos pretendieron dar una comprensión cabal del fenómeno colonial y neocolonial.

Los últimos años de la vida de Bilbao fueron dramáticos. Sus peores pesadillas parecían cumplirse. La América que tanto añoraba parecía caer en las garras de los imperios. Con su pluma como arma buscó contrarrestar esa invasión y escribió frenéticamente las que serían sus últimas obras. De entre ellas me centraré

50 Bilbao, *op. cit.*, 461.

51 Rojas Mix, *op. cit.*, 41.

52 James Sanders, *The Vanguard of the Atlantic World*, Durham, Duke University Press, 2014.

a continuación en: *La América en peligro, La emancipación del espíritu en América y Evangelio americano*.

La América en peligro fue escrita en 1862, al comienzo de la conquista francesa. Fue ante todo un alegato americanista frente aquella invasión. A través de esta obra, Bilbao pretendió analizar tanto los peligros externos como los problemas internos que impedían el pleno desarrollo de la región.

¿Qué es lo que estaba en peligro? Mucho más que la soberanía mexicana: se trataba de la independencia y de la república en la región. La república como tal —como forma de gobierno— estaba en riesgo ante la avanzada imperial y autoritaria que venía desde Europa.

La América, con todas sus dificultades, representaba la encarnación del ideal republicano, del ideario de la libertad y de la igualdad. Era el único lugar en el mundo en el cual dicha forma política y social había logrado desarrollarse. Así decía Bilbao: “La América constituyéndose en Repúblicas en medio del universo esclavizado es el más grande fenómeno moral que conocemos”.⁵³ Era, sin duda, mucho lo que estaba en juego.

Europa había tenido su momento republicano, pero se encontraba en decadencia. Tanto los gobiernos como los pueblos habían abdicado. Algunos pueblos, como el inglés, defendían su propia libertad, pero se negaban a reconocerla a otras comunidades. Otros como el francés, directamente aceptaban la tiranía para “propios y extraños”. Desde una perspectiva romántica, Bilbao criticaba duramente a la sociedad europea y consideraba que el desarrollo industrial y la avidez de riqueza era la causante de aquella corrupción. Afirmaba: “Los escépticos carcomidos por el industrialismo, paráliticos por la indiferencia... vuelven sus espaldas al ideal, a la justicia, para saludar al sol del oro... el ídolo de la vieja Europa. Los gobiernos han saludado a esa divinidad y la presentan a la adoración de los pueblos”.⁵⁴

Aquella decadencia, a su vez, llevaba a la expansión colonial. Para Bilbao, los pueblos europeos, luego de las decepciones de las revoluciones fracasadas, habían llegado a una alianza con los

53 Bilbao, *op. cit.*, 495.

54 *Ibid.*, 496.

gobiernos tiránicos, a los cuales solo les pedían “pan y circo”. Alianza que los llevaba a aceptar la empresa imperial de sus estados. En su opinión: “Esos pueblos que piden pan y juego necesitan que sus gobiernos mantengan el circo repleto de gladiadores, de fieras, y de productos de todos los climas. De aquí la necesidad de expedicionar a Asia, África y América”.⁵⁵

Más allá de la verba romántica, las palabras de Bilbao dieron en el clavo. Lúcidamente entrevió que el desarrollo capitalista estaba en la base de las transformaciones que Europa estaba viviendo a mediados del siglo XIX y que era la causa principal de la expansión colonial. A pesar de la excesiva crítica a los pueblos europeos, Bilbao vio con claridad que la expansión imperial era una manera que tenían las elites de lograr el apoyo popular y de mantener el orden interno. Por último, entendió que el imperialismo afectaba por igual a América, Asia y África. Pionero de una posición tercermundista insistió en que aquellas regiones eran hermanas en el sufrimiento y que sus vicisitudes eran parangonables. Esta perspectiva resultó novedosa ya que en general el anticolonialismo hispanoamericano se había concentrado en lo que ocurría en nuestra región desentendiéndose por la suerte de los africanos y asiáticos a quienes veía como totalmente ajenos (e incluso bárbaros). Así, sus análisis implicaron un salto cualitativo con respecto a sus antecesores intelectuales. Un salto cualitativo que lo convirtió en un verdadero precursor del tricontinentalismo y de posturas poscoloniales y descoloniales a nivel latinoamericano, e incluso, tal vez, a escala global.

¡Civilizar a los bárbaros! Esa era la excusa que Francia y las potencias modernas ponían para legitimar la expansión colonial. La cuestión de la civilización fue un tema central en las últimas obras de Bilbao. Volvió sobre ella una y otra vez, enjuiciando como pocos, en su tiempo, aquel concepto. Así, en su ensayo de 1862, advertía: “¡Civilizar el nuevo mundo! Magnífica empresa, misión cristiana, caridad imperial. Para civilizar es necesario colonizar”.⁵⁶

Según el discurso hegemónico, Europa representaba la civilización y África, América y Asia la barbarie. Europa tenía la misión de civilizar al resto de los pueblos, porque estos eran incapaces de

55 *Ibid.*, 487.

56 Ídem.

autogobernarse y de desarrollarse por su propia cuenta. La violencia, por lo tanto, era un mal necesario. Bilbao denunció claramente las contradicciones de aquel discurso y advirtió —al igual que lo ha planteado Dussel⁵⁷— que en el colmo del cinismo se hacía responsables a las propias víctimas. Con ironía señalaba:

Los americanos no saben, no pueden gobernarse. Esterilizan las riquezas de su suelo. La anarquía y el despotismo los sumergen cada día más en la barbarie... El atentado va encubierto con el jesuitismo de la libertad, pues vamos a hacer que esos pueblos elijan libremente su forma de gobierno. Los vamos a libertar de su independencia y de su soberanía... Y si no se nos cree... somos la fuerza y a nadie tenemos que dar cuenta de nuestra misión civilizadora: ¡a América!⁵⁸

Pero América estaba en peligro, no solo por la amenaza externa, sino también por sus propios problemas internos. Había dos tipos de factores, uno físico y otro cultural, que coadyuvaban a la fragilidad de dichas naciones y que dificultaban la consolidación del régimen republicano. El físico tenía que ver con la extensión, con la población y con las riquezas. América era grande, pero estaba escasamente poblado. A su vez, la población estaba aislada y desunida. Este desfase y la falta de unidad impedían un desarrollo integral de la región. La riqueza además se encontraba mal distribuida; mientras las ciudades costeras se caracterizaban por su riqueza, las provincias del interior languidecían en la pobreza. No solo faltaba una interacción más virtuosa entre ambas zonas, sino que a su vez las costas se presentaban como desguarnecidas y apetecibles para las potencias extranjeras que podían conquistarlas fácilmente. No obstante, el factor cultural era el más relevante. El catolicismo representaba el principal obstáculo para el desarrollo de la república. Impuesto violentamente por los españoles durante la época colonial, el catolicismo pervivía como lastre después de la independencia. Suramérica vivía así en una situación paradójica, bipolar: por

57 Enrique Dussel, “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, en Lander, E (ed.). *La colonialidad del Saber*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, 41-54.

58 Bilbao, *op. cit.*, 498.

un lado, reivindicaba la libertad política, la soberanía popular propia del régimen republicano y, por otro, se aceptaba el absolutismo cultural del catolicismo. Para Bilbao era necesario romper entonces con esta esquizofrenia, terminando con la hegemonía católica e imponiendo el racionalismo y el liberalismo cultural. Una doble lucha anticolonial, junto con la unidad regional, podía conjurar la amenaza. Solo así podrían consolidarse tanto la república como la independencia.

Hacia la descolonización cultural

A comienzos de la década del 1860, el desencanto de Francisco Bilbao con Europa era total. Francia en particular lo había decepcionado completamente. Estados Unidos por otra parte, volvió a ganar parcialmente sus simpatías, aunque nunca como antes. La guerra de secesión y la abolición de la esclavitud fue lo que lo acercó nuevamente a los vecinos del Norte. Ahora bien, el rechazo absoluto de Francia tuvo muchas consecuencias. Una de ellas fue la de abandonar casi completamente el nombre América Latina para referirse a la región. En sus últimos dos libros el término aparece una sola vez en *La América en peligro*. En su reemplazo, el chileno recuperó el nombre de América del Sur, nombre basado en una referencia geográfica que evitaba la reivindicación de la *latinidad* del sur. Esta decisión fue política, puesto que en el marco de la expansión francesa —legitimada en base al panlatinismo—, utilizar aquella denominación era darle de comer a las fieras. Así, paradójicamente el inventor del nombre América Latina fue el primero en abandonarlo, consciente de que su uso tenía implicancias eurocéntricas y coloniales.

En 1863, Bilbao escribió *Emancipación del espíritu en América*, una obra clave y brillante que condensa muchas de sus principales ideas y obsesiones. Allí volvió a abordar la cuestión del colonialismo cultural, tema que lo desvelaba. Con lucidez, denunció que a pesar de la independencia formal la América del Sur, esta región carecía de autonomía cultural. A diferencia del éxito de Estados Unidos, las repúblicas del Sur se mantenían separadas, frágiles y dependientes intelectualmente:

Hace tiempo, repetimos, ha llegado para este continente la hora de su emancipación intelectual. Porque es necesario nos convenzamos de que, si los pueblos de América se alzaron... el pensamiento, ha permanecido en un estado de servilismo deplorabile. No así la América del Norte. ¿Cuál es la razón de tan notable diferencia? ¡Porque son libres de espíritu!⁵⁹

América del Sur, además de ser incapaz de romper con el lastre colonial español, había caído presa de un nuevo servilismo buscando imitar a las potencias noroccidentales y particularmente a Francia. Aquel país se había convertido en el modelo a seguir para nuestras elites. Un modelo que para Bilbao era nefasto. De entre todas las potencias Francia era la peor, la más hipócrita. Pero ¿cuál era la causa de dicho fenómeno neocolonial? “¿Por qué hemos elegido a la más habladora de todas las naciones para que nos sirva de modelo... en política despótica, en filosofía de los hechos... en la grande hipocresía de cubrir todos los crímenes con la palabra civilización?... ¿Y por qué los Americanos del Sur... han abdicado su espíritu y elegido a la Francia por modelo?”⁶⁰ La pregunta por supuesto incluía la respuesta. Bajo la ensoñación de París, las primeras obras del chileno habían sido fruto de su intento de traducir el pensamiento francés al contexto americano.

Según Bilbao, el origen de aquella influencia se puede trazar desde la época de la independencia. Por un lado, remite a la invasión napoleónica que produjo el derrumbe del imperio español; por otro, a la lectura de las obras ilustradas francesas y al estudio de la revolución francesa. Los patriotas criollos se formaron en dicha tradición y quisieron aplicarla a América. A juicio de Bilbao, el problema central fue la ingenuidad de los patriotas que quedaron embelesados con el ejemplo galo, siendo incapaces de ver las contradicciones y matices de aquel país; siendo incapaces, además, de ver más allá de ese modelo. Francia se volvió una especie de fetiche a adorar. Se cayó en una jibarización intelectual por la cual los liberales americanos vinieron a identificar a las ideas *per se* con las ideas francesas y a la emancipación universal con la política llevada

59 *Ibíd.*, 587.

60 *Ídem.*

adelante por aquel país. Indignado Bilbao señalaba que los liberales americanos:

estudiaron la filosofía revolucionaria... y como sus campeones... eran Voltaire, Montesquieu, Diderot, Rousseau, que escribían en francés... se formó el grande error que consistía en creer que todo lo que emancipaba era francés. ¡Creían que las ideas eran francesas! El estudio de la Revolución Francesa es... la causa principal que influye en el espíritu de la juventud a favor de la Francia como Nación de libertad. ¡Se cree que la palabra es francesa!⁶¹

Después de la independencia el enamoramiento continuó. La generación post-independencia recibió este legado de sus padres y en las instituciones educativas se formó leyendo libros de autores franceses. Decía: “Nos enseñaron el francés, y el conocimiento de este idioma es lo que perpetúa la influencia fantasmagórica de Francia. Así es que no leemos sino libros franceses. Resulta, pues, que llegamos hasta inficionarnos de las pasiones, odios, preocupaciones y errores de esa nación vetusta”.⁶²

Para Bilbao, los propios americanos eran parcialmente responsables del colonialismo cultural. Ellos mismos habían promovido esa forma de servilismo a partir de un complejo de inferioridad y de una sobrestimación del modelo que deseaban seguir. Ellos mismos habían renunciado a pensar libremente, a ser creativos, a asumir su propia historia e identidad. Aquí residía toda la tragedia de América del Sur.

Sin embargo, Francia era también responsable de esta relación colonial: había construido un discurso autocelebratorio, con el cual buscaba legitimar su expansión en África, América y Asia. Este discurso implicaba una identificación entre los intereses de Francia y los de la humanidad. Una identificación entre Francia y la civilización. Así, cuando Francia saqueaba o colonizaba a otros pueblos, su accionar no era más que el desarrollo de la civilización a escala planetaria. El progreso también estaba al servicio de la causa imperial

61 *Ibid.*, 588.

62 Ídem.

francesa. Cousin había tomado la teoría hegeliana y la había adoptado para el caso francés, poniendo a aquella nación en el centro del devenir histórico universal.

Teoría y práctica fueron de la mano. Durante el siglo XVIII, Francia amplió su imperio y América no escapó a aquel designio. No solo cayó en la ensoñación referida, sino que sufrió en su propia carne la violencia colonial. La invasión a México hacía evidente las contradicciones de aquella nación. Ante semejante, atentado los americanos no podían seguir en su ensoñación. Era el momento de liberarse del servilismo cultural. Con vehemencia, Bilbao convocaba a la nueva gesta:

Atrás pues la Francia. ¡Atrás la Francia civilizadora que ahoga tribus en Argelia, que saquea el palacio de Pekín, que conquista! ¡Atrás la Francia de Orizaba y Acapulco!... Atrás la Francia imperial, personificación de la hipocresía... , pues se llama protectora de la raza latina para someterla a su régimen de explotación... pues habla de libertad y nacionalidad, ¡cuando incapaz de libertad conquista para esclavizar!... No más oído a ese pueblo que se cree y se llama el civilizado por excelencia, cuando ni siquiera puede hablar... Ha llegado, americanos, la hora de la emancipación de vuestro espíritu.⁶³

Nuevamente, con estas ideas Bilbao se adelantó a su tiempo. Además de postular una crítica al colonialismo cultural e intelectual, elaboró una breve pero profunda genealogía de la *colonialidad del saber* en la región, donde advertía lúcidamente sobre los inicios y el desarrollo de aquel fenómeno y denunciaba al sistema educativo como el perpetuador de aquel servilismo cultural.

Un libro para América

En 1864, Bilbao escribió *El evangelio americano*, su último alegato a favor de la causa que lo apasionó durante toda su vida. América necesitaba un libro, un libro que diera cuenta de sus problemas y de su destino. Bilbao lo había repetido incansablemente y su últi-

63 *Ibíd.*, 590.

mo ensayo venía a cumplir aquella tarea, la de ser un libro desde y para América.

Ensayo agónico y agonista, *El evangelio americano* es una síntesis de las ideas maduras de Bilbao. Representa su último intento por resolver los problemas que tanto lo habían obsesionado; su intento por construir la “filosofía popular del derecho, la filosofía de la historia americana y la indicación del deber y del ideal”⁶⁴, dirigida a los sectores populares y a las generaciones venideras de América.

La verdad, la conquista y la revolución son las tres secciones con las que Bilbao dividió su obra. En la primera, presentó una fuerte reivindicación de su ideario liberal, republicano, racionalista y democrático. Ideario que, como axiomas, debía regir los destinos de la región y de la humanidad. En la segunda, abordó la historia de la etapa colonial. Para Bilbao, la conquista española en América fue una tragedia. Armados del espíritu de las cruzadas, los españoles arrasaron con las comunidades originarias e introdujeron el absolutismo y el catolicismo en la región; dos cabezas de un monstruo que se resistía a morir. Además, construyeron una civilización hipócrita por apelar a Dios e imponer en la práctica un orden contrario a su mensaje de amor, libertad e igualdad.

Siempre indigenista, Bilbao releyó la historia de aquel proceso reivindicando su heroica resistencia y su cultura. En su opinión: “México valía más y era más civilizado que la España. Se perdió por la inferioridad de las armas y traición explotada de unos pueblos contra otros”.⁶⁵ “Solo los araucanos habían logrado resistir, convirtiéndose en un “monumento vivo del heroísmo americano”.⁶⁶ Monumento, pero no simple patrimonio histórico. Los araucanos aún independientes seguían siendo un ejemplo tanto para América como para Europa.

La colonización española era entonces el origen de la mayoría de los males en América del Sur. El proceso independentista había obtenido grandes logros, pero no había conseguido romper plenamente con el lastre colonial. Vieja idea de Bilbao y de la generación romántica, que volvió a postular en dicho ensayo. Como

64 *Ibid.*, 677.

65 *Ibid.*, 707.

66 Ídem.

tantas veces antes, insistió en la necesidad de romper amarras con España. En sus palabras: “La desespañolización del alma es pues lo principal... es pues necesaria la revolución, en el espíritu, en el pensamiento... La Revolución no ha terminado. Arrojamus a la España a punta de lanza”.⁶⁷

La revolución plena era una tarea pendiente. Pero ¿qué había sido esa magna gesta? ¿Cuáles eran las causas de la independencia? ¿Quiénes habían sido sus protagonistas? ¿Cuál era su ideario? ¿Cuál era su significado? A esa cuestión le dedicó Bilbao la última parte del ensayo en cuestión. En sus años mozos había caracterizado dicha gesta como un eco de la revolución francesa, aquel proceso universal que había despertado a América de su sueño colonial y le había legado una causa: la declaración de los derechos del hombre, un ideario (fraternidad, libertad e igualdad). La revolución francesa era el faro de un nuevo amanecer planetario.

El joven Bilbao había comulgado con esa interpretación. La había leído en infinidad de libros y la había reproducido en su obra, como tantos otros, pero ya no más. Decepcionado con Francia, repensó la historia de la independencia y la historia de la revolución francesa, postulando una contra narrativa de ambos procesos, que diera cuenta de las contradicciones de la revolución francesa y que devolviese la potencialidad histórica a los otros pueblos de la tierra. En fin, pretendió *provincializar* la historia de la revolución francesa y recuperar la originalidad de la gesta americana. Tarea clave, aún vigente, cuando pensamos que historiadores de renombre como Eric Hobsbawm⁶⁸ o Christopher Bailey⁶⁹ todavía en el siglo XX y XXI han planteado la consabida tesis de la universalidad de la revolución francesa.

Para Bilbao, la libertad, la igualdad y la fraternidad, la declaración de los derechos del hombre, no eran ideales franceses, ni de propiedad europea. Eran simplemente de la humanidad completa. Europa y Francia, con su filosofía de la historia del progreso, habían querido arrebatárselos, pretendían asumirlos como exclusiva-

67 *Ibíd.*, 716.

68 Eric Hobsbawm, *La Era de la Revolución*, Barcelona, Crítica, 1998.

69 Christopher Bailey, *El nacimiento del mundo moderno*, Madrid, Siglo XXI, 2014.

mente propios y expresados únicamente en su devenir histórico. Con lucidez señalaba: “Asegurar que todo viene de la revolución de 1789 es... negar la omnipresencia de la espontaneidad en los pueblos (...) y circunscribir el movimiento de la humanidad no solo al mundo europeo, sino a la historia de la Francia.”⁷⁰

Yendo más lejos afirmaba: “La Revolución francesa promulgó la declaración de los derechos del hombre... ¿Pero creen acaso que la Francia los ha inventado o descubierto esos derechos?... No ha inventado, ni descubierto ningún derecho esa revolución”.⁷¹ Francia no solo no había inventado nada, sino que para peor no había estado a la altura de los ideales que había enarbolado. Postulando la libertad y la igualdad había terminado constituyendo un régimen despótico e inequitativo. En su faceta externa había construido un imperio sanguinario que actuaba en nombre de una falsa civilización. En un tono que preanuncia el tercermundismo, Bilbao se preguntaba: “¿Qué ha hecho en Asia, en África, en América? Sangre, esclavitud, conquista, o saqueo, he ahí las regeneraciones de la Francia en otros pueblos. Hoy continúa matando árabes y mexicanos en nombre de la civilización”.⁷²

Palabras duras pero precisas si tenemos en cuenta la política de Francia hacia las colonias incluso durante el transcurso de la revolución. Revolución que en principio enarboló los derechos del hombre en clave universal, solo para negarlos inmediatamente después; revolución que habló de libertad e igualdad, pero que sostuvo la esclavitud y el racismo en sus colonias todo lo que pudo, modificando aquella política únicamente cuando la rebelión de los esclavizados en Saint Domingue la forzó a estar a la altura de sus propios principios. Y lo hizo, parcialmente, aboliendo la esclavitud y el racismo en 1793-1794. Sin embargo, aquella política duró hasta 1802 cuando la metrópoli volvió a mostrar su verdadero rostro buscando reimponer el antiguo régimen a sangre y fuego. En Haití no lo logró gracias a la resistencia de los negros rebeldes que terminaron independizándose.⁷³ Pero sí en el resto de las colonias. De

70 Bilbao, *op. cit.*, 719.

71 *Ibíd.*, 720.

72 *Ibíd.*, 721.

73 Juan Francisco Martínez Peria, ¡Libertad o Muerte! Historia de la Revolución

esta manera, la Francia de la libertad, la igualdad y la civilización, no solo mantuvo la esclavitud en sus posesiones hasta 1848, sino que incluso durante el siglo XIX amplió su imperio a África y Asia.

Bilbao, como pocos en su tiempo, vio y denunció estas contradicciones en el afán de deconstruir el mito de la revolución francesa y su centralidad en la historia universal.

Los pueblos todos tenían agencia histórica y ansias de emancipación. Según Bilbao, era necesario romper con el eurocentrismo y el mito de la revolución francesa para poder entender cabalmente la historia, restituyéndole su sentido plural y universal. Con ironía se preguntaba:

¿Y sabemos acaso lo que significan esas estupendas revoluciones del Asia, en la India, en la China, en la Tartaria? ¿Y qué supieron de 89 y de revolución francesa, los inmortales bohemios...? ¿Qué supieron de 89 y de la Francia, las Repúblicas de Suiza, de las Provincias Unidas de Holanda, ¿y los Estados Unidos constituidos... siglos antes en repúblicas? ¿Si mañana el Japón se declarase en república, creéis que debemos... agradecer a la Francia...? ¿Si la Argelia, como es probable, si la India como es probable, si los... hijos del Cáucaso... dan en tierra con la dominación de la Francia y de la Inglaterra, y de la Rusia, diréis que es el 89 que ha brillado en el desierto o en las pagodas subterráneas o en las montañas?⁷⁴

Preguntas sumamente proféticas ya que preanunciaron un siglo antes las revoluciones anticoloniales del mundo afro-asiático. En definitiva, la independencia de América del Sur no era un eco del proceso francés; tenía su propia autonomía, sus propias ideas, sus propias causas. Ciertamente aquella revolución había influido en la gesta americana, pero solo entre las elites. De los ejemplos extranjeros, el más relevante había sido el de Estados Unidos, pero ni siquiera este podía explicar la particularidad suramericana.

Para Bilbao, la inequidad de la conquista y del orden colonial eran las causas profundas de la independencia. La revolución debía

Haitiana, Buenos Aires, Ediciones del CCC, 2012.

74 Bilbao, *op. cit.*, 721.

entenderse como una protesta contra aquel mal. Una protesta que explotó aprovechando la invasión napoleónica a la península. Pero la revolución germinaba. Releyendo la historia de la independencia, el pensador chileno propuso una narrativa alternativa, y definió la explosión de 1810 como la condensación de una larga serie de luchas previas.⁷⁵ Así, Bilbao con aquella relectura propuesta, no solo corrió el eje de Europa y de Francia, sino que propuso una mirada diferente sobre la temporalidad y los protagonistas de la independencia. Introdujo una perspectiva de larga y mediana duración y una interpretación crítica del criollocentrismo. Los criollos ciertamente habían jugado un rol clave en la independencia, pero estaba lejos de ser el único o el principal actor revolucionario. Bilbao reconocía una pluralidad de grupos étnicos-sociales en América y todos ellos habían aportado a la gesta. Decía: “Entre los elementos de la revolución hay que distinguir: razas indígenas sometidas, razas indígenas sueltas, razas indígenas libres. Raza mixta Américo-Española. Raza mixta, América-Africana, raza descendiente de españoles o criollos”.⁷⁶ Más allá del problemático uso del término raza, resulta interesante como Bilbao entrevió la diversidad y la unidad en la región. En su opinión, aunque todos estos sectores hicieron la revolución, cada uno tenía su anhelo particular debido a la forma en que habían sufrido el orden colonial. Frente al relato criollocéntrico y elitista postuló que la revolución fue una gran gesta popular en la cual las masas se impusieron sobre los líderes moderados que soñaban con pactar con Fernando VII. Decía: “Los pueblos no se alzaron sino por la independencia y la república. Muchos de esos iniciadores claudicaron. Los pueblos fueron fieles a la causa”.⁷⁷

La revolución suramericana fue un acontecimiento de enorme relevancia. Una nueva aurora para la humanidad. Pero los resultados fueron parciales debido a la incapacidad de romper totalmente con el pasado colonial. Aun así, Bilbao un tanto ambiguamente insistía en subrayar los logros positivos de la América del Sur. Aun

75 Protestas, sublevaciones, levantamientos populares que habían comenzado en 1660, con una revuelta indígena y que había tenido su momento de auge con las revoluciones fallidas de Tupac Amaru y Tupac Katari.

76 Bilbao, *op. cit.*, 724.

77 *Ibíd.*, 728.

con deficiencias, la región era un ejemplo, era el lugar del porvenir, el lugar de una civilización alternativa a la europea.

La cuestión de la civilización es un tema recurrente en la obra de Bilbao. El peso que adquirió la antinomia civilización y barbarie en el discurso imperial lógicamente lo hicieron volver sobre el tema una y otra vez. Aunque es posible reconocer en algunas de sus obras iniciales un uso tradicional de dichos términos, al final de su vida se tornó decididamente crítico de ellos. Su crítica residió en disputar el sentido de la civilización. Redefinir qué era la civilización y quiénes debían ser considerados civilizados. No negó absolutamente el concepto, sino que se lo reapropió y resignificó.⁷⁸ Según el discurso tradicional, una sociedad civilizada era aquella que se organizaba bajo un estado soberano, tenía una economía comercial e industrial pujante y una cultura racional, secular y científica.⁷⁹ Bilbao coincidía en líneas generales con esta definición, pero ponía el acento en otras cuestiones de orden moral y político. En su opinión, una comunidad era genuinamente civilizada cuando estaba regida por los principios de igualdad y libertad tanto a nivel político como cultural.⁸⁰ Tanto en su foro interno como en su foro externo. Era civilizada además cuando había una plena democracia donde se respetase la soberanía popular. Ya en un texto de 1854 había señalado: “Civilización sin libertad, sin el gobierno del hombre sobre sí mismo, sin el gobierno directo del pueblo es una farsa”.⁸¹

Y en su último libro señalaba: “Causa de la civilización es la causa de la idea de lo justo, es la causa del derecho y de la integridad del humano derecho en política, en religión y sociabilidad. Es la causa de la dignidad y de la justicia”.⁸² Así, la noción civilización quedaba fuertemente resignificada.

Civilización y progreso son conceptos concomitantes, íntimamente vinculados. Como vimos, Bilbao atacó duramente la noción de progreso y la centralidad de Europa en el devenir histórico. Con

78 Sanders, *op.cit.*, 136-160.

79 Brett Bowden, *The Empire of Civilization: The evolution of an imperial idea*, Chicago, Chicago University Press, 2009.

80 Jalif de Bertranou, *op. cit.*, 204.

81 Bilbao, *op. cit.*, 77.

82 *Ibíd.*, 742.

el tiempo, Bilbao se volvió más crítico de Europa y en sus últimas obras enjuició muy duramente la idea de la civilización europea. Europa representaba una falsa civilización; representaba el cinismo, la hipocresía, la doble moral. Ciertamente había alcanzado un impresionante desarrollo científico-técnico, su economía era pujante, su poder militar era inigualable, pero era cínica porque no cumplía los principios que reivindicaba, porque no era justa y porque no cumplía con los principios de una genuina civilización. Internamente no había democracia, ni libertad ni igualdad. La industria había fracturado al hombre. En el ámbito externo, la peor de las hipocresías. Europa conquistaba tres cuartas partes del mundo en nombre de la civilización y el progreso. Lo hacía gracias a su poderío técnico y militar, pero al hacerlo mostraba su verdadero rostro, el de la barbarie. Con indignación Bilbao planteaba:

¡Qué bella civilización aquella que conduce en ferrocarril la esclavitud! ¡Qué progreso, el comunicar... una orden de ametrallar a un pueblo por medio del telégrafo! ¡Qué confort alojar a multitudes de imbéciles... en palacios fabricados por el trabajo del pobre, pero en honor del déspota! ¡Qué ilustración tener... universidades, en donde se aprende el servilismo religioso y político, con... la retórica de griegos y romanos!... ¡Qué adelanto... esas magníficas praderas bien regadas, para que pastoree contenta la multitud... para sufragar por el crimen, para servir en los ejércitos, para esclavizar a sus hermanos, para contribuir a la... civilización de los imperios!⁸³

Y agregaba:

Esas viejas naciones... dicen que civilizan conquistando. Son tan estúpidas, que en esa frase nos revelan lo que entienden por civilización. Decapitar a un pueblo... esclavizarlo, explotarlo, es civilizarlo... Por confesión... admiten una civilización sin libertad, sin justicia.⁸⁴

La crítica de Bilbao a Europa fue muy lúcida, porque enjuició

83 Ídem.

84 *Ibíd.*, 744-745.

a todas las potencias por igual. Inglaterra, Francia, España y Rusia formaban parte de la entente imperial. Todas cumplían con la misma lógica. La otra dimensión relevante, que ya hemos resaltado, es la perspectiva proto-tercermundista y global que Bilbao tomó al analizar la cuestión colonial. No solo criticó a dichos imperios por su actuación en América, sino también en Asia y África. No se trataba de defenderse de aquellos que invadían nuestra región, sino de poner en tela de juicio el colonialismo como fenómeno. Fenómeno que además era visto en clave multidimensional excediendo la conquista militar. Bilbao advirtió que la noción tradicional de civilización implicaba un discurso legitimante, aceptado incluso por algunos sectores colonizados. Negarlo entonces implicaba romper con las cadenas que nos ataban con Europa y abrirse a un nuevo y a un genuino proyecto civilizatorio gobernado por la idea de justicia.

América, con todos sus problemas, era parcialmente en acto pero sin duda en potencia la antítesis de la civilización europea. Planteaba:

Atrás... civilización europea. La Europa no puede civilizarse y quieren que nos civilice. La Europa... es la antinomia de la América. Allá la monarquía, la feudalidad, la teocracia, las castas; acá la democracia. En Europa la práctica de la conquista, en América su abolición. En Europa... todas las miserias... acumuladas en pueblos serviles o fanatizados por la gloria y por la fuerza; en América la purificación de la historia, la religión de la justicia que penetra.⁸⁵

Disputando la noción de civilización, Bilbao redefinió a América como la cuna de una civilización genuina, alternativa a la impuesta por Europa. En sus palabras: “La América es pues la gran causa de la humanidad, porque representa la causa de la justicia. La América es hoy el representante de la civilización americana, contra la civilización europea”.⁸⁶ Siempre ambivalente con respecto a nuestra región, la veía trazada de dificultades, pero preñada de futuro. La independencia había sido el inicio de un mundo nuevo

85 *Ibíd.*, 745-746.

86 *Ibíd.*, 742.

en el Nuevo Mundo.

Esa civilización alternativa no era pensada en clave monocultural, sino que debía incluir la sabiduría de las comunidades originarias; era necesario un proceso de mutuo aprendizaje entre criollos y pueblos originarios, lo que hoy llamaríamos un diálogo intercultural.⁸⁷ Uno de los mayores problemas de la civilización occidental era la mutilación del hombre. Criticando la alienación de capitalismo europeo, señalaba: “Cualquiera que conozca las masas de Inglaterra, Francia, Alemania, Rusia y... las clases... elevadas verá cuan mutilada se presenta la personalidad del hombre. El obrero es un fragmento de una maquina”.⁸⁸ América debía escapar a este destino asumiendo el ejemplo de las comunidades originarias. Por eso planteaba: “El indio es legislador, juez, soldado, delibera. Conservar y desarrollar esa integridad del ser humano es otro de los deberes de la América”.⁸⁹

Síntesis de las ideas de Bilbao, este último ensayo se presenta como el más claro antecedente de las teorías descoloniales. La referida crítica al progreso, a la civilización europea, su denuncia de la hipocresía de la potencia resulta una prefiguración de la actual noción de modernidad/colonialidad.⁹⁰ Bilbao, en cierta medida, vio y expuso el lado oscuro de la modernidad. Su prosa inflamada buscó resaltar la constante contradicción entre los postulados emancipatorios de Europa y la práctica colonial en las periferias; entre un discurso universalista y una acción particularista y asesina; entre los logros técnicos y la ausencia de reconocimiento del otro. La civilización tal como la defendía Europa era solo beneficiosa para una minoría y una maldición para el resto. En tal sentido, América del Sur debía seguir su propio camino desarrollando una civilización alternativa. Idea que tiene ciertas afinidades con la noción de transmodernidad de Enrique Dussel, debido a que implicó un proyecto de apropiación y superación de la civilización hegemónica a través de la afirmación de la otredad negada. Afirmación de América del Sur, de su historia de emancipación y lucha. Afirmación de su cul-

87 Curriao, *op. cit.*, 130.

88 Bilbao, *op. cit.*, 755.

89 Ídem.

90 Mondragón, *op. cit.*, 228-232.

tura humanista, igualitaria y libertaria, no en clave monocultural sino en clave pluricultural.⁹¹ Un proyecto que se pensaba para la región, pero también para el mundo.

La revolución de independencia, ese nuevo amanecer, había quedado trunco. Era hora de reiniciar el camino. Con esperanza decía: “El principio está en América afirmado y dará todos sus frutos. La revolución no pudo de golpe realizar su ideal. La verdadera revolución... conspira con el tiempo, espera y trabaja por la conversión lenta de sus enemigos”.⁹²

Conclusiones

Construir en la actualidad una teoría crítica desde América Latina nos obliga a volver al pasado. Nos obliga a leer y a releer nuestra historia de las ideas. A hilvanar genealogías que den cuenta de la historicidad de los debates actuales. La teoría descolonial en los años recientes ha vuelto a poner el acento en la dimensión colonial de nuestras sociedades y de la modernidad como tal. Sin embargo, este tema no es nuevo, es tan viejo como nuestras sociedades. El siglo XIX en particular fue clave en esta historia, debido a que luego de la independencia surgieron una pléyade de autores que postularon que, a pesar de haber alcanzado la libertad política, la región seguía presa de viejas y nuevas lógicas coloniales. Aquellos intelectuales fueron verdaderos pioneros que vieron con enorme lucidez la cuestión de lo que hoy en día llamamos colonialidad.

Lógicamente, las primeras formulaciones en este sentido vinieron de Haití, el primer país independiente de la región. La enjundiosa obra de Jean Louis Vastey fue una temprana crítica al sistema colonial y a su pervivencia en el mundo atlántico. Luego vinieron otros que siguieron, sin saberlo, un camino similar: Simón Rodríguez, Francisco Bilbao y José Martí fueron los más destacados. Tres clásicos del pensamiento crítico latinoamericano. Pero no todos ellos han recibido la misma atención. De los tres, el menos difundido ha sido Bilbao, algo injusto que se explica por múltiples factores. Haber sido maestro de Bolívar le dio a Rodrí-

91 Curriao, *op. cit.*, 130.

92 Bilbao, *op. cit.*, 749.

guez una fama que de otra manera no hubiese alcanzado. La reciente revolución bolivariana también ayudó a su reconocimiento. José Martí fue celebre en su tiempo por su obra, pero su liderazgo en la independencia lo convirtió en el apóstol de Cuba. Aun así, la revolución de 1959 le dio un nuevo significado y con ella vino la universalización de Martí. Bilbao no tuvo tanta suerte. Aunque fue tan denostado como reivindicado por diferentes sectores, nunca alcanzó el reconocimiento de los otros dos pensadores. Existen numerosos trabajos sobre su obra, pero no es un autor omnipresente como lo es José Martí en la tradición anticolonial o Simón Rodríguez en la educación popular.

Ciertamente Rodríguez primero y Martí después vieron la necesidad de la segunda independencia, de la emancipación mental y de la unidad regional. Criticaron tanto a Europa como Estados Unidos y postularon, de alguna manera, una idea alternativa de civilización. A su vez, defendieron a los pueblos originarios y criticaron el racismo y a las oligarquías. Sin embargo, Bilbao elaboró una teorización más “sistemática” sobre el fenómeno colonial. Algo que lo hizo excepcional fue haber asumido una perspectiva global y proto tercermundista que le permitió criticar la expansión colonial en las otras periferias del mundo⁹³, viendo a su vez que el colonialismo era una cuestión de todas las potencias occidentales y que se expresaba de múltiples formas. Rodríguez entrevió esto y Martí fue más allá denunciando el peligro que sufría la región frente el imperialismo económico estadounidense. Pero antes que Martí, lo planteó Bilbao, en una época donde la expansión estaba recién en ciernes.

Aunque los tres criticaron la idea de la civilización occidental y muchas de las lógicas del capitalismo, Bilbao también fue más lejos en este punto, no solo por haber mostrado de manera sistemática el rostro oculto de la civilización occidental, por haber denunciado la alienación del hombre, sino además por haber puesto en jaque la historia eurocéntrica, por haber deconstruido la idea de progreso, deconstrucción realizada no a partir de la idea de un supuesto pasado idílico, sino desde una vocación emancipatoria y descolonizadora, que tenía por fin recuperar la agencia histórica de todos

93 Corvalán Márquez, *op. cit.*, 36.

los pueblos de la tierra. Bilbao denunció lo que Enrique Dussel ha llamado el “mito de la modernidad”. Y lo hizo en el momento de su máxima consolidación. De entre todas las potencias, además de España, Francia fue a la que más atacó, algo muy importante si pensamos en la hegemonía cultural que alcanzó en la región en el siglo XIX. Hegemonía que, en muchos sentidos, aún perdura. Su crítica a Francia fue demoledora, pero su estocada más incisiva fue la desmitificación de la revolución francesa, que le permitió reconstruir la historia de la gesta americana sobre otras bases e imaginar un futuro de revoluciones, no sujetas a la tiranía del modelo francés en Argelia, China, la India, etc. Revoluciones que finalmente ocurrieron.

Bilbao alertó sobre la necesidad de emanciparnos mentalmente, de romper amarras con el pasado colonial y de no caer en nuevos servilismos. Prefiguró las actuales críticas a la colonialidad del poder y del saber realizadas por la teoría descolonial, pero además construyó una teoría de liberación para alumbrar una civilización alternativa a la hegemónica. Sin desmerecer a Rodríguez y Martí, que dieron una obra clave, es menester reconocer que Bilbao fue más lejos. En su contexto, es donde Bilbao aparece como sumamente original y radical. Ciertamente abrevó en las corrientes liberales, radicales, nacionalistas y socialistas europeas. Admiró y se vinculó estrechamente con figuras claves de aquel mundo cultural como: Lammenais, Quinet y Michelet, entre otros. Aunque luego de un momento inicial de mimesis y mera “traducción” de aquellas teorías, comenzó un segundo período: una etapa en la cual llevó adelante una apropiación y resignificación de las vertientes políticas europeas para construir una obra original, geolocalizada en nuestra región y sumamente crítica. Obra que en muchos sentidos superó a la de luminarias europeas como Marx y Engels, quienes sin querer asumieron muchos de los núcleos del discurso colonial, o que desconocieron parcialmente las realidades del mundo periférico que les eran ajenas. Bilbao no. Ciertamente su crítica al capitalismo fue más mucho débil que la de Marx y Engels, más moral y menos incisiva que la de ellos, pero su análisis sobre el colonialismo a escala latinoamericana y global fue más lúcido, más multidimensional y sistemático.

Bilbao puede ser interpretado de diversas maneras, pero su

mayor originalidad radicó en ser un teórico del anticolonialismo, un pionero que como tal tuvo contradicciones y puntos ciegos. Su obra resulta anacrónica en múltiples sentidos, pero sus ideas medulares y su espíritu, aun hoy, tienen plena vigencia. Pensar la cuestión colonial hoy, su historia y su presente, nos obliga a volver siempre a Bilbao.

Bibliografía

ARDAO, ARTURO, *Génesis de la Idea y el Nombre de América Latina*, Caracas, CELARG, 1980.

BAILY, CHRISTOPHER, *El nacimiento del mundo moderno*, Madrid, Siglo XXI, 2014.

BENJAMIN, WALTER, *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, Rosario, Prohistoria, 2009.

BEORLEGUI, CARLOS, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.

BILBAO, FRANCISCO, *El autor y la obra*, Bravo de Goyeneche, J. (ed.), Santiago, Cuarto Propio, 2007.

BILBAO, FRANCISCO, *Obras Completas Tomo IV: Iniciativa de la América, Escritos de filosofía de la historia latinoamericana*, Mondragón, R., y García San Martín, A. (eds.), Santiago, El Desconcierto, 2014.

BOWDEN, BRETT, *The Empire of Civilization: The evolution of an imperial idea*, Chicago, Chicago University Press, 2009.

CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO, “El lado oscuro de la época clásica: Filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII”, en Castro Gómez, S., et al., *El Color de la Razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008, 119-150.

CHAKRABARTY, DIPESH, *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Madrid, Tusquets, 2008.

CHAVOLLA, ARTURO, *La Imagen de América en el marxismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.

CORVALÁN MÁRQUEZ, LUIS. *Ensayos sobre la lucha por un pensamiento propio en Nuestra América*. Santiago: América en Movimiento/ Ediciones del Programa de Magister del Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, 2015.

CURRIO, MARIBEL, “Combatiendo siempre sin rendirse jamás: Los pueblos indígenas en el imaginario de América de Francisco

Bilbao”, en Santos, J. (comp.), *Nuestra América Inventada: Imágenes de América Latina en los pensadores chilenos*, Santiago, Ril Editores, 2012.

DAUT, MARLENE, *Baron de Vastey and Origins of the Black Atlantic Humanism*, New York, Palgrave Macmillan, 2017.

DONOSO, ARMANDO, *Bilbao y su tiempo*, Santiago, Zigzag, 1913.

DUSSEL, ENRIQUE, *1492 El encubrimiento del otro*, La Paz, Plural Editores, 1994.

DUSSEL, ENRIQUE, “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, Lander, E (ed.), *La colonialidad del Saber*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, 41-54.

ESCOBAR, ARTURO, “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa latinoamericano de investigación de modernidad/colonialidad”, *Tabula Rasa*, No. 1, 2003, 51-86.

ENGELS, FRIEDRICH, “La Tutela de los Estados Unidos”, en Marx, K., y Engels F., *Materiales para la Historia de América Latina*. Córdoba, Ediciones Pasado y Presente, 1972.

FERNÁNDEZ NADAL, ESTELA, “Memoria, identidad, poder. Francisco Bilbao y las filosofías de la historia de los vencedores”, en *Polis: Revista de la Universidad Bolivariana*, Chile, nol. 4, núm. 12, 2005.

FIGUEROA, P. P., *Historia de Francisco Bilbao: Su vida i sus obras*, Santiago, Imprenta Vicuña Mackenna, 1894.

GARCÍA SANT MARTÍN, ÁLVARO, “Bilbao y Lamennais, una lección de geopolítica”, *La Cañada*, núm. 2, 2011, 17-47.

GARCÍA SAN MARTÍN, ÁLVARO, “Noticia. Francisco Bilbao y la conferencia sobre la filosofía de la historia del Nuevo Mundo”, *Archivos. Revista de Filosofía*, núm. 6-7, 2011-2012.

GARCÍA SAN MARTÍN, ÁLVARO, “Francisco Bilbao, entre el proyecto latinoamericano y el gran molusco”, *Latinoamérica*, núm. 53, 2013, 141-162.

GOODY, JACK, *El robo de la historia*, Madrid, Akal, 2006.

GROSFUGUEL, RAMÓN, “Los estudios étnicos estadounidenses y el Sistema Universitario global occidentalizado. Una mirada descolonial”, en Caba y García (comps.), *Observaciones Latinoamericanas II*, Santiago, Cuarto Propio, 2015, 123-143.

HOBBSAWM, ERIC, *La Era de la Revolución*, Barcelona: Crítica, 1988.

JALIF DE BERTRANOU, C. A., *Francisco Bilbao y la experiencia*

libertaria de América. La propuesta de una filosofía americana, Mendoza, EDIUNC, 2003.

KOHAN, NESTOR, *Marx en su (Tercer) Mundo*. Buenos Aires: Bibles, 1998.

KUBITZ, OSCAR, “La ley de la historia de Francisco Bilbao en relación con las doctrinas de Sarmiento y Lamennais”, *Archivos. Revista de Filosofía*, núm. 6-7, 2011-2012, 231-252.

MARTÍ, JOSÉ, *Nuestra América y otros escritos*. Buenos Aires, El Andariego, 2005.

MARTINEZ PERIA, J. F., ¡Libertad o Muerte! Historia de la Revolución Haitiana, Buenos Aires, Ediciones del CCC, 2012.

MARTÍNEZ PERIA, J.F., “Jean Louis Vastey: Precursor del anticolonialismo en América Latina”. *E-l@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, vol, 15, núm. 58, 2017, 57-75.

MARX, KARL, “La Dominación Británica en la India”, en Marx, K., y Engels, F., *Acerca del Colonialismo*. Moscú, Progreso, 1970.

MIGNOLO, WALTER, *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción descolonial*, Barcelona, Gedisa, 2005.

MONDRAGÓN, RAFAEL, *Filosofía y Narración: Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

MONDRAGÓN, RAFAEL, “Anticolonialismo y socialismo de las periferias. Francisco Bilbao y la fundación de *La Tribune des Peuples*”, *Latinoamérica*, núm. 53, 2013, 105-139.

RESTREPO, E., Y ROJAS, A., *Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Universidad de Cauca, 2010.

RODRÍGUEZ, SIMÓN, *Defensa de Bolívar*, Buenos Aires, Urbani-ta, 2016.

RODO, J. E., *Ariel*, Buenos Aires, El Andariego, 2016.

ROJAS MIX, MIGUEL, “Bilbao y el hallazgo de América latina: Unión continental, socialista y libertaria..”, *C.M.H.L.B. Caravelle*, núm, 35-47, 1986.

ROZITCHNER, L., *Filosofía y Emancipación: Simón Rodríguez, el triunfo de un fracaso ejemplar*. Buenos Aires. Biblioteca Nacional, 2012.

SANDERS, JAMES, *The Vanguard of the Atlantic World*, Durham, Duke University Press, 2014.

TARCUS, HORACIO, *El socialismo romántico en el Río de la Plata*.

(1837-1852), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016.

VARONA, ALBERTO, *Francisco Bilbao: Revolucionario de América*. Buenos Aires: Excelsior, 1973.

VASTEY, J.L., *Le Systeme colonial dévoilé*. Cap Henry: Chez P. Roux Imprimeur du Roi, 1814.

VASTEY, J. L., *Réflexions sur une lettre de Mazères: ex-colon français, adressée à M. J.C.L. Sismonde de Sismondi*, Cap Henry: Chez P. Roux Imprimeur du Roi, 1816.

ZEA, LEOPOLDO, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona: Ariel, 1976.

José Gaos y el estudio del pensamiento latinoamericano: el desafío de ser auténtico

Juan Miguel Chávez y Gonzalo García*

La preocupación primordial

El desafío de la autenticidad puede apreciarse como una de las preocupaciones centrales en la historia del pensamiento latinoamericano.¹ El empeño por resolverlo constituye un impulso primordial en las distintas experiencias intelectuales; las cuales, pese a sus obvias diferencias, parten del diagnóstico de que existiría un divorcio entre el discurso teórico y la realidad circundante y, en consecuencia, el desafío sería producir un pensamiento propio, adecuado a la propia realidad y sus problemas radicales.

La hipótesis que guía este capítulo es que esta forma de plantear las cosas representa un denominador común al que históricamente se ha enfrentado el esfuerzo de impulsar un pensamiento desde (y para) América Latina. El tratamiento que ofrecemos en torno a la interpretación que José Gaos desplegó para el estudio

* Gran parte de esta línea de trabajo sobre pensamiento latinoamericano ha contado con el apoyo del Centro de Estudios Interamericanos de la Universidad de Bielefeld. Tuvimos oportunidad de realizar una estada de investigación en julio del 2018. Nuestras palabras de agradecimiento especialmente para los colegas Olaf Kaltmeier y Nadine Pollvogt.

1 Una tesis similar podemos hallar en el trabajo de Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, El Andariego, 2008. También en Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2010.

del “pensamiento hispanoamericano” se sitúa con respecto a qué nos dice en ese sentido. Él propuso un análisis sobre los clásicos de nuestra tradición más allá de su glosa, en cuanto a las posibilidades de desarrollo de un pensamiento positivista, modernista, marxista, etcétera.²

La autenticidad constituye la respuesta a una materia igualmente convergente: el supuesto estado de alienación entre las ideas y la realidad circundante que se pretende comprender y, no por último, transformar desde la praxis política. Los argumentos realizados en su nombre se han fundamentado a partir de una decidida toma de conciencia histórica y en la disposición de los intelectuales de vincularse, junto a los sujetos interpelados, a proyectos de transformación política de la sociedad. Así, por ejemplo, el profesor Prospero —portavoz de Rodó en su famosa interlocución a la “juventud americana”—, a la vez que denuncia el carácter pernicioso del curso de la modernidad norteamericana, vislumbra el valor de la “originalidad irremplazable” de lo latinoamericano como fundamento para reorientar el porvenir.³ De ahí, por tanto, la discrepancia de Rodó con los diagnósticos sociales y preceptos de orden y progreso del positivismo, cuyo señalamiento en favor de Estados Unidos como modelo de desarrollo se habría constituido sin considerar el reservorio histórico-cultural latinoamericano, es más, se le habría declarado un obstáculo para el progreso.⁴

Hablamos de un desafío que señala el punto de partida y la puesta en crisis de las experiencias intelectuales en la medida que

2 Seguimos aquí la consideración de que Gaos, en el lapso de su preocupación hispanoamericanista, contribuyó a fundar nuestro canon intelectual. Aurelia Valero, *José Gaos en México. Una biografía intelectual, 1938-1969*, México, El Colegio de México, 2015.

3 José Enrique Rodó, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1967, 232.

4 Considerando la impronta de su impulso latinoamericanista, confiesa Rodó respecto de sí: “Yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo; a la reacción que, partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico, los conduce, sin desvirtuarlos en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas...” (Rodó, *op. cit.*, 81). Esta idea de superación, no de negación, del positivismo expresa la conciencia del cambio de época, y era formulada un año antes de la publicación de *Ariel* en los opúsculos de *La Vida Nueva*.

en el empeño de hacerse por un pensamiento a tono con las circunstancias, de una filosofía original, brota una y otra vez de la necesidad de tener que *recrear* ideas (importadas) por propia cuenta. Lo que toma lugar como denominador común es que cada momento de renovación en la tradición se ha gestado sobre la base de la problemática alienación/autenticidad. Esto quiere decir: superar la tesis del saber en tanto mera copia o ejercicio de glosa de doctrinas importadas. Pero también partiendo de la derogación del pasado y del título para sí de no estar afectado por la arbitrariedad del vocabulario que hace parte del “espíritu dominante de la época”. No es casual que la aprensión sobre el uso de ideas generadas en otros contextos se presente siempre en torno a la sospecha de la falta de autenticidad de lo que hasta entonces ha sido gestado como tradición, acentuando el aspecto mistificador de las experiencias pasadas por haber encubierto o distorsionado la propia realidad en virtud de no haber realizado una mediación adecuada.

No obstante, el desafío de ser auténtico sigue siendo un asunto pendiente, no solo por la aspiración de tener que asir adecuadamente la realidad, sino porque tal empeño está mediado por categorías generadas en otros contextos sociohistóricos.⁵ Por lo demás, el hecho de recrear categorías foráneas implica otras dimensiones; a su vez implica la posibilidad de asumir problemas ajenos. Lo que *deviene-saber* puede que no sea más que haber aprendido a pronunciar las ideas del momento y, por ende, a asumir como propios los problemas sociales que responden a otras circunstancias históricas. La pregunta que surge aquí es cómo puede saberse que nos hallamos frente a un discurso intelectual inadecuado si al mismo tiempo se está argumentando la carencia de un vistazo “teórico” (con varios niveles) que hubiese auscultado el objeto de fondo. Veamos un ejemplo clásico.

En “Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía

5 Consideréese su formulación en la actualidad en la pretensión de pensar desde *un-afuera* de la tutela de la racionalidad occidental cuya hegemonía descansaría en el despliegue fáctico de la colonialidad y del capitalismo global. Sin duda la propuesta de las Epistemologías del Sur y las tesis poscoloniales han radicalizado la discusión sobre el significado de un pensar auténtico, original y propiamente latinoamericano.

contemporánea” [1845], Juan Baustista Alberdi ensaya una respuesta clásica a la problemática autenticidad/alienación. Según él: “La filosofía se localiza por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación, a los cuales presta la forma de sus soluciones”.⁶ Ofrecer soluciones adecuadas a los problemas nacionales entrega un criterio para filosofar por propia cuenta. Se lleva a cabo como un ejercicio de recreación de las corrientes europeas —sobre todo de las provenientes de la filosofía política francesa—, juzgadas, por Alberdi, como las más pertinentes a “las necesidades fundamentales y sociales de nuestros países en la hora en que vivimos”.⁷ Y estas las resume en torno a una sola fórmula: el “drama general de la civilización”. Bajo el propósito de asimilar las corrientes europeas se enfatiza, pues, la necesidad de alcanzar el derrotero de la modernidad; de asimilar los frutos de su inteligencia —los menos especulativos— para ponerlos en práctica en el contexto latinoamericano que, en comparación a los pueblos preceptores, siempre aparece como un objeto inconcluso. El hacerse de una conciencia filosófica dice relación con las finalidades prácticas en virtud de lo proyectado; eso de determinar las leyes del progreso de la sociedad para ponerlas al servicio de la configuración de nuestros pueblos. Es aquí donde las corrientes liberales y positivistas del siglo XIX cobraron especial interés como doctrinas iluminadoras de la evolución universal de la sociedad. No es, por tanto, difícil deducir el encargo político del cual acusa recibo Alberdi y la generación de 1837. El drama consiste en la situación contrastante entre las condiciones reales en que se encuentran nuestros países y las promesas pendientes de la independencia.⁸ Resulta,

6 Juan Bautista Alberdi, *Ideas para presidir un curso de filosofía contemporánea*, Barcelona, Red ediciones, 2019, 15.

7 *Ibíd.*, 13.

8 Con excepción de algunas voces más cautas como la de Andrés Bello, el antihispanismo representa un denominador común en gran parte de la intelectualidad del siglo XIX. La nueva civilización que se buscaba construir nace de la negación del pasado que había de superarse. El estado de anarquía y la falta de un Estado fuerte, centralista, después de la Independencia encontraba una de sus causas en la persistencia del lastre colonial. Las razones de tal rechazo parecían descansar en que la búsqueda de los fundamentos de dicha civilización para Latinoamérica apuntaba al curso

entonces, de aquello que se considera inconcluso —en relación con los caminos de libertad y progreso seguidos por los centros—, ya que estos países no han podido derivar en su forma potencial.

Lo que Alberdi ilustra no es otra cosa que el intento de impulsar lo que sería un pensamiento pertinente, desde (y para) América Latina, distanciándose de la especulación filosófica. Su posibilidad radica en asimilar los esquemas generados en los centros con el propósito de adaptarlos en el marco de un contexto sociocultural asumido como distinto y percibido desde la conciencia histórica del atraso. Agrega Alberdi: “Americana será la [la filosofía] que resuelva el problema de los destinos americanos”;⁹ aunque las categorías no las haya inventado el sujeto que piensa a través de ellas.

De este modo, podemos tantear en qué consiste la autenticidad como fórmula permanentemente usada por los intelectuales. Traducido a nuestras palabras, se trata de sostener en qué medida lo que se establece como pensamiento es el resultado de la confrontación con la circunstancia histórica y sus problemas radicales, o por el contrario se trata de un envoltorio de palabras conformado por doctrinas venidas de ultramar. De ser este último el caso, no serían entonces los problemas de suyo los que se estarían planteando, sino una representación mistificada a la luz de asumir de manera acrítica ideas generadas en otros contextos; cuyo efecto sería encubrir los problemas reales y confundirlos, más bien, con tópicos que caracterizan la experiencia de la modernidad europea o su deriva norteamericana.

El hecho de que autores como Alberdi y Rodó —entre otros que congrega la antología de Gaos (1945)— se hayan empeñado en resolver el desafío de pensar por cuenta propia sitúa la centralidad de la problemática en cuestión. La vigencia de nuestros clásicos está dada por el incesante intento de la captura del sentido histórico de lo latinoamericano. Es precisamente esta constatación la que subyace a la pregunta decisiva que Gaos plantea en el “Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española” (1941): ¿cómo puede hablarse de una tradición filosófica propia de los países de habla hispana? Resulta clave entender la vocación de

de la modernidad; curso del cual España quedaba rezagada.

9 Alberdi, *op. cit.*, 15.

los intelectuales estudiados por él a partir de una forma de ejercer la filosofía que no se destaca por su talante sistemático, ni por la búsqueda de conceptos universales. Habría que hacerse cargo, en ese sentido, de la suposición de que por dicha carencia no se podría hablar de una tradición filosófica en español.

Uno de los criterios comunes para titubear sobre el estatuto de lo pensado obedece al argumento de ciertos parámetros de cientificidad que no han sido satisfechos. Al repasar el índice de autores de la *Antología* de Gaos se puede aventurar la sospecha de su carácter de auténticos filósofos; o bien tratarlos como aspirantes-a que carecen de una producción original manifiesta en una obra paradigmática. Sin embargo, los requisitos para satisfacer el punto de vista de una gran obra en sentido sistemático de exposición completa son exhaustivos y, en gran parte, no se cumplen. Se llega así a la pronta conclusión sobre la debilidad de la forma en que se ha pensado en América Latina; en parte porque no se habría alcanzado el rigor del canon estatuido debido a la preeminencia del ensayo y su atención puesta al servicio de situaciones políticas e históricas. En el fondo se trata de un recurso insistente al particularismo histórico como fundamento para el desarrollo de un pensamiento filosófico.

La problemática se instala en la tensión entre historia y sistema, entre pensamiento y filosofía. Y la respuesta de Gaos consiste en generar una mirada hermenéutica para hacer valer lo plenamente logrado. Las propuestas que consignan dogmáticamente una forma unívoca de conocer filosóficamente (en términos de los atributos de las obras teóricas sistemáticas) conducen al veredicto de que las manifestaciones de la tradición ensayística son insuficientes, pre-paradigmáticas, ideológicas, copias deficientes. En lugar de ello, la respuesta que ofrece el maestro transterrado sostiene que, para el propósito de un análisis historiográfico de lo pensado en la comunidad de países hispanohablantes, nada más desacertado que dictar una sentencia sobre el carácter de las elaboraciones culturales a partir de un canon de atributos:

La negación de la índole de filosófico al “pensamiento” hispánico es conclusión de razonamientos que pueden sintetizarse en la fórmula siguiente: Filosofía es la *Metafísica* de Aristóteles, la *Ética* de Spinoza, la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, la *Lógica* de

Hegel, etc.

Es así que *Los motivos de Proteo*, *Del sentimiento trágico de la vida*, las *Meditaciones del Quijote*, *La existencia como economía*, *desinterés y caridad*, se parecen muy poco a aquellas obras.

Luego éstas no son Filosofía.

Mas, ¿por qué no razonar de esta manera? *Los Motivos*, *El Sentimiento*, las *Meditaciones del Quijote*, *La existencia*, se parecen muy poco a la *Metafísica*, a la *Ética*, a la *Crítica*, a la *Lógica*.

Y son filosofías.

Luego Filosofía no es *exclusivamente* la *Metafísica*, etc., sino también *Los Motivos*, etc.¹⁰

Hay que tener en cuenta que esta cautela no implica una estrategia de renuncia a cotejar formas de pensamiento generadas en espacios y tiempos distintos; ni tampoco el tener que asumir un sustrato de identidad fundante como condición *sine qua non* para el genuino empeño filosófico. Dice relación, más bien, con el ejercicio de apropiación histórico-hermenéutica de la propia tradición, sin tener que avalar como punto de partida algún tipo de imposición de criterios. De esta manera, se rescata una vocación filosófica con méritos peculiares que no se define por su rigor técnico, ni por su talante sistemático, sino por sus motivos políticos, estéticos y pedagógicos que refieren a la confrontación con las propias circunstancias históricas y la exigencia de salvarlas/superarlas.¹¹ La exposición de sus atributos y características esenciales, de sus virtudes y limitaciones, es el tema de la contribución del seminario que dirige e introduce Gaos a partir de 1941 en El Colegio de México: concebir dicha vocación en su singularidad, nada más y nada menos.

10 José Gaos, *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo, 1945, 284.

11 La noción de “salvación de las circunstancias” es una expresión típica de la filosofía de Ortega. No es que estemos sosteniendo que los pensadores latinoamericanos hayan sido influenciados por su filosofía (salvo algunas excepciones como Samuel Ramos), sino que se refiere a que el circunstancialismo —o la espontaneidad inmanente y de raigambre literaria de la actitud filosófica— da cuenta de una actitud prototípica del pensamiento latinoamericano (José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. México, FCE, 1998).

Pensar con lenguajes prestados

En el contexto ya descrito y permeado por las preocupaciones de Gaos, una filosofía de la filosofía (en español) solo puede apropiarse de su tradición intentando salvar dificultades más que suficientes para afirmar que el modo habitual de proceder resulta limitado. Por un lado, se plantea la tarea de dilucidar las relaciones de ruptura y continuidad que las nuevas experiencias intelectuales establecen con su pasado, con los clásicos. Por otro, la ineludible tensión entre historia y sistema. Ambas cuestiones ayudan a dilucidar el problema que plantea y la respuesta que Gaos ofrece.

Si una filosofía de la filosofía por costumbre aborda las investigaciones de experiencias específicas dilucidando en primer lugar las relaciones de éstas con su pasado, en el contexto de habla española ocurre algo especial.

Introduzcamos la figura de Heidegger, a quien Gaos, como profesor universitario, enseña y se encarga de traducir en la lista de “filósofos del día”; piénsese en la estrecha relación que la tesis del autor de *Ser y Tiempo* (1927) funda con el trabajo precedente de autores como Husserl y Nietzsche y que estos, a su vez, establecen con las obras clásicas de la filosofía. En *Confesiones profesionales* (1958), Gaos se refiere a la recepción de los autores alemanes del momento como “prisiones” semánticas, y al modo de suceder las innovaciones que ocurren en el trabajo intelectual en la periferia española como “eclipses”. De modo tal relata la manera en que Heidegger autoriza un nuevo vocabulario filosófico:

Ya no el pobre Husserl, tan limitado, tan maniático; ni Scheler, tan volandero, tan loco; éste, éste, Heidegger, más técnico que Husserl, más profundo que Scheler; tan peligroso, terrible —y apasionante como Nietzsche, y no sólo crítico o filósofo de la cultura, ni metodólogo o epistemólogo, ni siquiera metafísico sin base ontológica, sino ontólogo fundamentalmente, con fundamentos remontantes a los orígenes mismos de la historia de la filosofía, que conocía, interpretaba, dominaba, como no Nietzsche, con sus presocráticos y todos, ni Scheler, ni menos que ninguno Husserl, que, el pobre, apenas sí conocía un poco bien a lo empiristas ingleses... éste, éste, Heidegger, era la ver-

dad. Total, que no había más remedio que ponerse a estudiar de veras esta otra verdad —sólo que él “no haber más remedio” no tenía deo alguno de resignación a una ingrata labor, sino todo lo contrario: el gusto propio de la “avidez de novedades”— hasta encontrar ésta tratada por el propio Heidegger como la trata.¹²

Aquella preocupación de “ponerse al día” en lo que respecta a la corriente de moda refiere al condicionamiento hermenéutico y existencial frente a una realidad que se tematiza como distinta a los centros modernos.¹³ En los centros modernos destaca el hecho de que parte importante del trabajo intelectual se ha realizado en torno a la confrontación con las dimensiones sistemáticas de las obras de los clásicos. Sin embargo, en el contexto latinoamericano acontece de una forma parecida al caso español: las novedades (léase autores o nuevas corrientes teóricas) no obedecen a una apropiación reflexiva de lo pensado con anterioridad, sino a su radical derogación.

El predominio del pensamiento positivista en el siglo XIX, cuya nota estuvo reflejada en los nombres de Alberdi, Sarmiento, Lastarria y Barreda, consignaba un esfuerzo de modernización social —vía transformaciones políticas, por ejemplo, en el ámbito de la educación pública— con miras a la experiencia de los países protagonistas de la modernidad; es concluido por el insigne *Ariel* de Rodó [1900]. El impulso antipositivista que en la historia de las ideas se conoce como la expresión literaria del espíritu americanista tampoco se queda atrás —al igual que los representantes del siglo XIX— de los vientos que soplan en Europa.¹⁴ La comunidad de los así llamados arielistas o rodoístas (Vaz Ferreira, Deustua, Sierra, Korn, etcétera) “se informan de la filosofía europea que supera el positivismo, principalmente la de Bergson, o se forman en ella, la importan, más o menos adaptada, de nuevo, y ellos mismos superan

12 José Gaos, *Filosofía de la filosofía*. México: FCE, 2008, 18.

13 Hermenéutico existencial frente (y en) una realidad que se tematiza como distinta a los centros modernas.

14 Cf. Arturo Ardao, *Rodó. Su americanismo*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1970.

pronto, acaban o empiezan ya por superar el positivismo”.¹⁵ De este modo, el deseo de la generación intelectual precedente pierde su vigencia a comienzos del XX.¹⁶ Desde la estética y el ensayo literario, la orientación positivista es superada por la defensa de la identidad cultural. El principal argumento en su contra postula como fundamento el haber caído en la utopía de crear un Estado sin Nación, refiriéndose a que los proyectos de desarrollo y diagnósticos sociales del positivismo se habían constituido sin las peculiaridades de la cultura latinoamericana.

Pero algo no muy distinto le sucederá a la figura de Rodó. Poco tiempo después, desde el marxismo, se sostiene una tesis similar frente a la reacción antipositivista. El argumento de un pensamiento alienado —en tanto constituido por esquemas de interpretación que no darían cuenta de la propia realidad y sus verdaderos problemas— vuelve a formularse como antítesis, pero ahora en contra del ideal arielista; vale decir, según Rodó, en contra del supuesto “vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia”.¹⁷ La asunción de la *latinidad* de nuestra América es despedida como una mistificación sobre el presunto “mito” de nuestro parentesco con la antigüedad clásica. Y de cierto orden de mitos, pues como sabemos, éste tiene un carácter esencial en la concepción marxista de Mariátegui. En esta nueva etapa del pensamiento latinoamericano, se concibe que hay mitos edificantes que proyectan la experiencia humana para llevar a cabo un acto común de emancipación; hay otros, en cambio, infecundos, pretéritos, como es el caso de la conciencia histórica que ofrece “el mito de Rodó”.

15 Gaos, *op. cit.*, 102.

16 Pocas citas son más ilustrativas de este deseo como la siguiente de Sarmiento: “Lleguemos a enderezar las vías tortuosas en que la civilización europea vino a extraviarse en las soledades de esta América. Reconozcamos el árbol por sus frutos: son malos, amargos a veces, escasos siempre. La América del Sur se queda atrás y perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna. No detengamos a los Estados Unidos en su marcha; es lo que en definitiva proponen algunos. Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos la América, como el mar es el Océano. Seamos Estados Unidos”. Domingo Faustino Sarmiento, *Conflicto y armonía de las razas en América (conclusiones)*, México, Cuadernos de Cultura Latinoamericana, 1978, 18.

17 Rodó, *op. cit.*, 669.

El modo en que acontecen las innovaciones teóricas en los contextos de modernidad periférica no sería el resultado, pues, de un comportamiento meramente imitativo. Importación hubo desde que hay filosofía en América, primero española y luego latina.¹⁸ Los jesuitas se hicieron de los principios de la ilustración para fundamentar la vocación apologética de la patria en las postrimerías del régimen colonial,¹⁹ asimismo, en el trascurso del siglo XIX, Barreda importa las nociones del positivismo para consolidar la Reforma mexicana.²⁰ Conquista, colonización, emancipación, independencia, formación de las naciones, institucionalización de las disciplinas, etc., refieren a un conjunto de circunstancias históricas que demandan pensamiento. Y para que éste pueda devenir en tradición, la importación de ideas y su confrontación reflexiva con la realidad deben converger en una sola fórmula.

El hacerse de una propia filosofía implica atreverse a pensar *sin más y*, con ello, decidirse a perder el tiempo.²¹ Que este esfuerzo

18 Cf. Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad*, México, UNAM, 1993.

19 Cf. Walter Hanisch, *Juan Ignacio Molina. Sabio de su tiempo*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1978.

20 Probablemente si hubiera que señalar la circunstancia de Barreda se mencionaría la lucha sociopolítica entre conservadores y liberales en la segunda mitad del siglo XIX. En esa coyuntura su lectura del sistema comteano establece no sólo una interpretación sociológica para sostener un criterio ideológico de desarrollo sobre la nación mexicana, sino también para hacer del positivismo el principal instrumento organizar la educación pública del país.

21 Al respecto afirma Gaos: "La filosofía griega o la francesa o la alemana no son tales porque los filósofos griegos, franceses o alemanes se hubiesen propuesto que tales fuesen, ni menos la filosofía europea porque se lo hubiesen propuesto los filósofos europeos, sino porque unos griegos, franceses, alemanes o europeos en general, hicieron filosofía. La filosofía resulta de la nacionalidad o la 'continentalidad', *sit venia verbo* de sus autores, quizá incluso a pesar de ellos, sin más que ser filosofía, pero auténtica. Si españoles, mexicanos o argentinos, hacen suficiente filosofía, sin más habrá filosofía española, mexicana, argentina, americana. La cuestión no está, pues, en hacer filosofía española o americana, sino en hacer españoles o americanos filosofía. De lo que hay que preocuparse no es, en fin, de lo español o lo americano, sino de lo filosófico de la filosofía española o americana". José Gaos, "Cuarto a espadas: ¿Filosofía «americana»?", *Isegoría*, vol. 19, 1998, 9.

haya derivado en una forma peculiar de filosofar —como veremos en el siguiente apartado—, no empeñada en resolver pretensiones de universalidad, ni tampoco confinada a la escritura de grandes tratados metafísicos, ni al despliegue del vocabulario técnico de la ontología; no quiere decir que se trate de una “mala imitación” o de un tipo de conocimiento de segunda.

Por lo demás, sostenemos que ningún sistema de pensamiento puede asir completamente la comprensión de la realidad y entregarse como dueño de la verdad definitiva. La filosofía consiste en reflexionar sobre las propias circunstancias a través de las cuales los hombres toman conciencia de sí y hacen del mundo algo suyo. Es difícil hablar de progreso en el saber sobre las cosas humanas, la fuerza para recrear las ideas en el diálogo con la propia realidad es lo que cuenta; aunque en nuestro caso cada comienzo esté matizado por esquemas generados en otros lugares. Lo de “latinoamericano” responde entonces a la toma de posición respecto de nosotros mismos y a la captura del sentido histórico. La toma de conciencia de sí fundamenta la crítica hacia lo dado, proyecta el auténtico filosofar y circunscribe su práctica histórica. Debido a la historicidad radical que esto significa, hay un realce en la constelación subjetiva, situacional, momentánea del filósofo. Sobre una impronta cargada de escepticismo y personalismo, lo apreciamos claramente en Gaos cuando afirma:

Me volví escéptico acerca de la verdad universal de ninguna filosofía, si bien más tarde arbitré el concepto de verdad personal de cada una de todas las filosofías, aunque no de cada una en su integridad, que puedo mantener aún. Y más tarde aún se me ocurrió explicarme tal subjetividad de los sistemas de lo existente en su totalidad —la de lo existente— por medio de un *aperçu* de teoría de los objetos abstractos, desde los universalmente intersubjetivos de suyo, y concretos, hasta los de suyo absolutamente subjetivos, que he insertado en algunas de mis publicaciones.²²

22 José Gaos, *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*, México, FCE, 2012, 38.

El recurso de la singularidad es de largo tránsito en la obra de Gaos. Cuenta con una notoria influencia del perspectivismo de Ortega y Gasset y le ayuda a fundamentar un método para el estudio del pensamiento en América Latina.²³ La filosofía de habla española es distinta de la europea y aporta al registro universal — valiéndose de las contribuciones gestadas en Europa— en la medida de su originalidad; en tanto conjunto de interpretaciones que responden a los desafíos de las circunstancias históricas. De ahí que Gaos ofrezca, por un lado, un método de análisis en términos de cómo nuestros clásicos han producido filosofía adaptando categorías foráneas *in situ*; por otro, una invitación a seguir haciéndola *sin más...* lo de latinoamericana vendrá por añadidura.

Atañe concebir dos grandes edades en esta tradición: una de formación y otra de consolidación. La primera, remite al periodo colonial; al pensamiento que comienza a ser *en* América (española), pero no *de* suyo todavía, ni propiamente latinoamericano por el sujeto. Ya en la segunda edad, que inicia con la independencia, se dan ambas condiciones: la de un pensamiento históricamente va-

23 La tradición de la Historia de las ideas se muestra muy tributaria de las enseñanzas de Ortega y Gasset. En efecto, el mismo Gaos se reconoció como su discípulo predilecto en el sentido de haber prolongado la filosofía del maestro español. Para Ortega, la apropiación histórica se considera fundamental, “radical”, para la labor filosófica. Bajo este aspecto, Gaos intentó combinar la orientación universalista con el contexto cultural mexicano, en el sentido de las necesidades y circunstancias del país que median la importación de filosofía. Siempre concluyó que la filosofía mexicana es original, y no una mera importación. En este punto sigue a Ortega en su perspectivismo y circunstancialismo. Para éste el tema de la filosofía no es en primer lugar el establecimiento de verdades universalmente validas, sino el encuentro entre el “yo y sus circunstancias”, es decir, el empeño de formular las interrogantes elementales de la vida humana adscrita en las circunstancias históricas concretas. Junto a Ortega y Gasset también fue importante la consideración de Heidegger por Gaos; el énfasis en la existencia individual cuyo despliegue se da en un contexto espaciotemporal y entonces: existencia individual a partir del reconocimiento de una cultura particular. Por eso se puede apreciar la relevancia que tuvo en su magisterio mexicano el intento de develar, precisamente, la identidad de lo mexicano. Con estos elementos, Gaos habría captado “una faceta muy profunda y rica en el alma de los pueblos de habla española”. Cf. José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. México, FCE, 1998, 148.

lioso, que elabora un sujeto semejante. Las dos edades encuentran en la concreción del objeto el hilo conductor. El perfil definitivo se alcanza en la medida en que madura el genio oratorio que aún tanto fondo, sujeto y objeto, como forma y belleza literaria. De esto se sigue una hipótesis de lectura para el estudio del pensamiento latinoamericano, identificando las estrechas relaciones entre diversos modos de conocimiento, para dar cuenta del predominio de un discurso más integrador que diferenciador; más utópico que racionalizador, en comparación a las formaciones discursivas de los centros.²⁴

No obstante, si el intento de ir más allá de la recepción representa un argumento para sostener el valor de lo pensado, al mismo tiempo, representa la otra parte del problema. Tal como lo señalamos más arriba, la originalidad (o la falta de ella) entre el discurso intelectual y el mundo circundante, constituye una permanente preocupación en los clásicos. Surge así el desafío de tener que adecuar lo importado. La filosofía, afirma Gaos, “todos la importan en una afanosa intención, más o menos consciente, de contribuir a la renovación intelectual, cultural, nacional, de la patria, a la creación de una filosofía original de la patria o siquiera hispanoamericana”.²⁵ De ello resulta la persistencia de la problemática alienación/autenticidad ya que, el intento de impulsar un pensamiento adecuado se resuelve de la mano de una nueva importación y, en consecuencia, la sospecha de que la tradición se encuentra fuera de sí misma —es decir, de que permanece inauténtica debido a su comportamiento condicionado por la aparición y recepción de las modas— sigue disponible para emprender un nuevo comienzo.²⁶

24 Lo utópico sería una de las características del pensamiento latinoamericano; una especie de invariante histórica que se va actualizando a lo largo de la tradición. Esquemáticamente podríamos decir que consiste en la operación crítica a la realidad presente que permite proyectar un futuro alternativo. Roig (2008) identifica la evolución de la función utópica de *utopías para otros*, relacionadas a la experiencia de la Conquista y el imaginario europeo como dejamos ver en la introducción, a *utopías para sí* que corresponden, al desarrollo del discurso intelectual latinoamericano.

25 Gaos, *op. cit.*, 105.

26 Elaborar una interpretación del auténtico pensar conforme a una idea presunta de originalidad no es el propósito de nuestro trabajo, al cabo,

La reiteración de esta problemática y el intento por resolverla concierne a lo que hemos consignado como el desafío de la autenticidad. El cual define la sospecha sobre la originalidad del filósofo.²⁷ Sin embargo, el afán por establecer un pensamiento auténtico, adecuado a la propia realidad, no remite únicamente a la captura del sentido histórico de lo latinoamericano. En la medida en que opera el afán por hacerse de novedades, la crítica de la alienación hacia las experiencias intelectuales, en el supuesto de su carácter de “imitación pasiva” —para usar la formulación de Rodó—, está justificada.

Cabe preguntarse cómo es posible sostener el argumento de la falta de autenticidad cuando su posibilidad presupone la existencia de un sentido u objeto que todavía no ha sido comprendido. ¿Cómo puede sostenerse que tal o cual experiencia intelectual carece de un criterio de autenticidad si, al mismo tiempo, se argumenta que la realidad no ha sido comprendida? Esta interrogante sobre la acción reformuladora de los clásicos puede parecer carente de sentido, pero lo señalado hasta aquí demuestra lo contrario. ¿Por qué al interior de la tradición ella misma aparece sometida a la crítica de alienación, si se argumenta que es el resultado de su contacto inmediato con la propia realidad, es decir, el producto de lenguajes trasplantados que habrían sido confrontados con el contexto latinoamericano?

implicaría auscultar patrones socioculturales que definirían dicha idea. El objetivo está puesto en su estatuto de recurso semántico que releva el problema de la adecuación de categorías en boga. Y de igual modo en las tensiones recurrentes entre tradición y modernidad (Cancino, 2003); en términos más precisos versa sobre la preocupación de rectificar el presente para re proyectar un horizonte de modernidad que pueda ser congruente con la propia matriz histórico-cultural.

- 27 En otra parte ya hemos explicado que esta disociación formulada aquí como la tensión entre teoría y realidad abarca múltiples dimensiones. Alcanza también a los proyectos de transformación política inspirados en teorías importadas, lo cual hemos precisado como la función de “cientificación” de la política (*Verwissenschaftlichung des Politischen*) para modernizar la sociedad. Cf. Juan Miguel Chávez y Francisco Mujica, “Sociología de la cooptación: la imposibilidad de ser élite en América Latina y la reforma educacional chilena como testimonio de la ideología de la modernidad inducida”, *Persona y Sociedad*, vol. XXIX, núm. 1, 2015, 63-84.

Para definir el asunto de esta carencia de realismo debe contarse, por parte de quien establece la crítica, con una idea de lo que está quedando afuera. El requisito que debe resolver, a modo de ejemplo, el marxismo de Mariátegui es ofrecer un vistazo esencial de la especificidad histórica para proponer un mito real, pues, ¿de qué otra manera es posible argumentar la crítica cuando al mismo tiempo se sostiene que producto de la alienación intelectual las cuestiones no han sido correctamente planteadas? Sostener este punto desde la teoría marxista significa ofrecer un vistazo de fondo sobre el fundamento socioeconómico de las formaciones históricas. Por eso, la propuesta de Mariátegui no puede ser sino igualmente disruptiva en relación con lo que el arielismo significó para el positivismo.

A lo largo de la historia del pensamiento latinoamericano se plantea una y otra vez el desafío de impulsar una filosofía auténtica, original. Su apremio responde a la necesidad de reconciliar las ideas con la realidad circundante, como si ésta no hubiera sido (todavía) comprendida. Para hacer hincapié en la paradoja: la crítica de alienación cabe afirmarla sólo en la medida en que la estructura de lo real no ha sido adecuadamente captada, pero cómo se puede sostener tal juicio si se está afirmando que no tenemos una teoría propia.

No podemos ocuparnos con la profundidad que requiere ofrecer una respuesta al porqué se habría dado así. Pero si atendemos hasta lo aquí planteado podemos afirmar que la persistencia de la problemática autenticidad/alienación no refiere únicamente a la sospecha del divorcio entre las ideas (importadas) y la realidad, sino a la crisis desatada por la persistencia de expectativas de conocimiento no satisfechas. De ahí resulta lo dificultoso, e incluso erróneo, de asumir una mirada de sistema para evaluar el desarrollo histórico del pensamiento latinoamericano; de lo contrario se impone la obvia conclusión de que su carácter asistemático, precientífico o preparadigmático representa una debilidad (y no una virtud).

Los requisitos para el uso de la tesis de la construcción de sistemas teóricos son demasiados y muchos de ellos son difíciles de satisfacer a plenitud. Habría que mencionar varios factores y combinaciones sociales que se dieron en los centros y que, a su vez,

originaron la ciencia moderna;²⁸ y otros procesos económicos, culturales y políticos como los procesos de industrialización y el desarrollo de paradigmas.²⁹ Además, hay razones suficientes para depone-
ner la argumentación de que la preferencia por el ensayo -más que por la escritura basada en el rigor conceptual- se explicaría porque es más congruente con una configuración moderna de incompleta diferenciación social. Recordemos: la mayoría de las obras clásicas de la tradición fueron concebidas al margen de las lógicas institucionales; o al revés, cabría preguntarse cuánto de lo producido bajo las lógicas académicas alcanza la belleza y la proyección de *Ariel* o la profundidad de la aprehensión sociológica de los *7 Ensayos*. En estas obras perdura un acto de atrevimiento y de captación del objeto que difícilmente la filosofía o la ciencia social orientada a satisfacer un canon de cientificidad puede asir. Por eso el reproche de la aparente debilidad teórica, del déficit de abstracción analítica y de trabajo empírico, atribuida al ensayismo, exige cautela a partir de lo que se está dando por sentado.

Lo puesto a prueba no es el grado de fidelidad que los autores guardan con el positivismo, con Bergson, o Marx, sino el carácter fundamental y valioso de la toma de posición, en cuanto que cada uno es requerido a contribuir en la creación de un pensamiento original. Resulta dogmático rechazar una forma de pensamiento como no filosófica, como no científica, porque simplemente no corresponde con lo que se establece de acuerdo con ciertos criterios avalados fácticamente por las lógicas institucionales, casi invariable de lo que habría de ser la filosofía o el saber objetivo en el ámbito de la ciencia social. Nosotros creemos que la cautela de Gaos ha de situarse en el hecho de que el pensamiento latinoamericano aparece condicionado por el uso de las modas teóricas que surgen en los centros y que activan la necesidad de recepción en los contextos de modernidad periférica.³⁰

28 Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, Barcelona, Anthropos, 1996

29 Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2018.

30 Véase, como ejemplo pertinente, la discusión entre historia y sistema que el mismo Gaos emprendió con la obra de su maestro (2013).

La imagen de lo plenamente logrado

El desarrollo del pensamiento no es equivalente a precisiones de carácter metodológico. Uno de los problemas que se plantea es cómo poder apropiarse de las experiencias pasadas más allá de la noción de sistemas de pensamiento y de considerarlas como experiencias ya concluidas que solo interesan como documentos para la historia de las ideas. A partir de lo expuesto hasta aquí, queda claro que una conciencia histórico-hermenéutica de la tradición no puede resolverse sobre la base de un supuesto canon de cientificidad. Del filosofar puede surgir una metafísica prodigiosa, una ontología sistemática de la vida humana (Heidegger); o el impulso creador del espíritu absoluto (Hegel); pero estos logros no representarían condiciones *sine qua non* para hacer auténtica filosofía.

Habría que rechazar, en primer lugar, la tesis según la cual algo así como la Filosofía es lo que corresponde al modelo metódico y sistemático propio de las obras de los grandes autores (Aristóteles, Descartes, Kant Hegel, etc.).³¹ En *Pensamiento de lengua española*

31 Según Hegel la filosofía comenzó en Grecia, fermenta en la Edad Media y se restaura en Ámsterdam (siglo XVII), para consolidarse en Europa-germánica (siglo XVIII y XIX) desde donde escribe: “la filosofía griega desde Tales, aproximadamente 600 años antes de Cristo (...) hasta los filósofos neoplatónicos, de los cuales Plotino vivió en el siglo III (d. de C.). Pero se puede decir que este periodo se extiende hasta el siglo V de nuestra Era, en que por una parte se extingue toda filosofía pagana, lo que se relaciona con la emigración de los pueblos y con la decadencia del imperio romano (...) pero, por otra parte, la filosofía neoplatónica se continua inmediatamente en la de los Padres de la Iglesia; varias filosofías dentro del cristianismo tienen por base sólo a la filosofía neoplatónica. Por tanto, es aproximadamente un espacio de tiempo de 1.000 años. El segundo periodo es la Edad Media, el periodo de fermentación y de preparación de la filosofía moderna. A este periodo pertenecen los escolásticos; se han mencionado también las filosofías árabe y judía, pero la filosofía fundamental es la de la Iglesia cristiana (...) El tercer periodo, el de la verdadera presentación de la filosofía moderna, comienza solamente en la época de la guerra de los Treinta Años, con F. Bacon (m.1626), Jacobo Böhme (m. 1624) o Descartes (m. 1650). *Cogito, ergo sum*, son las primeras palabras de un sistema; y justamente estas palabras expresan lo que diferencia a la filosofía moderna de todas las filosofías precedentes”. Esta interpretación se desprende de una concepción helenocéntrica –la filosofía comienza en la lógica griega-

Gaos plantea de este modo la cuestión: “Filosofía es lo propio de las llamadas obras maestras de la filosofía; es así como las obras del pensamiento hispanoamericano no se parecen a estas obras; luego el pensamiento hispanoamericano no es filosofía”.³² Decretar que en español no tendríamos un autor a la altura de los mencionados -como tampoco podríamos hablar de una filosofía latinoamericana como se dice de la griega alemana o francesa- supone una especie de índice de atributos que deben satisfacerse.³³ Se discrimina así el filosofar en sentido profesional de una literatura de tipo ensayístico que ha tenido una notable relevancia cultural, pero escasa relevancia en la dimensión propiamente epistémica del conocer.³⁴ En este caso, el decreto se apoya en lo evidente. Si se mira desde una forma institucionalizada del saber, lo aquí engendrado no tendría el derecho a llamarse filosofía.³⁵

que deriva a su vez en otra eurocéntrica. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Tecnos, Madrid, 2005, 188-189.

32 Gaos, 1945, *op. cit.*, 96.

33 El ejemplo más claro lo encontramos en su defensa del carácter filosófico de la obra de Ortega, a quien se le había reprochado la carencia de sistema como carencia de una auténtica producción filosófica; responde así a la polémica: “Se argumenta: filosofía *es a, b, c* -caracteres tomados [de] los autores de tipo *M*; es así que la obra de los autores de tipo *N* no tiene esos caracteres, sino los caracteres *x, y, z*; luego no es filosofía. Pero si no se argumenta así; la obra de los autores de tipo *N* no tiene los caracteres *a, b, c*, sino los caracteres *x, y, z*; es así que es filosofía; luego filosofía no es *a, b, c*, exclusivamente, sino también *x, y, z*; si no se argumenta así, debiera considerarse la historia de la filosofía terminada--¿dónde?”. José Gaos, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*, México, UNAM, 1957, 295.

34 También la institucionalización de la sociología tuvo que encarar este problema, si nos remitimos a las contribuciones de uno de sus padres fundadores en América Latina. Germani pudo fundamentar una posición científica de la disciplina en el marco la recepción del estructural-funcionalismo de Parsons. Lo que de acuerdo a un modo específico de encarar la cientificidad de la sociología lo llevó a tomar distancia del “ensayismo” (Germani, 2011).

35 Es lo que Gaos llamó el “imperialismo de las categorías” alude a la tendencia de aplicar categorías construidas en determinados contextos para aplicarlas en otros, por ejemplo: en cuanto que la única posibilidad de tener una filosofía propia es a través de desarrollar un pensamiento de acuerdo

Lo que se propone es entender la palabra pensamiento como pensamiento y filosofía juntos, de modo que la tradición ensayística pueda ser asumida bajo el carácter de lo segundo. Pues bien, lo filosófico no representa una cualidad privativa de las obras maestras, como si se tratase de replicar una forma de plantear las cosas como la *Metafísica* de Aristóteles, del *Discurso del método* de Descartes, de la *Crítica de la razón pura* de Kant, o de la *Lógica* de Hegel. Todo intento de desechar —ya sea por la imposición dogmática de criterios, en función de la moda de la época, o por la presunta objetividad de los métodos— lo que se ha constituido como la esencia del pensamiento de los países latinoamericanos está, en ese sentido, destinado a ser una determinación que solo puede cobrar validez

al canon de conocimiento de la filosofía europeo-occidental. En el libro *En torno a la filosofía mexicana* (1980) Gaos desarrolla esta idea apuntando al predominio de las categorías occidentales en la cultura latinoamericana. Con ello, al hecho de aplicar filosofemas que responden a experiencias históricas y anclajes geográficos ajenos a nuestro continente. Se trata de categorías autóctonas que son sacadas de su contexto para ser extendidas a otras realidades. Uno de los casos más recurrentes es la noción de historia universal, como lo correspondiente a la experiencia europea, versus historias particulares que corren paralelamente a ésta y que se describen a sí mismas a partir de categorías que no le pertenecen. Para Gaos, el imperialismo de las categorías ha sido ejercido por la historiografía europea y por los coloniales mentales de los europeos; un ejemplo de ello es la división de la historia de nuestra filosofía practicada de acuerdo con las principales importaciones de la escolástica, el humanismo, el utopismo renacentista, la introducción de la filosofía moderna en México, el positivismo en la segunda mitad del siglo XIX, etcétera, cf. “Imperialismo de las categorías” en *Diccionario de Filosofía Latinoamericana* (2000). Esta discusión remite al tópico de la originalidad/autenticidad de la filosofía latinoamericana y, sobre todo, a la pregunta por su carácter imitativo y el estatus epistemológico que tendría. Autores a favor de su existencia, como Hugo Biagini (1989), argumentan a partir del lugar geográfico de enunciación; la filosofía es latinoamericana por el hecho de brotar en América Latina. Por otro lado, una postura crítica en contra argumenta que la existencia de un saber filosófico no depende del anclaje geográfico. Tal posición asume que la filosofía corresponde a un saber universal; será filosofía siempre y cuando se integra “a las arcas del conocimiento universal”, poco importa si viene de América Latina, Francia, Alemania o Inglaterra. Véase una reflexión sobre estas cuestiones en José Santos, “¿Qué se dice cuando se dice “filosofía latinoamericana”?”, *Revista de filosofía*, 68, 2012, 65-78.

por conductos ajenos al acto conocer. La razón de esta cautela la volvemos a hallar en *Confesiones profesionales*: “Pronto se fijó en mí -dice Gaos- la idea de que la historia de la filosofía era la única base justa de toda posible teoría de la filosofía o filosofía de la filosofía”.³⁶

Asumir la historicidad de la filosofía implica replantear el significado de la palabra.³⁷ De modo que la redefinición resultante permita valorar manifestaciones diversas en que esta se desenvuelve y da paso a nuevas formas de acuerdo con las condiciones históricas en que las mismas ideas son generadas. Como tal, las ideas filosóficas no solo refieren a un conjunto de criterios orientados a captar el orden de lo trascendente. Si así fuera, habría que decir que los grandes autores arriba citados tuvieron como fin último crear un saber de carácter universal con la propiedad de enraizarse en un contexto histórico, como si se tratara de llevar a cabo un propósito deliberado. Al contrario, se trabaja con la tesis de que no existe un único modo deseado de hacer *auténtica-filosofía* que no sea en sí misma el fruto espontáneo de ponerse a pensar.³⁸ En esta función general radica la unidad de lo plural, susceptible de adoptar distintos matices en virtud de las circunstancias históricas particulares.

Esta conjetura parte de la premisa orteguiana de que el pensar reside, pues, en la toma de conciencia de los espectáculos de las circunstancias y en su salvación.³⁹ Tematiza la idea del filosofar como

36 Gaos, *op. cit.*, 2008, 19.

37 Esta posición está ligada a la crítica historicista al racionalismo y la respuesta de la hermenéutica como fundamento filosófico de las *Geisteswissenschaften* (Ciencias del Espíritu, a diferencia de las *Naturwissenschaften* o Ciencias Naturales). Cf. Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica*, Madrid, Akal, 2000.

38 He aquí, por cierto, uno de los motivos de que la filosofía a partir del siglo XIX ya no parece estar en condiciones de cumplir el rol atribuido a los sistemas clásicos de la modernidad, es decir, intentar subsumir todo el saber en un orden de premisas.

39 Reflexionando desde la obra de su maestro Ortega y Gasset, dice Gaos: “la idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso ‘sentido’ sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia. No hay, pues, ‘ideas eternas’. Toda idea está adscrita irremediamente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejercita su función”. José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980, p. 20.

saber esencial de la vida humana, cuya condición primaria descansa en el contacto con las situaciones más inmediatas. Lo que vuelve a poner la interrogante sobre el porqué la preocupación por la identidad cultural (de lo latinoamericano) constituye un leitmotiv en nuestros clásicos.⁴⁰ Ya hemos esbozado una hipótesis al respecto: las concepciones teóricas fundamentales son generadas en los centros. Y la respuesta del ensayismo ha sido no quedarse en el acto de la pura imitación respecto de aquellas, como tampoco rechazar el uso de ideas importadas —las cuales ocurrían y siguen ocurriendo cada cierto tiempo—, sino que a interpretarlas *in situ*. En la medida en que el pensar con lenguajes prestados plantea la confrontación con los problemas de las circunstancias nacionales, remite a la condición de autenticidad; supera, por consiguiente, la pura imitación. El método de la historia de las ideas apunta entonces a estudiar las experiencias intelectuales en virtud del contexto en que se insertan y son recreadas las ideas filosóficas. La tarea consiste en auscultar qué características de fondo y modos de expresión revela la tradición de lo importado y por qué se habría dado de una forma literaria y no-sistemática en comparación al canon.

En la ponencia sobre *pensamiento hispanoamericano* la corriente positivista queda denotada bajo el rótulo de “positivismo sui generis”. Y esto aún más cuando —a diferencia de la versión europea— se trata de la promoción de una corriente intelectual que saluda el testimonio de la modernidad, sin tematizar la preocupación por sus contradicciones y ambivalencias. La interpretación del positivismo en la circunstancia mexicana instituye un tono práctico y reformador para legitimar intereses políticos. Para decirlo en la formulación de Zea (2014): consiste en una expresión ideológica para justificar el ascenso de la minoría que encarna su ideal político.

El cuadro de la tradición se dibuja como una cuestión inseparable de las circunstancias históricas y de la profundización de la razón inmanente. ¿En qué consisten los principales rasgos de esta forma de filosofar? Para responder esta pregunta retomemos el principio:

40 Véase un esfuerzo reciente en Enrique Dussel, *Filosofía de la cultura y trans-modernidad*, México, UACM, 2015, 17-69.

El “pensamiento” es aquel pensamiento que no tiene por fondo los objetos sistemáticos y trascendentes de la filosofía, son objetos inmanentes, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas, éstas, no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas de circunstancias, es decir, de las de lugar y tiempo más inmediatas, y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente; pero que usa como formas los métodos y el estilo de la filosofía o de la ciencia; o que no tiene aquellos objetos, sino los indicados, ni usa estos métodos y estilo, pero que idea y se expresa en formas, orales y escritas, literarias —géneros y estilo—, no usadas, al menos en la misma medida, por aquel primer pensamiento⁴¹.

Hay, en primer lugar, una referencia al objeto que señala la toma de distancia del canon definido desde las “obras maestras”. Pareciera que para Gaos solo la filosofía puede realizar una toma de posición fundamentada a tal punto que se alcanza a sí misma como su objeto de reflexión. La ambición de dominación intelectual característica de la metafísica en último término significa: necesidad de saber total. Impulso que habría de encontrarse realizado en los creadores de los grandes sistemas, quienes, en dado caso, son designados por nuestro autor como testimonios de la soberbia humana. Sin embargo, el valor de aquel saber empeñado en esclarecer los principios universales que dominan lo existente y que aspiran a gobernar el arte del buen vivir está inscrito en el acontecer de la cultura. Después de todo, pregunta Gaos, “¿qué es, pues, esta filosofía, en la que no sabe uno a qué atenerse -al pasar de un día a otro?”⁴² A su vez, la actitud de soberbia que viene a derogar el pasado para montar, en su lugar, una nueva y ambiciosa verdad, motiva la distancia de Gaos respecto de las ideas universalmente válidas. En cierta medida el valor de los productos filosóficos hay que buscarlo en su expresividad histórica, cuánto dicen como “expresión de sus autores y por intermedio de éstos de las circunstancias de ellos”.⁴³

41 Gaos, *Filosofía de la filosofía*, México, FCE, 2008, 94-95

42 Gaos, *op. cit.*, 2008, 19.

43 Gaos, *op. cit.*, 2012, 40.

No obstante, más allá de que la condición de autenticidad está adscrita a un lugar y tiempo en particular, en las formaciones discursivas de los centros sucede, por fondo, la metafísica; allí se han creado, además, los grandes sistemas de la ontología. De manera distinta acontece en América Latina la reflexión filosófica. Parfraseando a Bello, aquí el filosofar se halla en el contacto con la naturaleza viviente del cuadro de la historia y en la búsqueda de las formas estético-literarias. Lo cual, según Gaos, no deja de verse como una tendencia favorable que estaría adoptando la reflexión filosófica contemporánea.⁴⁴

En cuanto a los medios de expresión, si bien el ensayo representa el medio predilecto, no se excluyen otros como la proclama, la poesía y el artículo periodístico. Piénsese, otra vez, en la trascendencia de figuras autodidactas como Rodó y Mariátegui; ninguno concluyó los estudios superiores, es más, Mariátegui ni siquiera completó la escuela; ninguno de los dos redacta su obra en los espacios académicos; ambos ejercieron de columnistas en diversos medios letrados con el objetivo de intervenir en la coyuntura sociopolítica y de contribuir a la densificación de las ideas; ambos resultan actores relevantes en la formación de la opinión pública y hombres de acción política. Rodó ejerció como diputado en Montevideo del Partido Colorado y Mariátegui jugó sus cartas como fundador del Partido Socialista Peruano.

En tercer lugar: se trata de una tradición intelectual integradora que no está sujeta a los criterios y procedimientos científicos del conocimiento disciplinario.⁴⁵ La obra de estos autores puede con-

44 Aquí cobra relevancia la posición historicista del autor (que abreva tanto de su maestro Ortega como de Dilthey) y una cierta posición respecto del curso histórico de Occidente después de las grandes guerras. La tesis sería que la propia filosofía está adoptando una connotación más ensayística que sistemática, lo cual obviamente permite una revalorización de la tradición latinoamericana.

45 Pensadores en tanto cultivadores de las disciplinas, no estrictamente creadores, sino de intelectuales que cultivan un conocimiento en profundidad y extensión relacionado con un saber determinado: 1) los cultivadores de la filosofía; 2) los cultivadores de las partes más teóricas de las ciencias humanas no específicamente históricas (derecho, economía, sociología...); 3) los historiadores cuyas obras resultan reveladoras para el estudio de la historia o la cultura; 4) los cultivadores de las ciencias

siderarse como parte de diversos campos del conocimiento. Si bien el trabajo edificante de Gaos signa sus contribuciones en el cuadro de la filosofía latinoamericana, podemos hallar una variedad importante de obras cuya reapropiación discurre por otros campos disciplinarios.⁴⁶

En la medida en que la recreación de ideas implica el desafío de enraizar lo importado, la tradición ensayística dice relación con la dimensión reformuladora de los problemas fundamentales que implica trabajo teórico en (y para) América Latina. Esto significa que más allá de las diferencias de estilos, y de los influjos intelectuales, el desafío de adecuar las categorías a la realidad de las propias circunstancias sigue siendo la condición de punto de partida y de ruptura con el pasado. Vale decir que las orientaciones filosóficas -o bien sociológicas, literarias- se validan a través de la condición para sí de superar la pura recepción. De semejante diagnóstico se desprende la disposición de hacerse de un pensamiento propio, auténtico, original, cuyas notas principales están dadas por sus motivos políticos y pedagógicos; y en cuanto a sus tonos de expresión, por el carácter estético y utópico.

Lo *político* implica un elemento decisivo cuya finalidad es asir la realidad circundante para señalar el camino de su transformación. El discurso intelectual fija una posición ante el mundo que compromete la praxis política. El hecho es que gran parte de los clásicos latinoamericanos no escinden el trabajo intelectual de su aplicación en los asuntos prácticos. Su labor tiene como fin comprender los dilemas de la sociedad latinoamericana para insertarse críticamente

exactas y naturales a quienes éstas inspiran ideas acerca de la aplicación o intervención de estas ciencias en el marco de la esfera pública (educación, instrucción, cultura) de sus países; 5) los cultivadores de la crítica literaria y de arte y de la literatura de ideas -cuento, novela, poema, drama filosófico y ensayo ideológico, o simplemente ensayo. Para más detalle véase José Gaos, 1980, *op. cit.*, 17-43.

46 Así, por ejemplo, del canon literario, cf. Juan Carlos Rodríguez y Álvaro Salvador, *Introducción al estudio de la literatura hispanoamericana. Las literaturas criollas de la independencia a la revolución*, Madrid, Akal, 1987; o de la historia intelectual a secas, cf. Carlos Altamirano, *Historia de los intelectuales en América Latina I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, Buenos Aires, Katz, 2008.

en la vida cívica y actuar de acuerdo con la verdad comprendida. Al repasar la generación de 1837 (Sarmiento, Alberdi, Echeverría), Gaos se refiere a “fundadores de la patria” y se detiene en el carácter instructivo de una obra como *Bases* en la construcción de la nación argentina. El empleo de este título puede remontarse al siglo XVIII con la faena independentista de los jesuitas expulsos; algunos de ellos precursores de la independencia, padres de la formación nacional. De lo que se trata no es solo de poder determinar el diagnóstico crítico de la situación presente, sino hacerlo para dirigir los destinos de la sociedad, es decir, asumir la configuración del proceso histórico. Es ahí donde se insertan los intelectuales como vanguardias de la transformación política.

La fe en la virtud *pedagógica* refiere a la tarea de interlocución de los intelectuales. Se trata de la formación del sujeto histórico con el que se pretende co-actuar conforme al horizonte proyectado. Bello deposita la guía del porvenir nacional apelando a la meritocracia republicana de “gente educada”. De ahí que defiende la gestación de una base social dirigente cuya primacía no respondería a prescripciones de clase u otras ventajas adquiridas. Al contrario, por medio de la educación pública la posibilidad de una verdadera élite capaz de orientar el destino de la nación adquiere un carácter dinámico y prospectivo. Del mismo modo que Bello resalta el rol de la juventud como el sujeto interpelado para guiar la realización republicana, Rodó viste de “galas nupciales” a la juventud americana para vincularla al ensayo creador que se proyecta en *Ariel*. La promesa del destino posible para la sociedad latinoamericana debe ser conducida una vez educado el instinto renovador de la juventud.

La predominancia *estética* remite a la preferencia por una estructura de exposición dialogante y de alta belleza literaria. Sarmiento, Martí y Rodó, entre otros, representan “los más grandes prosistas de la lengua española”.⁴⁷ En ellos se da una preferencia por formular las ideas en clave literaria; en apelar a imágenes que sugieren el entendimiento de asuntos que difícilmente pueden comunicarse a través de descripciones científicas, por muy exhaustivas que sean. En el caso de los modos de expresión, lo estético también remite a la predilección por ciertos géneros: el artículo de revista y

47 Gaos, 2008, *op. cit.*, p. 106.

de periódico. El soporte material del insigne *Facundo* de Sarmiento fue publicado en formato de folletín semanal. *Nuestra América* de Martí aparece como ensayo en un periódico norteamericano. En otros aspectos, debe tomarse en cuenta el tratamiento por parte de los pensadores de temas e ideas estéticas y, sobre todo, el universo de su imaginación esclarecido de manera íntegra en lo que toca al *Ariel*.

La *utopía* dicese en cuanto a que el auténtico pensar lleva consigo un sentido emancipador en el derecho de ir más allá del orden de cosas existente. Se funda en el desencuentro con la realidad inmediata y en la tarea de realizar las potencialidades inherentes que de la captura de lo esencial son vislumbradas pero que se encuentran postergadas. Por tanto, presupone una práctica de trascendencia histórica que responde al divorcio percibido entre la situación concreta del presente y el cumplimiento de lo posible. La orientación utópica ocurre, más que nada, como una atribución de su carácter hacia la misma sociedad, y como siempre en comparación con la experiencia dominante de la modernidad. En la apropiación histórica de Bilbao se sostiene la idea de que el nuestro llegaría a proyectarse como el continente de la realización democrática mientras Francia, otrora referente de la libertad republicana y de los derechos del hombre, se hunde en el abismo del absolutismo.⁴⁸ Rodó, por otra parte, plantea la tesis de que lo latinoamericano constituye el reservorio de la cultura humanista desmoronada en el curso del progreso material y en la masificación de la democracia. El utilitarismo de la experiencia norteamericana confina la existencia humana a los límites de los hechos, al imperio de lo dado. Por eso la interlocución arielista, al mismo tiempo que señala la crisis del presente, propone una guía a la que el devenir ha de vincularse.

48 Véase, en este libro, el capítulo de este libro “Francisco Bilbao y la cuestión colonial” (Martínez Peria).

Para una sociología del conocimiento sobre el pensamiento latinoamericano

La contribución de Gaos permite ilustrar que el desafío de la autenticidad dice relación con una problemática esencial en la historia del pensamiento latinoamericano. De Alberdi, pasando por Rodó, Mariátegui, etc., hasta los estudios poscoloniales y las Epistemologías del Sur, la pretensión de establecer un pensamiento original y el uso de categorías pronunciadas en otros contextos parece seguir sin solución. Para tomar conciencia de cuan larga data es este desafío de configurar un pensamiento propio, podemos remontarnos hasta las postrimerías del periodo colonial en la medida que comienza a gestarse la formación de una conciencia historia desde (y para) la emancipación continental.⁴⁹ Pero ¿por qué? Y sobre todo: ¿cómo entregar una explicación referida a una preocupación que recorre dos siglos de historia? El intento de ofrecer una respuesta nos lleva construir una mirada sociológica que pueda ir más allá de tratamiento historiográfico y biográfico de los intelectuales. La hipótesis de un denominador común exige una explicación que ha de aventurarnos hacia la construcción de un dispositivo teórico que refiera al carácter que ha adoptado la evolución social de América Latina como modernidad periférica.

En la historia del pensamiento latinoamericano aparece como un elemento clave la sospecha de que los medios usados para confrontar la realidad circundante, más que descubrirla, la encubren. Se trata de una preocupación esencial, ya que tematiza la prisión semántica a través de la cual se pretende aprehender el objeto. Una cuestión que no solo está dirigida al hecho de que la propia realidad “no aparece” a través de lo que *deviene-saber*, puesto que ha sido distorsionada por el uso de categorías y problemáticas generadas en otros contextos sociohistóricos, sino que también va dirigida a los proyectos de transformación política.

49 Véase, por ejemplo, la crónica de Alonso de Ovalle, *Historica relacion del Reyno de Chile y de las misiones y ministerios que exercita en el la Compañía de Jesus*, Roma, Por Francisco Cavallo, 1646.

Del siglo XIX en adelante, la crítica de un pensamiento no auténtico, alienado, está presente. No obstante, la conjetura gaussiana de que nuestro pensamiento se ha destacado por su capacidad de captura del sentido histórico de lo latinoamericano, es la misma tradición la que vuelve a aparecer como fuera de sí misma; como condicionada por aquellos eclipses que el filósofo atribuía al afán de novedades. Asimismo, planteamos la pregunta de cómo es posible argumentar la crítica de que ciertas experiencias intelectuales no estarían en consonancia con la propia realidad si al mismo tiempo se dice que esta no ha sido todavía comprendida, ¿cómo es que se puede saber entonces que se trata de una teoría no adecuada? La respuesta la tenemos en el mismo proceso de sucesión de las corrientes intelectuales y en la vigencia del reproche dirigido al estado de alienación de las experiencias intelectuales. Este es un aspecto delicado y no debe confundirse con el problema de tener una forma de filosofar distinta al canon. Tampoco debe confundirse con el desafío de tener que asir adecuadamente el objeto vía concepto. Sino que este último, como el intento más genuino del empeño filosófico, aparece mediado por la evidencia de que las teorías u esquemas de interpretación provienen de otros contextos.

La primera sospecha remite a la condición de modernidad periférica que se implica en la historia del pensamiento a través de una dinámica constante de superación temporal. Nos referimos al hecho que, por la constelación de atraso, la presión que se ejerce sobre la sociedad no proviene solo desde aspectos estructurales —por ejemplo, de la necesidad de progreso comercial que tanto preocupaba a los jesuitas del siglo XVIII— sino que sobre el pensamiento mismo. Cuando una experiencia intelectual comienza a desplegar en América Latina, habiendo superado la copia, en los centros ya se ha iniciado la próxima lectura; así, la asimetría que impone el centro condiciona la percepción de un desfase permanente en la periferia. Esta presión hermenéutica se transforma en un mecanismo de inducción de la realidad en el terreno del pensamiento. Por eso termina apareciendo como alienado de su propia realidad. Esto se hace notar una y otra vez, ya que el desfase temporal a la vez genera nuevas problemáticas sociales que cargan sobre el saber vigente su obsolescencia, lo cual vuelve a activar la crítica de que se debe a la mediación de categorías foráneas.

Lo interesante es que a la crítica anterior y, por tanto, en un nuevo intento de fundar una filosofía auténtica, le acontece lo mismo; la carencia de autenticidad medida por categorías y problemáticas importadas pretende resolverse con una nueva importación (no una copia o imitación). Nuestra primera sospecha ubica en la dimensión temporal la vigencia de la problemática alienación/autenticidad y no simplemente en volver a formular la crítica de la recepción. Pero hay otros asuntos que deben ser considerados, por ejemplo: la primicia de lo político que asume la construcción de los países latinoamericanos. La consecuencia directa es que se le otorga un estatuto al trabajo teórico vinculado a la transformación política de la sociedad. De ahí que en los procesos de recepción queda en evidencia el interés por encontrar las bases o instrumentos prácticos para modelar el destino de nuestros pueblos. En otras palabras: debido al primado de la política la crítica a la recepción emerge con mayor fuerza. Por otra parte, es obvio que los programas de transformación política nunca logran materializarse en plenitud. Lo fundamental es que la articulación entre teoría y praxis condiciona el carácter de la forma de pensar siendo su efecto más preciso el apartar los esfuerzos cognitivos sobre los fundamentos epistémicos del trabajo teórico.⁵⁰

En el caso de Gaos y del pensamiento filosófico el problema adquiere más aristas. Su contribución a la comprensión de nuestra tradición intelectual destaca la relevancia que ha tenido la cuestión de la autenticidad y no entrega una explicación sociológica al respecto del porqué se da así. Sin embargo, el maestro transterrado

50 Ese mecanismo se repite hasta el día de hoy. Por supuesto con notorias diferencias (hoy la copia es sin medida, despreocupada de la siempre necesaria matización). Tenemos una sociedad más diferenciada y por ende con mayor institucionalización de las disciplinas. Pero podría ser que hoy derechamente en el plano de las ciencias sociales el problema no se plantea con radicalidad usando casi como excusa que la ciencia es mundial por conformación de una sociedad mundial. Ese argumento no es idéntico al nuestro, reconocemos la constitución de una sociedad mundial que aumenta la concatenación de las operaciones sociales más allá de lo local inmediato. Decimos eso porque tal vez el problema las ciencias sociales de hoy en día hayan devenido meras tecnologías sociales. Entonces se presenta todavía una menor preocupación por la dimensión epistémica.

devela con suma prolijidad el problema de fondo y ofrece una solución: para tener filosofía simplemente hay que estar dispuesto a filosofar. Su tesis pareciera indicar que más allá de los entramados y las bases institucionales que supone la actividad, poder filosofar sería el ejercicio más genuino. Concluye Gaos: “Americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia americana, arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia, hagan sobre América”.⁵¹ Pero ¿por qué buscar los dominios conceptuales en la filosofía europea, habiendo establecido como objeto la circunstancia latinoamericana? ¿Qué sentido tiene entonces dar cuenta de una realidad distinta a través de modelos ajenos? ¿Qué puede significar contribuir a la filosofía universal? Y sobre todo: ¿radicaría en ello el estado de madurez del empeño filosófico? Son algunas de las preguntas que Gaos aborda de manera directa y quedan instaladas para ser tomadas en cuenta por otras disciplinas de las humanidades y de la ciencia social.

Otro aspecto deducible es que la imitación, por muy decidida que sea, nunca alcanza lo imitado; en su trayecto termina creando algo distinto. Piénsese en el agregado de “sui generis” que acompaña la recepción de pensamiento como fue el caso del positivismo. Podríamos decir que se trata de un positivismo que se encuentra muy próximo a la realidad. De hecho, gran parte de sus contenidos son compartidos por un universo social directo, aunque por cierto ilustrado y muy minoritario. Por tanto, su capacidad de abstracción teórica podría aparecer francamente disminuida, en términos de que se trataría de una forma de pensamiento altamente politizado y siempre en la disposición de generar legitimación para proyectos de transformación política.⁵²

Gaos, así como muchos latinoamericanos de su época, reflexiona al interior de un clima intelectual dominado por la idea de la decadencia y la crisis del humanismo. En efecto, el breve ensayo

51 José Gaos, *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo, 1945, 205.

52 Habría que pensar también en el rol que juega la institucionalización (universitaria) de las disciplinas. Esta misma puede constituir un obstáculo para el pensar si atentemos, por ejemplo, a la realidad universitaria del Chile actual que parece haberse transformado en un auténtico bloqueo al pensamiento.

La decadencia inicia así: “Los pensadores no piensan sobre temas arbitrarios. Piensan sobre aquellos temas con que se encuentran en el medio cultural en que nacen y se forman. Piensan en los temas que les impone este medio”.⁵³ Queda dicho, en ese sentido, que difícilmente puede generarse una conciencia filosófica en América Latina sin la apropiación histórico-hermenéutica de la propia tradición como punto de partida. Y habría que agregar: de la historia de su filosofía en particular. Tanto en España como en América Latina el objeto se tematiza a partir de una conciencia de atraso en función de una percepción de desfase con la modernidad. No es casual entonces que la preocupación por la identidad cultural latinoamericana devenga central. Si repasamos el recorrido histórico del pensamiento latinoamericano bajo la clave de lectura que ofrecemos, podríamos llegar a la conclusión que se trataría de una “lucha por el reconocimiento” de la propia cultura. Sin embargo, el desafío de ser auténtico termina siempre oscilando en la tensión entre las dimensiones particulares o contextuales y la reafirmación del carácter universal de lo que significa pensar. Al final con unos tonos más finos que otros se vuelve a concluir que, no obstante, todos los avances, el problema sigue sin resolverse en términos de haber arribado a un pensamiento auténtico.

Hemos tratado de sostener una acuciosa distancia con la preocupación tan esencial del maestro Gaos. No hemos profundizado en lo que podría significar “un pensar/un filosofar auténticamente latinoamericano o un filosofar desde América Latina y para América Latina”; preocupación que siempre ha trascendido las fronteras de las disciplinas. La razón de fondo –por lo menos para este artículo– es que habríamos tenido que prefigurar desde un comienzo los supuestos de una sociología del conocimiento que vaya no sólo más allá de la intencionalidad de los pensadores latinoamericanos, sino que, sobre todo, supere el mero registro de los procesos históricos de recepción y de la circulación de las ideas desde los círculos europeos hacia nuestro continente. No obstante, si hemos concluido en precisar un problema fundamental y la clara conciencia que de él se ha tenido en todo

53 José Gaos, “La decadencia”, en *Obras completas IX*, México, UNAM, 1992, 447.

el transcurso del pensamiento latinoamericano... nada más. Para finalizar –y sólo para dejar insinuada una sugerencia que constituye el verdadero punto de partida de nuestro programa de investigación– queremos indicar lo siguiente: de lo que realmente se trata es de la pretensión de universalidad del conocimiento más allá de las obvias diferencias de contextos. En ese sentido, sospechamos que la forma de procesar la problemática en cuestión –la cual se ha planteado como un incesante desafío desde la constitución de América Latina como una unidad sociocultural autónoma–, es para nosotros una problemática, un problema, incluso más, un muy auténtico obstáculo epistemológico (en el sentido de Bachelard y Luhmann).

Bibliografía

ABELLÁN, JOSÉ LUIS, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. México, FCE, 1998.

ALBERDI, JUAN BAUTISTA, *Ideas para presidir un curso de filosofía contemporánea*. Barcelona, Red ediciones, 2019.

ALTAMIRANO, CARLOS, *Historia de los intelectuales en América Latina I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, Buenos Aires, Katz, 2008.

ARDAO, ARTURO, *América Latina y la latinidad*, México, UNAM, 1993.

ARDAO, ARTURO, *Rodó. Su americanismo*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1970.

BEORLEGUI, CARLOS, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2010.

BIAGINI, HUGO, “La expresión “Filosofía latinoamericana”, *Filosofía Americana e Identidad*, EUDEBA, 1989, pp. 15-18.

CANCINO, HUGO, “Modernidad y tradición en el pensamiento latinoamericano en los siglos XIX y XX”, *Universidad y Discurso*, N° 3, 2003.

CHÁVEZ, J. M., Y MUJICA, F., “Sociología de la cooptación: la imposibilidad de ser élite en América Latina y la reforma educacional chilena como testimonio de la ideología de la modernidad inducida”, *Persona y Sociedad*, Vol. XXIX, núm. 1, 2015.

DILTHEY, WILHELM, *Dos escritos sobre hermenéutica*, Madrid, Akal, 2000.

DUSSEL, ENRIQUE, *Filosofía de la cultura y trans-modernidad*, México, UACM, 2015.

GAOS, JOSÉ, “Cuarto a espadas: ¿Filosofía «americana»?”, *Isegoría*, vol. 19, 1998.

GAOS, JOSÉ, “La decadencia”, en *Obras completas IX*, México, UNAM, 1992.

GAOS, JOSÉ, *Confesiones profesionales*, México, FCE, 2013.

GAOS, JOSÉ, *El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, en *Obras completas*, V. UNAM, 1993.

GAOS, JOSÉ, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980.

GAOS, JOSÉ, *Filosofía de la filosofía*, México, FCE, 2008.

GAOS, JOSÉ, *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*, México, FCE, 2012.

GAOS, JOSÉ, *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo, 1945.

GAOS, JOSÉ, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*, México, UNAM, 1957.

GERMANI, GINO, *La sociedad en cuestión. Antología comentada*, Buenos Aires, CLACSO, 2011.

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Tecnos, Madrid, 2005.

KUHN, THOMAS, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2018.

LUHMANN, NIKLAS, *La ciencia de la sociedad*, Barcelona, An-thropos, 1996.

OVALLE, ALONSO DE, *Historica relacion del Reyno de Chile y de las misiones y ministerios que exercita en el la Compañía de Jesus*, Roma, Por Francisco Cavallo, 1646.

RODÓ, J. E., *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1967.

RODRÍGUEZ, J. C., Y SALVADOR, A., *Introducción al estudio de la literatura hispanoamericana. Las literaturas criollas de la independencia a la revolución*. Madrid, Akal, 1987.

ROIG, A. A., *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires, El Andariego, 2008.

SANTOS, JOSÉ, “¿Qué se dice cuando se dice “filosofía latinoame-

ricana””, *Revista de filosofía*, 68, pp. 65-78, 2012.

SARMIENTO, D. F., *Conflicto y armonía de las razas en América (conclusiones)*, México, Cuadernos de Cultura Latinoamericana, 1978.

VALERO, AURELIA, *Filosofía y vocación: Seminario de filosofía moderna de José Gaos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

VALERO, AURELIA, *José Gaos en México. Una biografía intelectual, 1938-1969*, México, El Colegio de México, 2015.

WALTER HANISCH, *Juan Ignacio Molina. Sabio de su tiempo*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1978.

ZEA, LEOPOLDO (comp.), *El pensamiento positivista latinoamericano*, Madrid, Biblioteca Ayacucho

Giro dependentista. El desafío teórico de Ruy Mauro Marini

Juan Cristóbal Cárdenas Castro

Introducción

En los albores de su trayectoria intelectual, durante su primer exilio en México, Ruy Mauro Marini reseñó un libro titulado *Dialéctica del desarrollo* (1964), que había sido escrito poco antes por el economista brasileño Celso Furtado, reconocido como uno de los principales artífices de las teorías y políticas del desarrollo propuestas para la región desde la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), usualmente conocidas con el apelativo de “desarrollistas”. En su breve comentario, Marini destacaba la sólida formación económica y política de Furtado y apreciaba que, en cuanto analista, era “capaz de manejar el *método dialéctico* con mucha más desenvoltura que la mayoría de los *intelectuales* latinoamericanos que se autodenominan *marxistas*”.¹ No obstante, le criticaba algunas de sus rarezas, tales como señalar que la dialéctica reposaba en la intuición o no ser capaz de aclarar la naturaleza real de los problemas económicos y sociales que se encontraban en la raíz de la crisis política brasileña que desembocó en el golpe militar.

Es evidente que desde muy temprano Marini se fascinó por el llamado método dialéctico, y que bastante interés le produjo la obra

1 Ruy Mauro Marini, “Celso Furtado. Dialéctica del desarrollo. Fondo de Cultura Económica, México, 1965, 160”, *Foro Internacional* 6:1, Ciudad de México, julio-septiembre, 1965a, 213. Énfasis propio. Todas las cursivas en los textos citados son de nuestra autoría. Ocasionalmente pueden coincidir con el original.

de Furtado. Incluso, poco después, escribiría un artículo titulado “La dialéctica del desarrollo capitalista en Brasil” (1966) y, años más tarde, durante su segundo exilio en Chile, difundiría su más conocido ensayo, en el que se propuso dar cuenta de la “Dialéctica de la dependencia” (1972) latinoamericana.

Pero antes que a Furtado es, sin duda, a Marx a quien debemos remitirnos para explicar la fascinación de Marini por el método dialéctico, del que echará mano para emprender su análisis del (sub)desarrollo capitalista en la región.

Como es sabido, desde muy temprano, Marx observó que “la sociedad burguesa no es en sí más que una *forma antagónica de desarrollo*”,² por lo que se propuso “sacar a la luz la *ley económica* que rige el movimiento de la sociedad moderna”.³ Hacia el final del primer tomo de *El Capital*, esa ley fue sintetizada del siguiente modo: *La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto*, esto es, donde se halla la clase que produce su propio producto como capital.⁴

Esta conclusión estaba lejos de ser una idea original, pues – como advierte el filósofo alemán – la economía política clásica tenía una comprensión cabal de la misma.

Ahora bien, si Marx se propuso develar las leyes generales del desarrollo capitalista, Marini se abocó, más específicamente, “al estudio de las *leyes de desarrollo del capitalismo dependiente*” latinoamericano.⁵ Y para encarar ese desafío utilizó como marco de referencia el análisis que Marx había efectuado del capital; de ahí que insista en comparar la forma clásica de desarrollo del capitalismo en Europa Occidental, con la manera en que prosperó en América Latina.

2 Karl Marx, *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador 1857-1858)*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2007, 26.

3 Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, I/1, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2008, 8.

4 *Ibid.*, 805.

5 Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, Ciudad de México, ERA, 1973a, 81.

Por otro lado, es conocido que en el Epílogo a la segunda edición del primer tomo de *El Capital*, Marx arremetió contra la economía política alemana acusándola de ser “una ciencia extranjera”.⁶ Al respecto nos dirá que:

Se la importó, en calidad de mercancía ya terminada, de Inglaterra y Francia; *los profesores alemanes* de esa ciencia siguieron siendo discípulos. *En sus manos, la expresión teórica de una realidad extranjera se transformó en colección de dogmas*, interpretados por ellos conforme al espíritu del mundo pequeñoburgués que los rodeaba, *y en consecuencia mal interpretados*. Se procuraba ocultar el sentimiento de impotencia científica –no totalmente reprimible–, la conciencia poco tranquilizadora de tener que oficiar de *dómines en un territorio que en realidad les era extraño, bajo el relumbrón de la sapiencia histórico-literaria o mediante la mezcla de ingredientes extraños, tomados en préstamo de las llamadas ciencias de cámara, un revoltijo de conocimientos* a cuyo purgatorio debe someterse el esperanzado candidato a la burocracia alemana.⁷

Marx se refirió a los economistas alemanes como “*meros aprendices, reiteradores e imitadores, vendedores ambulantes y al pormenor de los mayoristas extranjeros*”⁸, y precisaba que “el peculiar desarrollo histórico de la sociedad alemana, pues, cerraba las puertas del país a todo desarrollo original de la economía ‘burguesa’, *pero no a su crítica*”.⁹

Es sin duda esta inquietud la que permea las primeras páginas de *Dialéctica de la dependencia* (de ahora en adelante, *DD*). Es decir, Marini veía con preocupación cómo el autodenominado marxismo latinoamericano iba pareciéndose cada vez más a los economistas políticos alemanes del siglo XIX. Al modo de Marx, al comienzo de su ensayo Marini dio cuenta de los distintos tipos de extravíos en los que solían incurrir los investigadores marxistas a la hora de

6 Marx, *op. cit.*, 12.

7 *Ibíd.*, 12-13.

8 *Ibíd.*, 15.

9 Ídem.

abordar el análisis de la dependencia latinoamericana, ya sea cuando sustituían el hecho concreto por un concepto abstracto o cuando adulteraban un concepto en nombre de una realidad rebelde a aceptarlo en su formulación pura. Es decir, las anteojeras con las que miraban los sociólogos e historiadores marxistas de su tiempo hacían de ellos dómines en un territorio que, al menos teóricamente, no lograban captar en su especificidad y que, por ende, les resultaba ajeno e incomprensible. Por lo mismo, eran meros –y toscos– imitadores a los que la crítica les era esquiva.

Bien pudiéramos decir que tras esa preocupación de Marini estaba la pregunta sobre la existencia –o no– de ciencias sociales propiamente latinoamericanas y sobre la viabilidad de desplegar una reflexión crítica de la realidad concreta de la región que se articulara orgánicamente con la acción práctica, revolucionaria. A pesar de las dificultades que atravesaba el marxismo latinoamericano, puede sostenerse con precisión que el peculiar subdesarrollo histórico de la sociedad latinoamericana tampoco consiguió cerrar la puerta a la crítica; de eso da cuenta en gran medida, como tendremos ocasión de examinar en este ensayo, la propia producción teórica dependentista y, particularmente, la de Marini.

Los dos aspectos antes destacados –el interés por el método dialéctico y sus reparos en relación con los tinglados de la intelectualidad marxista latinoamericana–, serán sin duda determinantes a la hora de intentar comprender la obstinada apuesta de Marini por avanzar en la formulación de una *teoría marxista de la dependencia*. Dicho de otra manera, Marini consideraba que el pensamiento crítico latinoamericano debía ser capaz de realizar una contribución original acerca del desarrollo capitalista en la región y de superar formulaciones tales como las del “take-off” rostowiano o del desarrollismo cepalino, a las que sin tapujos caracterizaba como típicas “expresiones ideológicas de las burguesías nacionales”.¹⁰

Entre la obra de Furtado, escrita en los meses previos al golpe militar en Brasil, y el texto cumbre de Marini, que terminó de imprimirse en México apenas un mes antes del golpe militar en Chile,

10 Ruy Mauro Marini, “Dos modelos de acumulación de capital en el desarrollo capitalista chileno”, Cristián Sepúlveda, Memoria de Prueba-Universidad de Chile, Santiago, 1972.

aconteció un auténtico *giro dependentista*. Si bien este giro comenzó a germinar poco tiempo antes de la publicación de la obra de Furtado, floreció en 1967 en Santiago de Chile.¹¹ Más allá de este giro, que tendremos ocasión de analizar con mayor detenimiento en las páginas que siguen, 1967 está cargado de un inmenso simbolismo para gran parte de la izquierda latinoamericana, especialmente por ser el año del asesinato del mítico guerrillero Ernesto “Che” Guevara y de varios de sus compañeros de lucha en Bolivia. En lo que respecta a Chile, ese desenlace fue crucial de cara a la discusión política que dividía a la izquierda entre aquellos que pugnaban por la vía insurreccional y los que insistían, pese a las reiteradas derrotas, en la vía electoral. Fue crucial, porque contribuyó a inclinar la balanza en favor de la segunda de estas opciones. Además, ese año evoca el estallido de un vasto movimiento estudiantil en pro de la “Reforma Universitaria”, que en los hechos fue un anticipo de la “Revolución Cultural”¹² que en 1968 protagonizaron los jóvenes en países tan diversos como Checoslovaquia, Francia, Alemania, España, Polonia, México, Estados Unidos y Japón, por señalar los casos más destacados. Sirve señalar que la lucha por la reforma universitaria, que en su sentido más profundo fue una lucha por la democratización de las universidades, se dio a la par de la lucha por la profundización –o más precisamente, por la conquista– de la democracia en Chile, es decir, a la par de la lucha por el socialismo. Y fue en medio de esa intensa lucha política, desplegada en diversos niveles, que Marini aterrizó en este país.

Estas breves referencias resultan útiles porque desde el inicio de nuestra reflexión deseamos precisar lo siguiente: aunque publicado por primera vez como libro en México en 1973, *DD* fue escrito en Chile y circuló desde comienzos de 1972, originalmente, reproducido en forma parcial, en el primer número de la revista *Sociedad y Desarrollo*, editada por el Centro de Estudios Socio-Económicos (CESO), que dirigía el también brasileño Theotonio dos Santos; y al poco tiempo, en una versión mimeografiada de ese Centro que

11 Ese *giro* se produjo en América Latina a 100 años de la publicación del tomo I de *El capital* de Marx.

12 Fernand Braudel, “Renacimiento, Reforma, 1968: revoluciones culturales de larga duración”, *La Jornada Semanal* 226, México, 10 de octubre, 1993.

reprodujo el trabajo completo que, en agosto, fue presentado como ponencia al décimo Congreso de Sociología que organizó en Santiago de Chile la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS).¹³ Esta puntualización resulta útil para intentar dimensionar la relevancia del ensayo en cuestión. Dado el enorme impacto que esta obra alcanzó en las ciencias sociales latinoamericanas y en virtud del renovado interés que se observa pasadas ya cuatro décadas desde su publicación, se impone la tarea de hacer un esfuerzo, no solo por 1) contextualizar históricamente la producción textual –especialmente en el marco del segundo exilio del autor–; sino también, por dar cuenta 2) del punto de partida de la investigación; 3) de su proceso de producción y; 4) del producto mismo de esa investigación. Todos estos momentos son importantes, pues, comúnmente, las valoraciones que se hacen de una obra suelen dejar de lado los tres primeros aspectos, centrándose exclusivamente en el último de ellos. De ahí que, la realización de una nueva lectura de *DD* (y del *post-scriptum* que le acompañó en la edición mexicana), exija abordar el conjunto de los puntos previamente indicados.

Contexto

Hacia mediados de la década de los sesenta, en la sociología latinoamericana emergieron múltiples cuestionamientos a las teorías del desarrollo, que a la postre derivaron en un intento más sistemático por formular una teoría que sirviera no solo para dar cuenta de las reales causas del subdesarrollo y de la dependencia, sino también como un *arma para la revolución*.¹⁴ Se trató de uno de los más importantes desafíos teóricos abordados hasta entonces en la región, que “de un modo creador” representó un significativo avance en la ruta crítica que transita hacia la *descolonización epistémica*.

13 Ruy Mauro Marini, “Dialéctica de la dependencia: una economía exportadora”, *Sociedad y desarrollo* 1, Santiago, enero-marzo, 1972a; Ruy Mauro Marini, “Dialéctica de la dependencia”, Documento de Trabajo, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1972b.

14 Para una interesante explicación sociopolítica de dicho cuestionamiento, ver Ruy Mauro Marini, *Memoria*, Archivo RMM, c.1990.

El epicentro de ese experimento se ubicó en Chile, país que por entonces estaba inmerso en un proceso de cambio social que alcanzó los niveles más altos de movilización en los días y años que siguieron al triunfo electoral de la Unidad Popular en septiembre de 1970. Por primera vez en la historia regional y mundial resultaba electo como presidente de la República un candidato que apostaba por avanzar hacia el socialismo por la “vía legal”. Apoyado mayoritariamente por los sectores populares, Salvador Allende ocupó la presidencia por cerca de tres años, siendo asesinado tras un brutal golpe militar que, instigado por Washington, contó con el respaldo de la oligarquía criolla y de los principales partidos políticos en la oposición (democratacristianos y nacionales).

Fue a la par de ese proceso, que apuntaba a una democratización fundamental de la sociedad chilena, que se desplegaron variados esfuerzos por sistematizar una *teoría de la dependencia* que constituyera un soporte para pensar la *transición al socialismo*. La relativa estabilidad política de Chile en comparación con los demás países de la región,¹⁵ la instalación de una serie de organismos de carácter regional dedicados a las ciencias sociales –la CEPAL, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), el Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES), entre otros–; y la “modernización” y fuerte expansión de las instituciones de educación superior, que posibilitaron el surgimiento de varios centros universitarios –entre los que destacan el CESO de la Universidad de Chile y el Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN) de la Universidad Católica–, son algunas de las circunstancias que explican la afluencia al país de una parte significativa del exilio intelectual latinoamericano. Entre ellos, cientos de científicos sociales perseguidos a raíz de los golpes militares que asolaron a la región en la “década larga” o “década revolucionaria” de los sesenta,¹⁶ en su mayoría brasileños y argentinos.

15 Particularmente, a partir de la supresión en 1958 de la llamada “Ley Maldita”, que permitió al Partido Comunista chileno retomar la actividad pública y salir de la clandestinidad.

16 Tomás Amadeo Vasconi, “Las ciencias sociales en América del Sur y Chile 1960-1990”, Centro de Investigaciones Sociales, Universidad ARCIS, Santiago, 1991.

Aunque el concepto de *dependencia* se había ido abriendo camino en las ciencias sociales latinoamericanas desde tiempo antes,¹⁷ no fue hasta 1967 cuando vieron la luz una serie de análisis más exhaustivos sobre esa cuestión. En febrero, en el ILPES, el sociólogo brasileño Fernando Henrique Cardoso y su colega chileno Enzo Faletto dieron a conocer, a través de una edición mimeografiada, su ensayo “Dependencia y desarrollo en América Latina”, publicado como libro recién dos años más tarde. Por su parte, en noviembre, el sociólogo peruano Aníbal Quijano lanzó también en una edición mimeografiada su estudio titulado “Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica”, y lo propio hicieron los economistas Osvaldo Sunkel, con la publicación de “Política Nacional de Desarrollo y dependencia externa”, y Pedro F. Paz, con su trabajo “Dependencia financiera y desnacionalización de la industria interna”. Asimismo, el Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria (ICIRA) divulgó el ensayo de Helio Jaguaribe titulado “Dependencia y autonomía en América Latina” y,¹⁸ hacia fines de ese año, Theotonio dos Santos publicó en el CESO la primera parte de su investigación sobre *El nuevo carácter de la dependencia*.¹⁹ Es esta proliferación de análisis de la dependencia lo que nos lleva a sostener que 1967 debiera ser considerado el año del *giro dependentista*.

Además, ese mismo año, el economista norteamericano André Gunder Frank publicó en inglés su primer libro *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* [*Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*],²⁰ que agrupa varios ensayos escritos entre 1964 y 1965, y que sirvió –al decir de Marini– de “marco de lo que vendría a llamarse ‘teoría de la dependencia’”.²¹

Si bien fueron muchas las instituciones académicas y los intelectuales que en la segunda mitad de los sesenta se abocaron al

17 Ver Cardoso (1965), Marini (1965c y 1966a), Aguilar (1966 y 1967), Frank (1966a y 1966b) y Salazar Bondy (1966).

18 Ver Cardoso y Faletto (1967), Quijano (1967), Sunkel (1967), Paz (1967) y Jaguaribe (1967).

19 Redactada en 1966; ver Santos (1967). Título que coincide con el nombre del último apartado del libro de Cardoso y Faletto.

20 Ver Frank (1967). Para la versión castellana: Frank (1970).

21 Ruy Mauro Marini, *Memoria*, Archivo Ruy Mauro Marini, recuperado de: www.marini-escritos.unam.mx, acceso 16 de junio de 2015, c.1990.

análisis de la dependencia, en Chile sobresalen: 1) el ILPES, particularmente la investigación de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto; 2) el CESO, donde destacan las contribuciones del equipo coordinado por Theotonio dos Santos, así como las de Ruy Mauro Marini y André Gunder Frank; y 3) el CEREN, en donde despuntan los estudios de Franz Hinkelammert y Armand Mattelart.²² De todos esos esfuerzos fue, sin lugar a dudas, en el CESO donde se fraguó el intento más decidido y explícito por sistematizar una teoría de la dependencia.

Dada la proliferación de estudios sobre dicha temática, puede sostenerse que Chile fue el más importante *laboratorio de la teoría de la dependencia*.²³ Esto es así con independencia de que una parte destacada de sus protagonistas se resistieran a denominarla de esa forma. En esa disputa, *DD* abrió la más importante polémica en el seno del heterogéneo dependentismo de entonces, pues sus dardos apuntaron al corazón mismo de una “crítica” desprovista de *radicalidad*,²⁴ que reaccionó iracunda ante tan “voluntarista” atrevimiento.²⁵

Lo anterior resulta pertinente porque, como ya indicamos, *DD* fue escrito en Chile en el marco del segundo exilio de Marini, que se prolongó desde fines de noviembre de 1969 a octubre de 1973, es decir, prácticamente cuatro años. La insistencia en el *locus* geográfico resulta de interés, pues en estricto sentido la llamada teoría de la dependencia es *una epistemología del Sur*²⁶ gestada y parida en el llamado “patio trasero” de los Estados Unidos de América; en la “covacha” de un Imperio que por aquellos días invadía Vietnam,

22 Ver Hinkelammert (1970, 1970b, 1970c y 1970d) y Mattelart, Castillo, C. & Castillo, L. (1970).

23 Fernanda Beigel (dir.), *Autonomía y dependencia académica. Universidad e investigación científica en un circuito periférico: Chile y Argentina (1950-1980)*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010.

24 Que no conseguía “atacar el problema por la raíz”. Karl Marx, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Ciudad de México, Grijalbo, 1958.

25 Ver Cardoso y Serra (1978). Ya antes, Cardoso (1972).

26 Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores / Clacso, 2009.

tal y como poco tiempo antes hiciera con Cuba y Santo Domingo. Es por lo demás conocido el rol clave que aquel país tuvo en los golpes de Estado de Guatemala y Brasil; así como en el intento de implementar, especialmente desde Chile, un amplio plan de espionaje, bautizado como Proyecto Camelot, cuyo objetivo era mapear los movimientos populares de América Latina y “desactivarlos” a tiempo en caso de que se constituyeran en una amenaza para su “seguridad nacional”.

Ahora bien, puede sostenerse que *DD* es un producto del exilio intelectual latinoamericano del siglo XX, del mismo modo que *El Capital* había sido un producto del exilio intelectual europeo del siglo XIX. La analogía sirve para dar cuenta del hecho de que la crítica tuvo que abrirse camino en el complejo contexto del desarraigo. Y si en el caso de *El Capital*, el exilio en Inglaterra había colocado a su autor en el lugar donde se había desarrollado una revolución industrial que cimentó la vía de expansión del capitalismo; al referirnos a *DD*, no cabe duda de que aquel ensayo fue producido en medio de una candente experiencia que propuso transitar al socialismo por una ruta del todo *sui generis*,²⁷ como el propio capitalismo que ahí y en el resto de América Latina tenía lugar.

Y fue precisamente en el CESO donde Marini redactó *DD*. Más adelante ahondaremos en el trabajo que ahí desplegó nuestro pensador; por ahora basta decir que desde mediados de 1967 en ese centro se había constituido un equipo de investigación sobre Relaciones de Dependencia en América Latina, dirigido por el sociólogo Theotónio dos Santos y al que se integró la también socióloga Vania Bambirra. La llegada de Marini al CESO a fines de 1970 se vio, en cierta medida, facilitada por la presencia de sus antiguos compañeros y amigos. Y es que años antes, tras el golpe militar de 1964 en Brasil, los tres científicos sociales, por entonces profesores de la Universidad Nacional de Brasilia (UNB), fueron expulsados de esa casa de estudios y, por su reconocida militancia, se vieron obligados a pasar a la clandestinidad y posteriormente al exilio. Fue en la UNB donde conocieron al economista norteamericano André Gunder Frank, quien había sido invitado a impartir clases por el

27 Nos referimos a la llamada “vía chilena al socialismo”.

rector Darcy Ribeiro.²⁸ Más precisamente, en el segundo semestre de 1963, Frank impartió un curso de postgrado en el Departamento de Ciencias Humanas que llevó por título “Relaciones entre subdesarrollo y desarrollo”, en cuyo programa propuso “enfocar el desarrollo y sobre todo el subdesarrollo *mirando* no desde la metrópolis desarrollada sino *desde el punto de vista del mundo subdesarrollado*, y de América Latina y del Brasil en especial”, y en virtud de que las bases teóricas del nuevo enfoque del desarrollo/subdesarrollo eran aún débiles, planteaba “construir *nuestra propia teoría*”.²⁹ A ese curso habrían asistido dos Santos y Marini, los que hacia fines de la década de los sesenta se reencontraron en Chile y, más específicamente, en el CESO, Centro al que también Frank se integró en 1971.

Puede verse entonces que, al menos, desde 1963 varios intelectuales se plantearon la necesidad de formular una nueva *teoría* sobre el subdesarrollo latinoamericano. Así, entre octubre y noviembre de ese año, Frank escribió en Brasil su ensayo *Sobre el subdesarrollo capitalista*, que no sería publicado hasta 1971 en Italia.³⁰ Marini aportó inicialmente a esa tarea con su libro *Subdesarrollo y revolución* (1969) –escrito durante su primer exilio en México–. La fórmula sobre el desarrollo del subdesarrollo³¹ fue expresada por el crítico brasileño de un modo parecido: “La historia del subdesarrollo latinoamericano es la historia del desarrollo del sistema capitalista mundial”.³² En la genealogía de *DD*, el primer libro de Marini constituye uno de sus eslabones fundamentales, y buena parte de

28 André Gunder Frank, *El subdesarrollo del desarrollo. Un ensayo autobiográfico*, Caracas, Nueva Sociedad, 1991.

29 André Gunder Frank, “Relações entre subdesenvolvimento e desenvolvimento. (Proposito para um curso de pós-graduação para o segundo semestre de 1963 no Departamento de Ciências Humanas da UNB)”, Universidad Nacional de Brasilia, Brasilia, 1 de julio, 1963, 1. Recientemente reproducido en Frank (2018).

30 André Gunder Frank, *Sul sottosviluppo capitalista*, Milano, Jaca Book, 1971. La versión inglesa de este ensayo apareció en 1975 y la castellana dos años más tarde. Ver Frank (1975 y 1977).

31 André Gunder Frank, “El desarrollo del subdesarrollo. Bases para la formulación teórica. El desarrollo y el subdesarrollo”, *Desarrollo Indoamericano* I:2, Barranquilla, marzo, 1966a. Frank (1966b).

32 Ruy Mauro Marini, *Subdesarrollo y revolución*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1969, 3.

las hipótesis formuladas en él fueron retomadas en sus elaboraciones posteriores.

Concluamos este apartado subrayando que *DD* fue escrito en una universidad y en un país escindidos, fracturas que se visibilizaron y mostraron su profundidad con el estallido de la reforma universitaria y el triunfo de la Unidad Popular, pues las oligarquías locales –e imperiales– finalmente se resistieron con todos los medios a su alcance a la posibilidad de una profundización de la democracia. El experimento chileno expresa en toda su extensión *el dilema latinoamericano* que dos Santos (1969) sintetizó a través de su conocida fórmula *socialismo o fascismo*. Este era un dilema que tenía lugar en un mundo bipolar, cuya división se expresó en la llamada Guerra Fría y, particularmente, en el muro de Berlín, que separaba al llamado mundo socialista del mundo capitalista. De otra manera, *DD* fue alumbrada teniendo como telón de fondo esas múltiples contradicciones y estallidos.

Estas breves reflexiones sobre el contexto en el que fue escrito *DD* sirven para referirnos al punto de partida, es decir, a la preocupación que dispara o incita el programa de investigación al que nuestro intelectual militante dedicó poco más de tres décadas de su vida. Es a este asunto al que nos referimos en el siguiente apartado.

Punto de partida

Interesa develar, aunque sea de manera concisa, el asunto que subyace tras el denuedo intelectual de Marini. Con relación a su ensayo *DD*, la pregunta que parece pertinente hacerse es por qué el científico social brasileño se sumó a la tarea de contribuir a “la elaboración de una teoría marxista de la dependencia”.³³ Y de entrada salta a la vista que, a su parecer, no se trataba de formular lisa y llanamente una teoría de la dependencia, tarea a la que, hacia fines de la década de los sesenta, estaba abocado ya un heterogéneo plejo de intelectuales latinoamericanos, sino una teoría marxista de la dependencia. Veremos que esta determinación adicional ya define, en buena medida, el punto de partida y, a la vez, el punto de vista de su trabajo.

33 Marini, *Dialéctica de la dependencia*, 1973a, 86.

Hemos señalado anteriormente que, al menos desde 1963, Frank había propuesto formular una teoría sobre el problema del subdesarrollo, insistiendo en que esa teoría debía expresar el punto de vista del mundo subdesarrollado. La precisión del economista norteamericano era en efecto importante, pues implícitamente asumía que ya existían formulaciones teóricas que se hacían cargo de la cuestión del subdesarrollo, aunque desde un punto de vista distinto al de los países subdesarrollados: el de las metrópolis desarrolladas. Correctamente advertía que las teorías ortodoxas del desarrollo presuponían que el subdesarrollo “es apenas un estado pre-existente al, o una falta de, desarrollo”³⁴ por lo que, para la superación de ese estado, los países subdesarrollados debían seguir el camino recorrido por los países desarrollados. Por otra parte, ya desde entonces, Frank observaba que el nuevo enfoque propuesto se había ido gestando en unos pocos autores (Baran, Myrdal, Lacoste, Furtado, Perroux) y en el espacio de la revista *Tercer Mundo*; y que apenas uno de esos intelectuales era de un país subdesarrollado. A la vez, los marxistas –decía– “se distinguen por su ausencia” en esa discusión.³⁵

En relación con esa inicial propuesta de Frank, Marini dio un paso más. No bastaba simplemente con elaborar una teoría que explicara el subdesarrollo y la dependencia desde el punto de vista de los países subdesarrollados o dependientes, pues el giro dependencista había hecho evidente la multiplicidad de miradas que sobre ese problema habían emanado entre la intelectualidad latinoamericana. Esto es lo que explica que para nuestro pensador crítico la teoría de la dependencia que había que sistematizar debía ser marxista. No resultaba suficiente, pues, concebir una epistemología latinoamericana requería que esa teoría asumiera el punto de vista de los dominados, de los explotados y de los marginados del Sur; de ahí la necesidad de que fuera, sin ambages, marxista.

Fue probablemente durante su exilio en la ciudad de París en

34 André Gunder Frank, “Relações entre subdesenvolvimento e desenvolvimento. (Proposito para um curso de pós-graduação para o segundo semestre de 1963 no Departamento de Ciências Humanas da UNB)”, Universidad Nacional de Brasilia, Brasilia, 1 de julio, 1963, 1.

35 Ídem.

1844 cuando Marx comenzó a interesarse con claridad por la economía política. De ese tiempo son sus hoy conocidos *Manuscritos económico-filosóficos*, una serie de reflexiones que no llegó a publicar en vida, redactadas poco tiempo antes de que Friedrich Engels –a quien conoció ese año en esa misma ciudad– publicara su célebre libro sobre *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845). En esos manuscritos el filósofo alemán elucida cuál es el punto de partida de la economía política y de sus críticos, entre quienes se cuenta. Dice:

*La Economía política arranca del hecho de la propiedad privada. Pero no lo explica. Cifra el proceso material de la propiedad privada, el proceso que ésta recorre en la realidad, en fórmulas generales y abstractas, que luego considera como leyes. Pero no comprende estas leyes o, dicho de otro modo, no demuestra cómo se derivan de la esencia de la propiedad privada. La Economía política no nos dice cuál es la razón de que se escindan el trabajo y el capital... A la manera de la teología explica el origen del mal por el pecado original.*³⁶

Y acto seguido da cuenta del punto de partida de la crítica de la Economía política: “Nosotros partimos de un hecho económico actual. El obrero se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en extensión y poder. El obrero se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea”.³⁷

Es decir, la creación de riquezas por parte del obrero constituye su desvalorización, su empobrecimiento, su propia negación; constituye al propio obrero como trabajo enajenado. Si décadas antes Adam Smith se había propuesto realizar una *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones* (1776), Marx modificó el punto de partida del análisis y se preguntó por la causa del empobrecimiento del trabajador, es decir, por paradójico que resulte, del empobrecimiento de la fuente creadora de valor.

36 Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Ciudad de México, Grijalbo, 1968, 73-74.

37 *Ibíd.*, 74.

Más tarde, en su exilio en Londres, en los cuadernos que con posterioridad a su muerte fueron publicados bajo el nombre de *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador 1857-1858)*, Marx dio cuenta de las distintas apreciaciones que se tienen sobre un mismo problema según la perspectiva que se tenga. Anotaba que: “Lo que desde el punto de vista del capital se presenta como plusvalía, desde el punto de vista del obrero se presenta exactamente como plustrabajo por encima de su necesidad como obrero, o sea, por encima de su necesidad inmediata para el mantenimiento de su condición vital”.³⁸ Y más adelante agrega: “Tenemos, por tanto, que el plustrabajo (desde el punto de vista del obrero) o el plusvalor (desde el punto de vista del capital) no aumentan en la misma proporción numérica que la fuerza productiva”.³⁹ E insiste:

*Desde el punto de vista del trabajo, su actividad en el proceso de producción se presenta de esta manera: el trabajo aparta de sí mismo su realización en condiciones objetivas, como realidad ajena, y al mismo tiempo y por consiguiente, se pone a sí mismo como capacidad de trabajo privada de sustancia, provista meramente de necesidades y enfrentada a ésta su realidad enajenada, que no le pertenece a ella sino a otro; el trabajo no pone a su propia realidad como ser para sí, sino como mero ser para otro, y por tanto también como ser-de-otro modo, o ser del otro, opuesto a él mismo. Este proceso de realización es a la par el proceso de desrealización del trabajo. El trabajo se pone objetivamente, pero pone esta objetividad como su propio no-ser o como el ser de su no-ser: del capital.*⁴⁰

Develar la dialéctica de la producción capitalista, o, como ya apuntamos, de esa forma antagónica de desarrollo, se constituyó para Marx en el *leitmotiv* de su programa de investigación científica

38 Karl Marx, *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador 1857-1858)*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2007, 266.

39 *Ibíd.*, 277.

40 *Ibíd.*, 414-415.

al que dedicó alrededor de cuatro décadas.

Por lo demás, en las citas previas se advierte que para Marx todo punto de partida supone un punto de vista. Desde la preocupación que le produce la situación de la clase obrera bajo el imperio de la propiedad privada, es que el filósofo puede observar que esa clase mientras más trabaja y más riqueza produce, más se empobrece. Este fenómeno fue formalizado por Marx, en su obra posterior, a través de la *ley general de la acumulación capitalista*, es decir, de la ley económica que rige el movimiento de la sociedad burguesa, tal y como vimos al comienzo de nuestro ensayo.

De un modo análogo procederá Marini al estudiar el proceso de desarrollo del capitalismo en América Latina. Frente a la tesis cepalina de que la industrialización era la palanca para superar el subdesarrollo y para avanzar hacia un desarrollo nacional autosustentado nuestro crítico observa que “cada avance de la industria latinoamericana afirmará, pues, con mayor fuerza su dependencia económica y tecnológica frente a los centros imperialistas”.⁴¹

Y, además, que: El proceso de industrialización en América Latina... ha tenido como principal efecto intensificar la explotación de las masas trabajadoras de la ciudad y del campo.⁴²

Por lo mismo advierte que, en el marco de la dialéctica del desarrollo capitalista mundial, “*el capitalismo latinoamericano reproduce las leyes generales que rigen el sistema en su conjunto, mas, en su especificidad propia, las acentuó hasta su límite*”.⁴³ De aquí se deriva la que podemos identificar como su hipótesis principal, es decir, que la *superexplotación del trabajo* es “*el principio fundamental del sistema subdesarrollado*”.⁴⁴

Considérese adecuadamente el asunto. Al modo de Marx, y en un primer nivel, Marini observa que, en el marco del sistema capitalista mundial, *mientras más se industrializan los países latinoamericanos, más dependientes son*. Además, en un segundo nivel, nos señala que *mientras más se industrializan esos países, mayor es la explotación a*

41 Ruy Mauro Marini, *Subdesarrollo y revolución*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1969, 22.

42 *Ibíd.*, 24.

43 *Ibíd.*, 20.

44 *Ibíd.*, 18.

la que someten a sus trabajadores.

Las apreciaciones de Marini tenían como soporte la tesis que tiempo antes planteara Frank en su trabajo “El desarrollo del subdesarrollo”, en el que señalaba que “el actual subdesarrollo de América Latina es el resultado de su participación secular en el proceso del desarrollo capitalista mundial”.⁴⁵ Tras indicar que “Durante la Primera Guerra Mundial y más aún durante la Gran Depresión y la Segunda Guerra Mundial, Sao Paulo comenzó a edificar un aparato industrial que es, actualmente, el mayor de América Latina”,⁴⁶ se pregunta si ese desarrollo industrial había sacado o si sacaría al Brasil del ciclo de desarrollo y subdesarrollo satélite que habían caracterizado hasta ese momento a sus regiones y su historia nacional en el sistema capitalista. Y, con seguridad, nos dice: “Yo creo que *la respuesta es negativa... El desarrollo de la industria en Sao Paulo no ha producido grandes riquezas para las otras regiones de Brasil. Al contrario, las ha convertido en satélites coloniales internos, las ha descapitalizado aún más y consolidado y hasta profundizado más su subdesarrollo*”.⁴⁷

Marini coincide con estas conclusiones de Frank, que en sus estudios sobre Chile y Brasil –que dieron lugar a su primer libro,⁴⁸ y que con antelación a su publicación ya eran conocidos por el brasileño– repara en “*la falsedad de la tesis que sostiene que la industrialización, en el marco del sistema capitalista mundial, conduce a la independencia económica*”.⁴⁹ Justamente, en relación con este asunto, Marini precisa que:

la expansión industrial brasileña, *basada en la intensificación de las inversiones extranjeras* y correspondiendo a la introducción masi-

45 André Gunder Frank, “El desarrollo del subdesarrollo”, *Pensamiento Crítico* 7, La Habana, agosto, 1967, 163.

46 *Ibid.*, 164.

47 Ídem.

48 André Gunder Frank, *Capitalism and underdevelopment in Latin America. Historical studies of Chile and Brazil*, New York, Monthly Review Press, 1967.

49 Ruy Mauro Marini, “La ‘interdependencia’ brasileña y la integración imperialista”, *Monthly Review-Selecciones en Castellano* 3:30, Buenos Aires, marzo, 1966a, 139.

va de una nueva tecnología, tuvo por resultado elevar sensiblemente la productividad del trabajo y la capacidad productiva de la industria, pero agravó por eso mismo el problema del empleo de la mano de obra.⁵⁰

Y que:

*el capitalismo industrial fue la salida encontrada por la economía brasileña, en el momento que la crisis mundial del capitalismo, iniciada con la guerra de 1914, agravada por la crisis de 1929 y llevada a su paroxismo con la guerra de 1939, trastornaba el mecanismo de los mercados internacionales...*⁵¹

*En el período clave de su desarrollo, es decir entre 1930 y 1950, la industria brasileña se benefició de la crisis mundial del capitalismo, no solamente en virtud de la imposibilidad en que se encontró la economía nacional para satisfacer con importaciones la demanda de bienes manufacturados: se benefició también porque la crisis le permitió adquirir a bajo precio los equipos necesarios para su implantación y, principalmente, porque ella alivió considerablemente la presión de los capitales extranjeros sobre el campo de inversiones representado por el Brasil. Esa situación es común para el conjunto de los países latinoamericanos.*⁵²

La similitud de ese proceso con el del resto de América Latina fue confirmada más tarde en *DD*. Al analizar el curso de la industrialización en la región, sostiene que:

Es tan sólo cuando la crisis de la economía capitalista internacional, correspondiente al periodo que media entre la primera y la segunda guerras mundiales, obstaculiza la acumulación basada en la producción para el mercado externo, que el eje de la acumulación se desplaza hacia la industria, dando origen a la moderna econo-

50 Ruy Mauro Marini, *Subdesarrollo y revolución*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1969, 73.

51 Ruy Mauro Marini, "La dialéctica del desarrollo capitalista en Brasil", *Cuadernos Americanos* CXLVI:3, Ciudad de México, mayo-junio, 1966b, 138.

52 *Ibíd.*, 140-141.

*mía industrial que prevalece en la región.*⁵³

Es decir, en América Latina tuvo lugar un *desarrollo industrial dependiente* (1973c) facilitado por el hecho de disponer de una oferta externa de medios de producción, que le permitió producir ya no solo bienes de consumo habituales, sino también otros de tipo suntuario. Los medios de producción adquiridos por los países de la región fueron, fundamentalmente, equipos que el desarrollo tecnológico en los países capitalistas avanzados había vuelto obsoletos. Se trata entonces de una industrialización que no se desarrolla sobre una base propia. A diferencia de la industrialización clásica, en la región se desecha la posibilidad de crear un sector dinámico de bienes de capital. Además, a las transferencias propias asociadas al costo de esas maquinarias, se producen otras adicionales por concepto de regalías y asistencia técnica, lo que redobla la transferencia de plusvalía y torna aún más profunda la descapitalización de las economías dependientes.

Puede comprenderse ahora que el enfoque dependentista aquí analizado, emerge como una respuesta a las distintas corrientes desarrollistas que prosperaron en la década de 1950 y que “suponían que los problemas económicos y sociales que aquejaban a la formación social latinoamericana se debían a una *insuficiencia de su desarrollo capitalista*, y que la aceleración de éste bastaría para hacerlos desaparecer”.⁵⁴ Así pues, desde temprano Marini dejaba claro que la pretensión de superar el subdesarrollo y la dependencia *con más capitalismo* conducía a una reproducción ampliada del subdesarrollo y de la dependencia, a una *acumulación capitalista dependiente*.⁵⁵

Valga, también, una breve reflexión acerca de la circunstancia de que la industrialización producida en la región condujo a una mayor explotación de los trabajadores. Al respecto Marini muestra que, si por un lado, “el hecho de que, buscando incrementar su plusvalía relativa” los capitalistas industriales recurrieron a “una tecno-

53 Marini, 1972b, 20; 1973a, 55-56.

54 Marini, 1972b, 20; 1973a, 57.

55 Ruy Mauro Marini, “La acumulación capitalista dependiente y la superexplotación del trabajo”, Documento de Trabajo, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1973.

logía ahorrativa de mano de obra importada de los países centrales, acentuó aún más el crecimiento relativo de la oferta de trabajo, el cual chocó con la reducción sistemática de las oportunidades de empleo en la industria”,⁵⁶ por otro lado, esa renovación tecnológica dio lugar a un aumento de la productividad, que pasó “a significar tan sólo *intensificación de la explotación del trabajo*”,⁵⁷ expresándose simultáneamente en un incremento de las plusvalías absolutas y relativas de las empresas latinoamericanas beneficiadas, premisa de la acumulación de capital que más tarde les permitió avanzar hacia el establecimiento de una industria pesada.⁵⁸ Esa superexplotación del trabajo se expresó en una fuerte acentuación de las desigualdades sociales y en la distorsión de los esquemas de redistribución del ingreso, que “provoca una *tendencia a la marginalización económica de grupos sociales siempre mayores*, y acaba por constituirse en un obstáculo al proceso mismo de desarrollo”.⁵⁹

Ahora bien, como invariablemente sucede, aunque a veces de manera más velada, tras el punto de vista económico que aquí hemos descrito, subyace el punto de vista político que, bien pudiéramos decir, le otorga pleno sentido al análisis emprendido por Marini. Y es que nuestro pensador realiza, en toda regla, una crítica de la sociología (y de la economía) política de su tiempo. No hay lugar en Marini para el –a todas luces falso– supuesto de la *neutralidad valorativa* con el que se arropan los teóricos que representan el punto de vista burgués, es decir, de aquellos que “considera[n] el orden capitalista... como fase absoluta y definitiva de la producción social”;⁶⁰ pues, como *anticapitalista* y *antiimperialista* confeso que fue, para él toda batalla de ideas es, en último término, una batalla

56 Ruy Mauro Marini, “Subdesarrollo y revolución en América Latina”, *Tricontinental* 7, La Habana, julio-agosto, 1968b, 80.

57 Ruy Mauro Marini, “Contradicciones y conflictos en el Brasil contemporáneo”, *Foro Internacional* 5:4, Ciudad de México, abril-junio, 1965b, 523.

58 Ruy Mauro Marini, “Subdesarrollo y revolución en América Latina”, *Tricontinental* 7, La Habana, julio-agosto, 1968b.

59 Ruy Mauro Marini, “La crisis de la sociología política latinoamericana”, *Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Ciudad de México, junio, 1968a, 23.

60 Karl Marx, “Epílogo a la Segunda Edición”, en Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, I/1, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2008, 13.

política, circunscrita en el marco de la lucha de clases. Su crítica a la sociología política del desarrollo es una denuncia de una sociología que tras una preocupación teórica general, “se va a ocupar cada vez más de los aspectos técnicos de la investigación, hasta llegar a su aplicación como *instrumento de control social*”, pues, al identificarse con los intereses de los grupos dominantes, sus preocupaciones se centran en “el problema de la *estabilidad social* (o del conflicto, lo que viene a ser lo mismo)”.⁶¹

Proceso de investigación

Otra dimensión que suele pasar desapercibida a la hora de evaluar la producción intelectual es el proceso de investigación que da lugar a un producto concreto; en el caso que aquí analizamos, *DD*. Esto es así, en parte, porque muchas veces los propios investigadores invisibilizan –aunque esto no sea aplicable a Marini–⁶² el arduo y en muchos casos prolongado proceso de trabajo que les conduce a una obra específica. La importancia de esta dimensión radica en que son justamente las condiciones materiales de producción las que determinan, en buena medida, el resultado alcanzado.

Como hemos ya indicado, a consecuencia de la represión política desatada desde el golpe militar de Brasil a comienzos de 1965, Marini se vio obligado, tras varios meses de clandestinidad, y luego de ser detenido y torturado, a iniciar su primer exilio. Durante prácticamente cuatro años Ciudad de México se convirtió en su refugio. De esta primera etapa son algunos de los trabajos que alumbraron las principales hipótesis que sistematizó en su obra posterior.⁶³

61 Ruy Mauro Marini, “La crisis de la sociología política latinoamericana”, *Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Ciudad de México, junio, 1968a, 24.

62 Quien dio cuenta de ese proceso en Ruy Mauro Marini, *Memoria*, Archivo Ruy Mauro Marini [RMM], recuperado de: www.marini-escritos.unam.mx, acceso 16 de junio de 2015, c.1990.

63 Aunque cierto es que algunas de esas preocupaciones fueron señaladas incluso desde antes. Raphael Seabra, “A Política Operária como prelúdio da Teoria Marxista da Dependência”, recuperado de: www.researchgate.net/profile/Raphael_Seabra.

Aparte de la serie de reseñas que realizó para la revista *Foro Internacional* de El Colegio de México, durante el primer año de su exilio Marini publicó tres artículos de interés, en los que da cuenta de la cada vez más abierta integración de la industria brasileña a la economía norteamericana,⁶⁴ reforzada tras el golpe de Estado de marzo 1964, que constituyó la solución de fuerza de la burguesía local para hacer frente a “los conflictos [de clase] que generó una industrialización llevada a cabo en el marco del sistema imperialista”.⁶⁵ De esa manera, la clase dominante de ese país desechó la idea de una política externa independiente, y avanzó hacia una “interdependencia continental”.⁶⁶ “Al optar por su integración al imperialismo y al poner sus esperanzas de reactivar la expansión económica en los ingresos de capital extranjero, la burguesía brasileña concordaba en intensificar el proceso de *renovación tecnológica de la industria*”, atendiendo a los intereses de la industria estadounidense, a quien convenía “instalar allende sus fronteras un parque industrial integrado, que absorba los equipos que la rápida evolución tecnológica vuelve obsoletos”.⁶⁷ Desde entonces Marini se percata de la contrapartida de esa opción, pues “en un país de fuerte crecimiento demográfico, que lanza anualmente al mercado de trabajo un millón de hombres, *la instalación de una industria relativamente moderna crea graves problemas laborales, principalmente de desempleo*”.⁶⁸

Puede verse, en continuidad con lo dicho en el apartado anterior, que el *punto de vista* de Marini es muy distinto de aquel que motiva la *renovación tecnológica* emprendida por la burguesía brasileña. Esto se pone de manifiesto cuando señala que “con eso la burguesía *soluciona, desde su punto de vista, los problemas que plantea el costo de producción industrial*, puesto que, a pesar de los excedentes

64 Marini, “Contradicciones y conflictos...”, *op. cit.*, 1965b; Ruy Mauro Marini, “Brazilian ‘interdependence’ and imperialist integration”, *Monthly Review* 17:7, New York, diciembre, 1965c; Ruy Mauro Marini, “El eje militar Brasil-Argentina y el subimperialismo”, *Arauco* 71, Santiago, diciembre, 1965d.

65 Marini, “Brazilian ‘interdependence’...”, *op. cit.*, 1965c, 17; “La ‘interdependencia’ brasileña...”, *op. cit.*, 1966a, 42.

66 Marini, 1965c y 1965d.

67 Marini, 1965c, p. 22; 1966a, pp. 47-48.

68 *Ibíd.*, 23 y 48.

existentes de mano de obra, la economía brasileña presenta, como toda economía subdesarrollada, aguda escasez de mano de obra calificada”.⁶⁹

Es decir, lo que desde el punto de vista de la burguesía brasileña se expresa como *disminución de los costos industriales*, desde la perspectiva de Marini se manifiesta como *aumento del desempleo*.

Ahondando en el problema, Marini señala que las bases en las que se asienta la integración al imperialismo le impiden a la burguesía brasileña “contar con un crecimiento del mercado interno en grado suficiente para absorber la producción creciente que resultará de la modernización tecnológica. No le queda otra alternativa sino intentar *expandirse hacia el exterior*”.⁷⁰ Con ello, se proyectaba la expansión imperialista de Brasil en América Latina, “que corresponde en verdad a un *subimperialismo*”,⁷¹ que palmariamente:

*...tiene que basarse en una mayor explotación de las masas trabajadoras nacionales, sea porque necesita de una producción competitiva para el mercado externo, lo que implica salarios bajos, y por lo tanto mano de obra disponible, es decir un elevado índice de desempleo; sea porque se procesa junto con un aumento de la penetración de los capitales norteamericanos, lo que exige la extracción de un sobrelucro de la clase obrera.*⁷²

Se aprecia cómo tempranamente el análisis de Marini detecta algunos de los aspectos que en *DD* serán fundamentales para avanzar en la formulación de una *teoría marxista de la dependencia*. El caso brasileño sirve para ilustrar cómo 1) en gran medida el acelerado proceso de industrialización se asentó en la absorción de una tecnología obsoleta para los países capitalistas avanzados, 2) que le permitió a la burguesía local, asociada con el capital extranjero, aumentar la productividad del trabajo y disminuir el ítem referido a los costos laborales, 3) medida que condujo a una constricción del mercado interno y a la necesidad de una expansión imperialista

69 Marini, 1966a: 48.

70 Marini, 1965c, 23; 1966a, 48.

71 *Ibíd.*, 24; 49.

72 *Ibíd.*, 27; 51.

hacia el mercado exterior (subimperialismo). Además, como bien expone en referencia al capital extranjero norteamericano:

La lógica capitalista, que subordina la inversión a la expectativa del beneficio, lleva esos capitales a las regiones y sectores que parecen más prometedores. *La consecuencia es, a través de la repatriación de capitales, un aumento suplementario del excedente, que impulsa nuevas inversiones en el exterior, recomenzando el ciclo en nivel más alto.* Se amplían así incesantemente las fronteras económicas norteamericanas, intensificándose el amalgamamiento de intereses en los países en ellas contenidos y se vuelve cada vez más necesario que, bajo distintas maneras, el gobierno de Washington extienda más allá de los límites territoriales la protección que dispensa a sus nacionales.⁷³

De ahí que, para este pensador, la otra cara del proceso de integración imperialista, en la nueva fase inaugurada por el golpe brasileño, fuera “la radicalización de la lucha de clases en cada país y el refuerzo de la solidaridad de los pueblos latinoamericanos”,⁷⁴ es decir, “la internacionalización de la revolución latinoamericana”.⁷⁵

En términos generales, en su artículo “La dialéctica del desarrollo capitalista en Brasil” (1966),⁷⁶ Marini regresa sobre algunos de los aspectos ya descritos, subrayando que la característica particular del capitalismo industrial brasileño no era solamente su incapacidad de crear mercados en proporción a su desarrollo, sino que tendía a reducirlos en términos relativos, lo que expresaba “una distorsión de la ley general de acumulación capitalista; es decir, la absolutización de la tendencia al pauperismo, que lleva al estrangulamiento de la propia capacidad productiva del sistema... aun en su fase de mayor expansión”.⁷⁷ Ahora bien, lo absurdo de ese desarrollo capitalista con relación al tipo clásico, no era tanto la fuerte tendencia al pauperismo que presentaba –algo que en general es una carac-

73 *Ibid.*, 11; 35-36.

74 Marini, 1965d, 25.

75 Marini, 1965c, 29; 1966a, 52.

76 Aunque redactado en 1965.

77 Marini, “La dialéctica del desarrollo...”, *op. cit.*, 1966b, 150-151.

terística de todo el capitalismo– sino “su *imposibilidad de controlar su proceso tecnológico*, ajustándolo a las exigencias de su *propio ciclo económico*”.⁷⁸

Es importante señalar que durante los primeros años de su exilio en México el análisis de Marini se centró en el estudio del capitalismo brasileño, aunque ese examen resulta válido, en cierto sentido, para el resto de América Latina. Y si bien este crítico dio cuenta de la “interdependencia” brasileña, no se insinuaban aún en su reflexión signos evidentes del *giro dependentista* que tendría lugar al año siguiente.

Fue precisamente a raíz de la publicación de su artículo “Subdesarrollo y revolución en América Latina” (1968) que la categoría *dependencia* comenzó a ganar un lugar destacado en el marco teórico esbozado por el pensador brasileño.⁷⁹ Así, por ejemplo, al referirse a la expansión sin precedentes que experimentó la economía exportadora latinoamericana en la segunda mitad del siglo XIX, señala que “este auge va, sin embargo, marcado por una *acentuación de su dependencia frente a los países industrializados*, a tal punto que los nuevos países que se vinculan en este momento, de manera dinámica, al mercado mundial, desenvuelven una modalidad particular de integración”.⁸⁰

Nuestro crítico se refiere a una modalidad de integración caracterizada por la caída de sus principales productos de exportación en las manos del capital extranjero, “quedando a las clases dominantes nacionales el control de actividades secundarias de exportación o la explotación del mercado interno”.⁸¹ Asimismo, reconoce

78 *Ibíd.*, 151.

79 Aunque, en estricto sentido, esto ya es visible en el breve artículo publicado un mes antes –titulado «La crisis de la sociología política latinoamericana»–, que constituyó la base del que fue incluido en el libro que coordinó el sociólogo mexicano Pablo González Casanova. Ver Ruy Mauro Marini, “La crisis de la sociología política latinoamericana”, *Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Ciudad de México, junio, 1968a; Ruy Mauro Marini, “La sociología política”, en Pablo González Casanova (coord.), *Sociología del desarrollo latinoamericano (Una guía para su estudio)*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1970.

80 Marini, “Subdesarrollo y revolución...”, *op. cit.*, 1968b, 66.

81 *Ibíd.*

que “con mayor o menor grado de dependencia, la economía que se crea en los países latinoamericanos a lo largo del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, es una economía exportadora, especializada en la producción de unos cuantos bienes primarios”.⁸²

Y, al describir algunas de las mutaciones que se insinuaban ya desde mediados de la década de los cincuenta del siglo pasado, distingue que “la burguesía industrial latinoamericana evoluciona de la idea de un desarrollo autónomo hacia una integración efectiva con los capitales imperialistas y da lugar a un nuevo tipo de dependencia, mucho más radical que el que rigiera anteriormente”.⁸³

Marini no solo reconoce que existen *tipos* o *grados de dependencia*, sino que también, por primera vez, privilegia la utilización de expresiones tales como *países dependientes* o *economías dependientes*.

Como ya hemos indicado, poco tiempo antes –en Santiago de Chile– tanto Cardoso y Faletto como dos Santos,⁸⁴ habían dado cuenta del nuevo carácter de la dependencia latinoamericana. Marini, coincidía así, al menos en la forma, con esas *miradas críticas*⁸⁵ que contribuían a conferirle un estatuto teórico a la cuestión de la dependencia.

Aparte de lo ya señalado, “Subdesarrollo y revolución en América Latina” representa un “salto” en términos de la unidad de

82 *Ibid.*, 68-70.

83 *Ibid.*, 77.

84 Ver Cardoso y Faletto (1967) y Santos (1967).

85 A propósito de esto, años más tarde, en su crítica a Serra-Cardoso, nuestro científico social señalará: “la crítica del desarrollismo ganó un carácter más amplio. Intelectuales no militantes, como André Gunder Frank y el mismo Cardoso, basándose en los planteamientos teóricos de la izquierda revolucionaria, se lanzaron también a la discusión sobre las tesis cepalinas y funcionalistas. *Aportaron así elementos a la construcción de una nueva teoría explicativa de la realidad latinoamericana*, aunque algunos de ellos contribuyeron a conferir un carácter académico a un debate que, en sus orígenes, era primariamente político, *limitando con ello la radicalidad de la crítica*. *Es, en particular, el caso de Cardoso, en su trabajo en colaboración con Faletto*, no sólo por los compromisos conceptuales y de lenguaje que mantiene con el desarrollismo, como han señalado otros, sino sobre todo por la absoluta ausencia de una teoría del imperialismo”. Ruy Mauro Marini, “Las razones del neodesarrollismo (respuesta a F. H. Cardoso y J. Serra)”, *Revista Mexicana de Sociología* 40 (Nº Extraordinario), Ciudad de México, diciembre, 1978, 61-62.

análisis –o nivel de abstracción–, pues, a diferencia de sus trabajos previos, Marini ya no se enfoca primordialmente en los estudios nacionales –en la dialéctica o contradicciones del desarrollo capitalista en Brasil, aunque esta será una preocupación que siempre continuará presente–, sino que se desliza hacia los estudios latinoamericanos, es decir, amplía su examen al conjunto de América Latina.⁸⁶ Es en la historia del subdesarrollo en la región donde centra su mirada, y la economía mundial capitalista proporciona el marco propicio para ubicar y analizar esa problemática. De ahí que su estudio comience con la vinculación de América Latina al mercado mundial, asunto que constituirá, más tarde, el punto de partida expositivo de *DD*.

Por otra parte, ese artículo se convirtió en el capítulo inicial de su primer libro, *Subdesarrollo y revolución* (1969), publicado en México tras su primer exilio. La aparición de este ensayo bien puede ser considerada como un hito que marca el cierre de una primera etapa en la reflexión mariniana y el comienzo de una nueva, o mejor aún, un punto de inflexión caracterizado, entre otros, por el protagonismo que comienza a adquirir la categoría dependencia. El segundo de los tres capítulos que componen esa obra, titulado “La dialéctica del desarrollo capitalista en Brasil”,⁸⁷ es una reformulación de los estudios que venía realizando desde 1965. El libro cierra con un capítulo referido a la problemática de la izquierda armada bajo el título de “Vanguardia y clase”, que tuvo muy buena recepción entre la intelectualidad joven y, en general, en la militancia de izquierda. Respecto a este libro, años más tarde el autor comentará:

86 El porqué de tal “salto” hay que buscarlo en un hecho circunstancial: su labor como profesor reemplazante en un curso de graduación del Centro de Estudios Internacionales (CEI) de El Colegio de México que incluía una disciplina sobre América Latina, de la que –tal y como reconocerá más tarde– “salvo información directa y algunas nociones superficiales sobre el tema...no sabía mucho” (Marini, *Memoria*, *op. cit.*, c. 1990). El curso, sin embargo, tuvo un rotundo éxito. Su artículo publicado en 1968, aunque escrito a fines del año anterior, es el resultado concreto de esa experiencia académica que le llevó a impartir diversos cursos sobre el particular entre 1966 y 1967.

87 Texto diferente al publicado previamente con el mismo nombre (Marini, “La dialéctica del desarrollo...”, *op. cit.*, 1966b).

Según mi opinión, el interés que despertó se debe, en parte, a la *novedad del enfoque* —inserto como está el libro en la corriente de las nuevas ideas que se cristalizaron en la teoría de la dependencia—, en parte, a la *metodología*, que buscaba utilizar el marxismo de modo creador para la comprensión de un proceso nacional latinoamericano y, finalmente, a su *audacia política*, que rompía con el academicismo timorato y aséptico que tuviera vigencia, hasta entonces, en los estudios de esa naturaleza.⁸⁸

Como hemos comentado previamente, la “audacia política” da cuenta de que para Marini las ciencias no eran (y no podían ser) neutrales, cuestión que la naciente sociología crítica latinoamericana asumió sin disimulo. Aparte de esto, el propio Marini reconoce la “novedad del enfoque” de su libro, pues ya es visible —como dijimos— la influencia del giro dependentista en el análisis que propone de la realidad económica y social latinoamericana.

No obstante lo anterior, dificultades políticas hicieron que tuviera que abandonar México hacia fines de 1969. Un artículo suyo sobre el movimiento estudiantil brasileño, escrito para ser publicado en mayo de 1968 pero que apareció en agosto⁸⁹ —tras el estallido de la revuelta estudiantil popular que un par de meses más tarde fue duramente reprimida con la masacre del 2 octubre en Tlatelolco—, que se sumaba a los antecedentes políticos que motivaron su exilio, le acarreo problemas con la autoridad migratoria mexicana, por lo que se vio forzado a exiliarse en otro país. Aunque su primera opción era Argelia, la negativa de Francia a permitirle ingresar o circular por su territorio sin pasaporte, lo llevó a decidirse al fin por Chile, uno de los principales lugares de refugio para los exiliados brasileños y que por su situación política podía facilitarle las cosas.⁹⁰

Su llegada a Chile no estuvo exenta de dificultades. Sin embargo, ayudado por sus amigos Theotonio dos Santos y Vania

88 Marini, *Memoria*, op. cit., c.1990.

89 Ruy Mauro Marini, “Los estudiantes y la vida política en Brasil”, *El Día*, Ciudad de México, 2 de agosto, 1968c.

90 Marini, *Memoria*, op. cit., c.1990.

Bambirra, y por políticos, como el por entonces senador Salvador Allende, así como por las autoridades de la Universidad de Concepción y por el presidente de su Federación de Estudiantes, Nelson Gutiérrez, Marini consiguió el permiso para ingresar al país donde vivió su segundo exilio. Arribaba a Chile con un contrato para desempeñarse como profesor en el Instituto Central de Sociología de la Universidad de Concepción, donde trabajó hasta poco tiempo antes de finalizar el año 1970. En esa ciudad se sumó al Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), al cual pertenecía Gutiérrez y una lúcida generación de jóvenes estudiantes de esa universidad, entre los que destacaron Luciano Cruz, Miguel Enríquez y Bautista van Schouwen. Años más tarde, durante su *tercer exilio*, llegó a ser miembro de su Comité Central, y desarrolló una intensa actividad política. Esto provocó, como él mismo reconociera, que ese año su producción teórica se viese bastante disminuida.⁹¹

Tras este breve paso por Concepción, Marini decidió instalarse en Santiago, aceptando la invitación que a su llegada le hicieron para sumarse a la Universidad de Chile, al grupo de investigadores del CESO. El triunfo en septiembre de la candidatura de la Unidad Popular, en las elecciones presidenciales, hizo que parte del personal de ese Centro pasara a colaborar con las actividades del nuevo gobierno. Eso permitió la promoción de los investigadores más jóvenes que ahí laboraban, así como la incorporación de intelectuales que se encontraban exiliados en Chile, principalmente brasileños, entre los que cabe mencionar a Emir Sader, Marco Aurelio García y Edimilson Bizelli.

Por entonces la Universidad de Chile se encontraba inmersa en un proceso de reforma universitaria. Como ya anticipáramos, al menos desde mediados de 1967 los estudiantes pasaron a la ofensiva en la lucha por la democratización de las universidades; sin embargo, en el caso de la Universidad de Chile no fue hasta mayo de 1968 cuando los estudiantes optaron por tomarse las distintas dependencias, cansados de que la mayoría del Consejo Universitario, de manera reiterada, se opusiera a la participación estudiantil en la elección de autoridades. La toma abrió las puertas a una democratización de esa casa de estudios a través de un inédito proceso

91 *Ibíd.*

de reforma que, no exento de dificultades, se prolongó durante el quinquenio siguiente. Y como suele suceder, a medida que la reforma se iba consolidando, se produjo la conversión de la mayor parte de los antirreformistas. Sin embargo, tras la elección de Allende como presidente de la República, la disputa adquirió un renovado matiz, enfrentando a los que pugnaban por poner la universidad al servicio del proceso de transformación revolucionaria que vivía el país, y a quienes hacían todo lo posible por descarrilarlo.⁹²

Es decir, Marini se integraba al CESO en medio de la agitada reforma universitaria y a las pocas semanas del triunfo de la Unidad Popular. Y ese Centro se ubicaba en una de las facultades que mejor expresa la enconada disputa que por aquellos días se libró por transformar la universidad y el país. De ahí que, tras un plebiscito universitario realizado en mayo de 1972, la Facultad de Ciencias Económicas fuera partida en dos: por un lado, se creó la Facultad de Economía y Administración, que aglutinó a los opositores al gobierno de la UP y, por el otro, la Facultad de Economía Política, en la que se concentraron tanto los adherentes a ese gobierno como los sectores de la izquierda revolucionaria que le habían brindado un apoyo crítico –entre los que militaba Marini–. Es decir, *DD* fue redactado en medio de esa disputa; en una universidad y en una facultad que en la práctica se encontraban escindidas.

Ahora bien, a diferencia de lo acontecido en Concepción, esas disputas no consiguieron bloquear el proceso de producción científica que Marini desplegó en el CESO. Como sostuvo años más tarde, su exilio chileno correspondió a su llegada a la madurez, tanto en el plano académico como en el político, experimentando ahí una de las fases más productivas de su vida intelectual.⁹³

Y, en gran medida, el crecimiento intelectual que experimentó nuestro pensador en esos años estuvo posibilitado por su incorporación a un Centro que gozaba de una gran vitalidad. Creado en 1965 por Eduardo Hamuy, considerado el padre de la instituciona-

92 Juan Cristóbal Cárdenas Castro, “Disputas campales. En torno a la biografía intelectual de un sociólogo disruptivo: Eduardo Hamuy Berr [1916-1989]”, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, inédito, 2015a.

93 Marini, *Memoria, op. cit.*, c.1990.

lización de la sociología científica en Chile, el CESO rápidamente se convirtió en un reducto para la naciente sociología crítica y, particularmente, para la llamada *socioeconomía de la dependencia*.⁹⁴ Hacia mediados del año siguiente, a sugerencia de Florestan Fernandes, y tras dos años sobreviviendo clandestinamente en Brasil, Hamuy contrató como investigador a dos Santos y, más tarde, a Bambirra.⁹⁵

Fue precisamente por iniciativa de dos Santos que en 1967 se creó en el CESO el *equipo de investigación sobre Relaciones de Dependencia en América Latina*, al que se integró Bambirra, así como un grupo de estudiantes de la Escuela de Economía: Orlando Caputo, Roberto Pizarro y Sergio Ramos; además del becario peruano José Martínez. Ese equipo mantuvo un fluido diálogo, a través de seminarios, con algunos intelectuales que comenzaban a ocuparse de la cuestión de la dependencia, entre los que cabe mencionar a Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort, Aníbal Quijano y Tomás Amadeo Vasconi, quien al poco andar se incorporó también a ese Centro.

Lo anterior permite dar cuenta de que, a la llegada de Marini al CESO, se había desarrollado ahí un amplio análisis de la dependencia, cuestión en la que él mismo había conseguido avanzar durante su exilio en México. Y es que en la corta experiencia vivida junto a Bambirra, dos Santos y Frank en Brasilia, en buena medida ya había definido, en términos generales, el programa de investigación que guiaría sus pasos en los años siguientes y que el exilio no consiguió alterar sustancialmente. Claro está que no deja de sorprender que el “grupo de Brasilia”⁹⁶ se reencontrara en Chile años más tarde y que consiguiera sentar las bases para la sistematización de una teoría de la dependencia.

94 Juan Cristóbal Cárdenas Castro, “Una historia sepultada: el Centro de Estudios Socioeconómicos de la Universidad de Chile, 1965-1973 (a 50 años de su fundación)”, *De Raíz Diversa* II:3, Ciudad de México, enero-junio, 2015b.

95 Thetonio dos Santos, *Memorial*, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, 1994; Vania Bambirra, *Memorial*, Universidad de Brasilia, Brasilia, 1990.

96 Claudia Wasserman, “Transição ao socialismo e transição democrática: exilados brasileiros no Chile”, *História Unisinos* 16:1, Rio Grande do Sul, enero-abril, 2012.

Pero antes de abordar la llegada de Marini al CESO, revise-
mos brevemente el despliegue teórico que sobre la cuestión de la
dependencia se había realizado entre 1967 y 1970. En un segundo
momento, veremos las alternativas que se plantearon en el mismo
Centro.

Desde su inicio, a mediados de 1967 el equipo de investigación
antes mencionado se dividió en tres grupos: a) dos Santos se hizo
cargo del estudio del proceso de integración mundial del sistema,
b) Caputo y Pizarro se abocaron al análisis de las relaciones eco-
nómicas internacionales, y c) Bambirra –con la quien colaboraba
Ramos– al examen de las estructuras dependientes en América La-
tina.⁹⁷

En el primer trabajo colectivo que publicaron, titulado “Impe-
rialismo y dependencia externa (resumen y discusión de las princi-
pales teorías)” (1968), dos Santos advierte:

*Los clásicos marxistas analizan el proceso de las relaciones econó-
micas internacionales desde el punto de vista del centro hegemónico,
poniendo énfasis en los cambios experimentados por dicho centro,
considerando sólo en forma secundaria la estructura y cambios que
adoptan los países periféricos. Esto conduce a Lenin a plantear que
“La exportación de capitales repercute en el desarrollo del ca-
pitalismo dentro de los países en que aquéllos son invertidos,
acelerándolo extraordinariamente”⁹⁸... Esta apreciación nace de
una comprensión unilateral del fenómeno ya que las relaciones entre
el centro imperialista y las sociedades dependientes hay que enten-
derlas como un proceso global. En las sociedades subdesarrolladas
este capital se aplicó para desarrollar la economía exportadora y*

97 Ver Caputo y Pizarro (1971 [1969]), Santos et al (1969).

98 Ver Lenin (1975 [1916]), apartado IV. Años más tarde, Vania Bambirra
(*Teoría de la dependencia: una anticrítica*, Ciudad de México, ERA, 1978,
p. 53) mostrará que Lenin “cambió a partir de 1920 la opinión que había
sostenido en 1916 de que las exportaciones de capital conducirían a un
acelerado desarrollo del capitalismo en los países atrasados”. No obstante,
para los efectos de lo que aquí interesa indicar, la corrección no cambia
sustancialmente la cuestión, es decir, los motivos que llevaron a este gru-
po de investigadores por la ruta del *dependentismo*.

no para hacer avanzar el proceso de industrialización. El capital extranjero, por tanto, ha representado históricamente un papel distorsionador de las economías atrasadas que ha impedido su desarrollo.⁹⁹

En coincidencia con lo anterior, Caputo señala que:

*el problema del desarrollo y subdesarrollo ha sido estudiado en forma muy unilateral. Mientras unos ponen énfasis en el estudio casi exclusivo de los cambios en los países capitalistas más desarrollados, otros analizan el problema sólo desde el punto de vista de los países atrasados. Lenin estudia la situación desde el primer punto de vista y es por esta razón que para nuestro estudio dicho trabajo presenta limitaciones que debemos superar. Por lo tanto, un análisis correcto deberá enfocar la problemática en su conjunto, observando los cambios que experimenta la estructura económica de los países llamados subdesarrollados como consecuencia de los cambios que experimenta la economía mundial, y buscará entender así que la limitación o el dinamismo que adquieren las fuerzas productivas en los países subdesarrollados define una economía fundamentalmente dependiente.*¹⁰⁰

Es decir, la crítica de esa comprensión unilateral de las relaciones entre el “centro imperialista” y las “economías dependientes” es lo que lleva al equipo sobre relaciones de dependencia en América Latina del CESO a proponer “enfocar la problemática en su conjunto”. De otra parte, la pretensión de realizar un análisis integral es lo que explica la propia estructura del equipo, organizado en tres subgrupos, abocado cada uno de ellos –aunque de manera articulada– al análisis de los diferentes “espacios geográficos” (y teóricos) de ese proceso global. Salta a la vista también el señalamiento realizado en torno a la necesidad de estudiar el efecto de las transformaciones de la economía global a nivel de las estructuras dependientes.

Asimismo, desde un inicio el equipo se planteó como uno de

99 Theotonio dos Santos et al., “Imperialismo y dependencia externa (resúmenes y discusión de las principales teorías)”, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1968, 7.

100 *Ibid.*, 32-33.

los temas de investigación el estudio de “las principales contribuciones a la teoría de la dependencia”;¹⁰¹ los primeros resultados de ese esfuerzo colectivo llevaron a dos Santos a reconocer que:

De la experiencia que nos ha entregado el análisis y discusión de estos textos básicos sobre la teoría del imperialismo, surge la necesidad de buscar una perspectiva nueva que comprenda la categoría de “la dependencia” como factor explicativo de las relaciones entre el centro hegemónico y los países subdesarrollados. Esta nueva perspectiva significa comprender la situación en términos de que los países subdesarrollados tienen una estructura económica condicionada y sometida al desarrollo del centro hegemónico capitalista. La situación condicionante no es absoluta ya que las formas de desarrollo de los países dependientes afectan al comercio mundial y al desarrollo del centro hegemónico y dependen de una serie de factores internos que determinan las formas posibles de desarrollo de estos países.¹⁰²

Y más claramente que, así como: “El estudio del desarrollo del capitalismo en los centros hegemónicos dio origen a la teoría del colonialismo y del imperialismo. El estudio del desarrollo en nuestros países debe dar origen a la *teoría de la dependencia*”.¹⁰³ E insistía:

Por esto, debemos considerar limitados los enfoques de los autores de la teoría del imperialismo... [que] no han enfocado el tema del imperialismo desde el punto de vista de los países dependientes. *A pesar de que la dependencia debe ser situada en*

101 CESO, “Investigación sobre las Relaciones de Dependencia en América Latina” en *Boletín del Centro de Estudios Socioeconómicos* 1, Santiago, octubre, 1967, 2.

102 Santos et al., “Imperialismo y dependencia externa...”, *op. cit.*, 1968, 9.

103 *Ibid.*, 1968, 23. Asimismo, poco tiempo después Orlando Caputo y Roberto Pizarro (*Desarrollismo y capital extranjero. Las nuevas formas del imperialismo en Chile*, Santiago, Ediciones de la Universidad Técnica del Estado, 1970a, 16) abogaban por: “enfrentar el fenómeno de las relaciones económicas internacionales desde una nueva perspectiva que pasa necesariamente por la comprensión de la categoría de la dependencia, la cual nos permite ubicarnos dentro de una nueva conceptualización teórica: la teoría de la dependencia”.

*el cuadro global de la teoría del imperialismo, ella tiene su realidad propia que constituye una legalidad específica. Comprender la dependencia, conceptuándola y estudiando sus mecanismos y su legalidad histórica, significa no sólo ampliar la teoría del imperialismo sino también contribuir a su reformulación.*¹⁰⁴

Además, dos Santos apuntaba en la dirección correcta cuando en su ensayo *Socialismo o fascismo: dilema latinoamericano* (1969), afirmaba:

De la crisis actual surge la noción de que el subdesarrollo de nuestros países tiene su origen en una situación que es común a todos ellos, que es la *situación de dependencia* de nuestros países de los centros hegemónicos mundiales. La categoría *dependencia* aparece así como un instrumento de análisis fundamental de nuestra realidad. En esencia, podemos comprender hoy día que *el desarrollo de estos países tiene sus padrones particulares que están dados por la situación de dominación a que estamos sometidos económica, social y políticamente. Estos padrones específicos determinan un tipo de desarrollo dependiente que tiene como característica fundamental hacerse con criterios doblemente explotativos. Explotativo en alta intensidad, en el interior de la economía, por apoyarse en fuerzas tecnológicas coercitivas mucho más amplias que aquellas generadas por el desarrollo natural de las sociedades nacionales.*¹⁰⁵

Esta condición le permite a la clase dominante de los países dominados o dependientes “asegurar no sólo un amplio margen de producción expropiable”, sino también “aprovecharse del bajo nivel de exigencias de los trabajadores y de los consumidores del sistema donde se desarrolla la dominación. El resultado es, pues, un *sistema de duplicada explotación del trabajo*”.¹⁰⁶ A lo cual añade que:

104 Santos et al., “Imperialismo y dependencia externa...”, *op. cit.*, 1968, 23.

105 Theotonio dos Santos, *Socialismo o fascismo: dilema latinoamericano*, Santiago, Prensa Latinoamericana, 1969, 16-17.

106 *Ibíd.*

En segundo lugar, la condición dependiente asegura *otra sobreexplotación*, la que se hace *desde el exterior* llevando parte sustantiva del esfuerzo nacional de acumulación de capital. *De la gran parte ya sobreexplotada de la producción nacional se va una parte muy grande hacia el exterior*, que no se reconvierte en forma de consumo e inversión internos dentro del sistema.¹⁰⁷

De ahí que su conclusión fuera que “de esta situación de *doble sobreexplotación* resulta el carácter excluyente del desarrollo capitalista dependiente que nosotros vivimos”.¹⁰⁸

Puede verse hasta aquí que este equipo de investigación del CESO asumió con decisión la apuesta por formular *una teoría de la dependencia*, pretensión a la que tempranamente renunciaron otros dependentistas.¹⁰⁹ Puede apreciarse, también, que aun cuando explícitamente no se señalara que esa teoría debía ser marxista, desde un inicio el soporte teórico que se privilegió fueron distintas aportaciones provenientes del marxismo (Lenin, Bujarin, Luxemburgo, Baran y Sweezy, entre otros) y del propio Marx.

En cierta medida, el esfuerzo que encabezó dos Santos en el CESO¹¹⁰ se vio afectado tras el triunfo de Allende, dado que en 1971 Caputo y Ramos pasaron a colaborar con el nuevo gobierno¹¹¹ y, en el segundo cuatrimestre de ese año, Pizarro asumió la dirección del Centro. De esto dio cuenta, poco tiempo después, Bambirra. En la nota previa con la que abre *Capitalismo dependiente latinoamericano*

107 Ídem.

108 Ídem.

109 Ver Cardoso (1970), reproducido en Cardoso (1972 [1970]).

110 Aparte de los trabajos colectivos que ya indicamos, dos Santos publicó varios artículos y ensayos de interés acerca de la dependencia en el primer período (1967-1970) referido: Santos (1967, 1968a, 1968b, 1968c, 1968d, 1968e, 1969, 1970a, 1970b, 1970c, 1970d, 1970e, 1970f. En el segundo período (1971-1973), destacan: Santos (1971, 1972a, 1972b y 1973).

111 Aunque no sin concluir las investigaciones que desarrollaban en su paso por la Escuela de Economía de la Facultad de Ciencias Económicas: Caputo y Pizarro (1969), Ramos (1971), reproducidas posteriormente en la serie *Cuadernos del CESO*: Caputo y Pizarro (1971 [1969]), Ramos (1972 [1971]). Además, otros trabajos de los autores en su paso por ese Centro: Caputo y Pizarro (1970a y 1970b); Ramos (1970).

(1973)¹¹² señalaba que su trabajo tenía como objetivo:

sumarse al esfuerzo de una parte de los científicos sociales en el continente, que en aquella época se proponían superar el pensamiento desarrollista emprendiendo la tarea de sentar las bases para *el desarrollo de la teoría marxista de la dependencia*... Sin embargo, pese al indudable aporte de los estudios sobre la dependencia *aún no se ha logrado desarrollar en forma sistemática lo que se podría llamar la teoría marxista de la dependencia*. Ésta es una tarea bastante ardua y compleja, que no puede ser cumplida en un corto plazo. Ella *implica una utilización creadora de la metodología marxista*, lo que supone una más amplia tradición y madurez de esta ciencia en el continente... *El trabajo que intentábamos llevar a cabo en el CESO fue gratamente interrumpido por la victoria de la Unidad Popular que necesitó la colaboración de parte de los miembros del equipo de estudios sobre la dependencia para enfrentar prácticamente las tareas de su ruptura*.¹¹³

Con todo, ese impás comenzó a ser subsanado con el arribo al CESO de Marini, Frank y Julio López, de José Valenzuela y Benjamín Toro¹¹⁴, así como de Bizelli, Jaime Torres y otros estudiantes como Álvaro Briones, Cristián Sepúlveda y Jaime Osorio.

Es importante señalar que, desde octubre de 1970, Frank, Marini y López comenzaron a diseñar un proyecto que consideraba el desarrollo de un programa de investigación sobre “Acumulación de capital, relaciones de clase y estructuras políticas en condiciones de subdesarrollo”,¹¹⁵ a efectuarse entre 1971 y 1973. El proyecto

112 Aunque concluido en 1970. Este ensayo se divulgó originalmente –en dos partes– como *Documento de Trabajo* del CESO. Ver Bambirra (1971a y 1972a).

113 Vania Bambirra, *Capitalismo dependiente latinoamericano*, Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos 16, Santiago, CESO / PLA, 1973, 7-8.

114 Valenzuela y Toro colaboraron, a partir de 1971, en una investigación titulada “Hacia una teoría de la economía mundial”, que fue interrumpida con el golpe militar en Chile.

115 Rebautizado como “Acumulación de capital, relaciones de clase y dinámica política en América Latina” (CESO, c.1971).

proponía “establecer una alternativa teórica para los estudios sobre el desarrollo dependiente”,¹¹⁶ desde distintos puntos de vista: a) Los mecanismos concretos a través de los cuales la economía dependiente orienta el proceso de investigación (estudio de la reproducción dependiente, particularmente de las decisiones de acumulación y de la capacidad real de acumulación); b) Las relaciones de producción que se establecen con base en el proceso de producción capitalista (estudio de la superexplotación del trabajo); c) El módulo social, o estructura de clases, que establece la reproducción ampliada del sistema (estudio de la monopolización asimétrica, proletarianización y marginalidad); d) Las relaciones de poder que corresponden al módulo social (estudio de la violencia, participación y grado de flexibilidad institucional); e) Relaciones entre el Estado y la acumulación de capital (estudio de la intervención estatal y del capitalismo de Estado).¹¹⁷

Los autores puntualizaban que, en rigor, no existían investigaciones integrales sobre el tema, sino trabajos que se habían referido al asunto, de manera más o menos explícita, a partir de dos perspectivas: 1) la dinámica global de la acumulación y 2) el proceso y las formas de dependencia. Y precisaban que:

En el primer caso, el objeto de estudio es el sistema en su conjunto, lo que no permite tratar a las formaciones sociales subdesarrolladas en su especificidad;¹¹⁸ en el segundo, el objeto de estudio son las relaciones que se establecen entre esas formaciones y el sistema, lo que, si arroja luz sobre su dinámica interna, no permite captarla

116 CESO, “Presentación de Proyecto de Investigación (Acumulación de capital, relaciones de clase y estructuras políticas en condiciones de subdesarrollo)”, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, enero, 1971.

117 *Ibid.*, anexo A.

118 En cierta medida se cuestionaba el enfoque global propuesto por dos Santos en el CESO, que –como él mismo reconocerá posteriormente– debe inscribirse en el intento por formular una *teoría del sistema mundo*. Ver Theotonio dos Santos, *La teoría de la dependencia. Balances y Perspectivas*, Ciudad de México, Plaza & Janés, 2002. Por otra parte, se revaloriza el trabajo de Bambirra de cara a la elaboración de una teoría marxista de la dependencia, pues la socióloga brasileña se abocó específicamente al análisis del capitalismo dependiente latinoamericano.

a partir de lo que la determina en última instancia –las relaciones entre las clases, tanto a nivel de la economía como de la política.

Por lo mismo, concluían que: “La importancia relativa del proyecto está precisamente en que busca un nuevo punto de enfoque, una nueva perspectiva, a partir de la cual se pueda comprender la dinámica económica y política de esas formaciones sociales y el carácter específico que reviste en ellas la legalidad propia del capitalismo”.¹¹⁹

La exposición anterior resulta útil porque los investigadores detectaban, a esas alturas, ciertas limitaciones en los análisis de la dependencia hasta entonces realizados, lo que los obligaba a definir una nueva perspectiva que permitiera determinar la legalidad específica del capitalismo dependiente.

En virtud de la reorganización del CESO aprobada a fines de 1970, que consideró la modificación de su estatuto interno, se definieron tres áreas de investigación: 1) dependencia, 2) estado y clases sociales e, 3) ideología y cultura; que serían coordinadas por dos Santos, Marini y Vasconi,¹²⁰ respectivamente; es decir, tres investigadores que se venían ocupando de la cuestión de la dependencia.

En los primeros meses tras su llegada a ese Centro, Marini escribió un pequeño trabajo que originalmente no estaba destinado a su publicación y que tiempo después circuló con el título “El sector industrial chileno: elementos para una evaluación del programa económico de la Unidad Popular”.¹²¹ Se trata de un diagnóstico preliminar del proceso de industrialización en Chile que le lleva a concluir que “la dinámica iniciada por el gran capital, en el sentido de concentrar la mayor tajada de la plusvalía producida, ha llevado [a] las capas capitalistas inferiores a *aumentar el grado de explotación*

119 CESO, “Presentación de Proyecto de Investigación...”, *op. cit.*, 1971.

120 Entre cuyas aportaciones sobre la dependencia destacan Vasconi (1968, 1969a, 1969b, 1969c y 1970).

121 Este trabajo circuló recién en 1972. Un año más tarde, fue publicado –con otro título y diversas modificaciones. Ver Ruy Mauro Marini, “El desarrollo industrial dependiente y la crisis del sistema de dominación”, *Marxismo y revolución* 1, Santiago, julio-septiembre, 1973c.

del trabajo”¹²² y, además, que: “La distorsión de la industria reside fundamentalmente en el *crecimiento de ramas que tienen poca relación con las necesidades de consumo de las masas trabajadoras y que se orientan hacia el consumo suntuario de las capas sociales de altos ingresos*”.¹²³

Esa observación le permite advertir que las políticas antimonopólicas encaradas por el gobierno de la Unidad Popular tenían pocas probabilidades de éxito, pues se buscaba revertir el estrangulamiento de la pequeña y de la mediana empresa mediante la dinamización del mercado interno vía redistribución del ingreso y reorientación del crédito. Sin embargo, “*la necesidad de las capas capitalistas inferiores de contar con una mano de obra barata debe llevarlas o a resistir a la redistribución o a forzar abusivamente la utilización del crédito, provocando efectos inflacionarios que anularían esa redistribución*”.¹²⁴ Trágicamente, el pronóstico de Marini terminó confirmándose.

Otro trabajo temprano fue el que circuló en mayo de 1971 bajo el título “La economía del capitalismo brasileño”, pensado originalmente para ser discutido con sus estudiantes en la Escuela de Economía de la Universidad de Chile, en el que describe “*la forma que asume el capitalismo dependiente al llegar a la etapa de los monopolios y del capital financiero*”,¹²⁵ que denomina como *subimperialismo*. La tesis que expone es que en Brasil la dictadura militar no fue exclusivamente una respuesta a la crisis económica que afectó a la economía de ese país a partir de 1962 y a la consecuente intensificación de la lucha de clases, sino también un:

instrumento y el resultado de un desarrollo de tipo capitalista de estado y subimperialista. En esta perspectiva, *ella representa,*

122 Ruy Mauro Marini, “El sector industrial chileno: elementos para una evaluación del programa económico de la Unidad Popular”, Documento de Trabajo, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1972 [1971], 14.

123 *Ibid.*

124 *Ibid.*

125 Ruy Mauro Marini, “La economía del capitalismo brasileño”, Documento de Trabajo N° 5 del seminario interno sobre “Algunos aspectos de la transición del capitalismo al socialismo”, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1971, 1.

por un lado *el factor que garantiza una acumulación de capital basada en la superexplotación de las masas trabajadoras*, tanto urbanas como rurales, y, por otro lado, la expresión de la hegemonía económica conquistada, gracias a la crisis, por los monopolios industriales y por el capital financiero nacional e internacional.¹²⁶

Aparte de la redacción de esos dos ensayos, en su calidad de coordinador de área, a Marini se le encargó organizar y dirigir un seminario. Para tal efecto propuso la realización de un seminario sobre “Teoría marxista y realidad latinoamericana”, que iniciaba con *El Capital* de Marx y, aunque debía continuar con la revisión de varias de sus obras políticas, por las circunstancias políticas prevaletientes en Chile, no consiguió pasar de la primera parte. Aprovechando la experiencia desarrollada años antes en México, se realizó una lectura de *El Capital*, que tenía como finalidad “aplicar sus categorías, principios y leyes al estudio de América Latina”.¹²⁷ En la discusión participaron, entre otros, Frank, Vasconi, Guillermo Labarca, Marco Aurelio, Marcelo García, Sepúlveda, Antonio Sánchez y Osorio. Es a propósito de ese seminario que Marini recordaba años más tarde:

Para centrar la discusión, empecé a trabajar en un texto base. Éste tomaba, como punto de partida, lo que quedó conocido en el CESO como mi “libro rojo” —una portada roja, que reunía materiales desde 1966, incluyendo esquemas de clase, notas de lectura, reflexiones e información histórica y estadística sobre América Latina en general y país por país, con énfasis en la integración al mercado mundial y en el desarrollo capitalista resultante. La propia naturaleza de esos materiales me indujo a escribir un ensayo de carácter histórico, que no me satisfizo; *lo que buscaba era el establecimiento de una teoría intermedia que, basada en la construcción teórica de Marx, condujera a la comprensión del carácter subdesarrollado y dependiente de la economía latinoamericana y su legalidad específica*. Al regresar a trabajar en el texto...

126 *Ibid.*

127 Marini, *Memoria*, *op. cit.*, c.1990.

*busqué situar el análisis en un nivel más alto de abstracción, relegando a notas de pie de página las pocas referencias históricas y estadísticas que conservé. Esta segunda versión fue publicada, aún incompleta, en Sociedad y Desarrollo, bajo el título “Dialéctica de la dependencia: la economía exportadora” y, terminada, en edición mimeografiada del CESO, en 1972.*¹²⁸

Todo indica que *DD* fue escrito entre 1971 e inicios de 1972. En buena medida, el ensayo se propuso sistematizar muchos de los aspectos analizados en los diversos trabajos que hasta ese momento Marini había publicado, tanto durante su primer exilio mexicano, como algunos de sus primeros trabajos elaborados en el exilio chileno. El crítico explica con claridad que la intención de ese estudio consistía en formular una teoría intermedia que, tomando como marco general la teoría del capital de Marx, sirviera para comprender el carácter subdesarrollado y dependiente de la economía latinoamericana, así como determinar su legalidad específica. Al decir de Marini, se trataba de un análisis con un alto grado de abstracción, pues su pretensión era que la línea de análisis esbozada sirviera “para estudiar las formaciones sociales concretas de América Latina” o, más precisamente, para:

*orientar ese estudio en el sentido de definir las determinaciones que se encuentran en la base de la lucha de clases que allí se desenvuelve y abrir así perspectivas más claras a las fuerzas sociales empeñadas en destruir esa formación monstruosa que es el capitalismo dependiente: éste es el desafío teórico que se plantea hoy a los marxistas latinoamericanos.*¹²⁹

Y es que nuestro pensador consideraba que en países como Brasil, Argentina, El Salvador, México, Chile o Perú, la dialéctica del desarrollo capitalista dependiente, en sus rasgos más generales, no era esencialmente distinta a la forma en que es analizada en *DD*.¹³⁰

128 *Ibid.*

129 Marini, 1972b, pp. 28-29; 1973a, pp. 76-77.

130 Marini, 1972b; 1973a.

Esto último es importante, pues, aunque el ensayo de Marini tiene un alto grado de abstracción, pronto comenzó a ser utilizado por jóvenes investigadores latinoamericanos, tal y como era su pretensión, para estudiar las formaciones sociales concretas de la región. No sólo es el caso del temprano estudio que Arroio y Cabral (1974) realizaron sobre el proceso de industrialización en México, que es referido por nuestro intelectual en su *Memoria*, sino también de la investigación –a cargo de Cristián Sepúlveda– que él mismo asesoró en la Escuela de Economía de la Universidad de Chile y que se tituló “Dos modelos de acumulación de capital en el desarrollo capitalista chileno” (1972); que abarcó desde mediados del siglo XIX hasta comienzos de la década de los sesenta del siglo XX. En la carta, fechada el día 30 de agosto, que antecede a ese trabajo y que Marini –en calidad de profesor guía– dirigió al decano de la Facultad de Ciencias Económicas, expresaba:

El estudio de la dependencia latinoamericana data de pocos años. Su retomada en la perspectiva del marxismo es aún más reciente y ha marcado sin duda un cambio importante en las investigaciones económicas y sociales entre nosotros, para no mencionar también el descongelamiento que acarreó en la misma teoría marxista en nuestro medio.

Como todo movimiento teórico, el estudio de la dependencia ha partido de lo general, de las hipótesis globales, de los grandes panoramas históricos. Así mismo, como cualquier corriente de pensamiento que se enmarca en el terreno del marxismo, su objeto de análisis ha sido siempre la realidad concreta creada por la lucha de clases.¹³¹

Y refiriéndose al contenido de la investigación elaborada por Sepúlveda, dice:

La evolución de la formación capitalista chilena desde la fase de la economía primaria exportadora hasta la etapa actual de su economía industrial se encuentra aquí analizada de manera sistemática. Más que sistemática, rigurosa...

131 Marini, en Sepúlveda, “Dos modelos de acumulación...”, *op. cit.*, 1972.

*El desarrollo de la economía chilena nos aparece entonces como lo que realmente es: el fruto de su inserción en la división internacional del trabajo creada por la gran industria capitalista, o, lo que viene a ser lo mismo el resultado de la formación de un nuevo centro de acumulación de capital por efecto de la expansión del capitalismo mundial. Los avatares de ese desarrollo nos muestran que se trata de un centro de acumulación dependiente, que reproduce su dependencia de manera ampliada cuanto más parece acercarse a su superación.*¹³²

Puede verse que la trayectoria intelectual de Marini transitó desde sus iniciales estudios sobre la dialéctica del capitalismo dependiente *brasileño* al estudio de la dialéctica de la dependencia *latinoamericana*, para luego, disponiendo de un marco teórico general, promover el estudio de las formaciones sociales concretas en la región. Es posible visualizar así un doble desplazamiento: de lo concreto real a lo abstracto y, posteriormente, de lo abstracto a lo concreto real; con la diferencia de que ahora las hipótesis generales deben ser contrastadas a la luz de cada realidad concreta, es decir, sirven como guías para orientar los estudios nacionales.

Como señalamos anteriormente, *DD* fue presentada formalmente con ocasión del Congreso de Sociología de la ALAS, que se realizó en Santiago de Chile del 28 de agosto al 2 de septiembre de 1972. Tiempo después, Marini recordaba:

Lanzado a la luz, mi ensayo provocó reacciones inmediatas. La primera crítica vino de Fernando Henrique Cardoso, mediante una comunicación hecha al Congreso Latinoamericano de Sociología (donde yo recién había presentado mi texto completo), que se realizó en Santiago, en 1972, y que fue publicada en la *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*.¹³³ Defendiendo con celo la posición que conquistara en las ciencias sociales latinoamericanas y que él creía, al parecer, amenazada por la

132 *Ibíd.*

133 Ver Fernando Henrique Cardoso, "Notas sobre el estado actual de los estudios sobre dependencia", *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* 4, Santiago, diciembre, 1972.

divulgación de mi texto, y refiriéndose aún al artículo que había salido en *Sociedad y Desarrollo*,¹³⁴ que no incluía el análisis del proceso de industrialización, la crítica de Cardoso inauguró la serie de sesgos y malentendidos que se desarrolló sobre mi ensayo, confundiendo superexplotación del trabajo con plusvalía absoluta y atribuyéndome la falsa tesis de que el desarrollo capitalista latinoamericano excluye el aumento de la productividad. Respondí a esos equívocos en el *post-scriptum* que –bajo el título de En torno a Dialéctica de la Dependencia– escribí para la edición mexicana de 1973.¹³⁵

Tras ese evento, Marini viajó a Dakar, Senegal, para presentar el resultado de su investigación en el *Seminario sobre Estrategias del Desarrollo en África y América Latina* organizado en septiembre por el Instituto Africano de Desarrollo y Planificación (IDEP) de la ONU, que dirigía el economista egipcio Samir Amin; y, de ahí, asistió al Encuentro de Cientistas Sociales Latinoamericanos e Italianos, promovido por el Instituto de Estudios de la Sociedad Contemporánea (ISSOCO), que tuvo lugar en Roma, Italia. En este segundo encuentro ofreció una conferencia reproducida en el CESO con el nombre “La acumulación capitalista dependiente y la superexplotación del trabajo”, en donde aclaraba la orientación metodológica fundamental que debían seguir los estudios de la dependencia:

En tanto que intelectuales marxistas, tenemos la tendencia de ir a aquello que es lo esencial en una estructura económica, es decir, la estructura de producción. Sin embargo, cuando se trata de una formación dependiente, yo pienso que sería necesario invertir esa orientación.

Habría que partir, inicialmente, de la circulación del capital tal como ella se hace en el conjunto del sistema capitalista; en un

134 Ver Marini “Dialéctica de la dependencia...”, *op. cit.*, 1972a.

135 Marini, *Memoria*, *op. cit.*, c.1990; énfasis original. Ver Marini, *Dialéctica de la dependencia*, *op. cit.*, 1973a. En realidad, el *post-scriptum* fue publicado originalmente en Ruy Mauro Marini, “En torno a Dialéctica de la dependencia”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* 5, Santiago, junio, 1973b.

segundo momento, plantearse el problema de cómo ella determina las condiciones en que se desarrolla la estructura productiva dependiente; en fin, replantearse el problema de cómo esa estructura dependiente crea su propia fase de circulación.¹³⁶

Es decir, Marini propone partir de la circulación del capital a escala mundial, pues, a su entender, lo que crea y determina las condiciones de evolución de la estructura dependiente es fundamentalmente el mercado mundial; por lo que solo es posible entender la formación y evolución de un país dependiente cuando se capta su articulación con ese mercado. De lo contrario, nos dice, no es posible entender de qué manera se genera en una determinada zona del sistema capitalista, un centro de circulación que se convierte él mismo en un centro de producción de capital. Esto es para el científico social lo esencial de la formación de una estructura dependiente.¹³⁷

Puede observarse que la propuesta de Marini en relación con los estudios de la dependencia sugiere un punto de partida metodológico que se distancia del tradicionalmente utilizado por la intelectualidad marxista de entonces. Es precisamente el punto de partida expositivo de su libro *DD*. Una entrada por la circulación del capital que emula, también en esto, a Marx, que para estudiar el capital (en general), comienza con el análisis de la mercancía.

Producto

En las páginas que siguen emprenderemos un breve análisis de la estructura lógica de *DD*, es decir, del producto teórico con que Marini contribuyó a “*abrir un nuevo camino para los estudios marxistas en la región*”, y cuya originalidad radica en “*plantear, sobre otras bases, el estudio de la realidad latinoamericana*”.¹³⁸

A estas alturas de nuestro análisis, es preciso recordar, como lo expusiera Marx en el apartado sobre “El método de la econo-

136 Ruy Mauro Marini, “La acumulación capitalista dependiente y la superexplotación del trabajo”, *Cuaderno Universitario 2, Ciudad de Panamá, CELA “Justo Aerosemena”,* septiembre, 1981 [1972], 1.

137 *Ibíd.*

138 Marini, *Memoria, op. cit.*, c.1990.

mía política” (1857), que el método de investigación es distinto del método de exposición. Hemos ya identificado cuál es el punto de partida, la preocupación, que guía la investigación emprendida por Marini. Asimismo, hemos realizado una descripción del recorrido que siguió este pensador para escribir *DD*. Entonces, teniendo en consideración lo expuesto previamente, es menester dar cuenta, en las siguientes páginas, del método de exposición desplegado en su ensayo.

Sin embargo, antes de iniciar esta labor, debe tenerse presente que el libro de Marini es –en sus propias palabras– “una *introducción* a la temática de investigación que me viene ocupando y de las *líneas generales* que me orientan en esa labor”.¹³⁹ Esto es importante decirlo, pues si bien sería erróneo pretender hoy que ese esbozo sea suficiente para explicar –en toda su extensión– la cuestión de la dependencia,¹⁴⁰ las líneas generales que orientaron su investigación (y en las que debemos poner especial atención) siguen siendo una buena guía para el análisis del capitalismo dependiente latinoamericano.

Ahora bien, el punto de partida de la exposición de *DD* es lo que el autor denomina “La integración al mercado mundial” de América Latina. Esta *orientación metodológica* le valió a Marini ser tildado de “circulacionista”.¹⁴¹ No obstante, el crítico se defendió en el *post-scriptum* a su ensayo recordando que el propio Marx comenzó su exposición sobre el capital por “La mercancía”, es decir, por la *circulación*, abandonando recién esa “*ruidosa esfera* instalada en

139 Marini, *Dialéctica de la dependencia*, *op. cit.*, 1973a, 81.

140 Varios de los trabajos redactados por nuestro crítico en su *tercer exilio*, que tuvo lugar en México, profundizan en algunas de las temáticas presentadas en *DD*. Por ejemplo, a propósito de su ensayo “Plusvalía extraordinaria y acumulación de capital” (1979), dirá que “es un complemento indispensable a *Dialéctica de la dependencia*, en la medida que expresa el resultado de las investigaciones, que yo había empezado en Chile, sobre el efecto de la superexplotación del trabajo en la fijación de la plusvalía extraordinaria” (Marini, *Memoria*, *op. cit.*, c.1990).

141 Ver Castañeda y Hett (1978), Lira (1984), Salazar (2003 [1976]). Tiempo antes Frank había sido cuestionado por focalizar su análisis exclusivamente en los fenómenos de la circulación. Ver Laclau (1969 y 1972), Assadourian (1971).

la superficie y *accesible a todos los ojos*¹⁴² después de la segunda sección –en el capítulo V–, luego de explicar cómo los productos del trabajo se transforman en mercancías, cómo las mercancías mutan en dinero y cómo el dinero se transforma en capital. Es decir, para contestar a la pregunta ¿qué es el capital?, el filósofo alemán debió previamente responder a la interrogante ¿qué es la mercancía?, esto es, la forma elemental que adopta la riqueza en las sociedades dominadas por el modo de producción capitalista. Y para responder a esta última pregunta, debió revelar ¿qué es el valor? Este circunloquio le permitió a Marx transitar desde la teoría del *valor* a la teoría del *plusvalor*, a la que dedicó la mayor parte del primer libro de su magna obra, el único que alcanzó a publicar en vida.

Sin embargo, la sola referencia al punto de partida expositivo de Marx en su análisis del capital, no resulta suficiente para justificar por qué el análisis de la dependencia debe comenzar igualmente por la circulación, esfera a la que el científico social dedica los dos primeros apartados de su ensayo. La explicación que ofrece Marini al respecto en *DD* es de índole estrictamente histórica.

Por lo mismo, en el apartado primero, el pensador brasileño da cuenta de la forma en que América Latina se vinculó en el siglo XVI al capitalismo naciente, cómo contribuyó al aumento de los flujos de mercancías y a la expansión de los medios de pago y, a su vez, al desarrollo del capital comercial y bancario de Europa, así como al apuntalamiento del sistema manufacturero europeo, y cómo allanó el camino a la creación de la gran industria. Además, muestra cómo, con su independencia política, nacieron un conjunto de países que comenzaron a gravitar en torno a Inglaterra y se articularon directamente con esa metrópoli, abasteciéndola de productos primarios a cambio de manufacturas de consumo y de deudas. Así, las relaciones de América Latina y los centros capitalistas europeos se insertan en una estructura definida, la *división internacional del trabajo*, que determinó el curso del desarrollo posterior de la región. De acuerdo con Marini:

es a partir de entonces que se configura la dependencia, entendida como una relación de subordinación entre naciones formalmente in-

142 Marx, *El Capital...*, *op. cit.*, 2008 [1867], 213.

dependientes, en cuyo marco las relaciones de producción de las naciones subordinadas son modificadas o recreadas para asegurar la reproducción ampliada de la dependencia. *El fruto de la dependencia no puede ser por ende sino más dependencia*, y su liquidación supone necesariamente la supresión de las relaciones de producción que ella involucra¹⁴³.

Para el crítico, el aspecto más importante de este proceso histórico es que la participación de la región en el mercado mundial contribuyó a que el eje de la acumulación en la economía industrial capitalista se desplazara *de la producción de plusvalía absoluta a la de plusvalía relativa*, es decir, que la acumulación capitalista pasara a depender más del aumento de capacidad productiva del trabajo que simplemente de la explotación del trabajador. No obstante, nos dice que “*el desarrollo de la producción latinoamericana*, que le permite a la región coadyuvar a este cambio cualitativo en los países centrales, *se dará fundamentalmente con base en una mayor explotación del trabajo*”.¹⁴⁴ Es precisamente este “*carácter contradictorio de la dependencia latinoamericana*, que determina las relaciones de producción *en el conjunto del sistema capitalista*”, el que concentrará la atención de Marini. Hasta aquí puede advertirse que el proceso histórico descrito lleva a que se configuren dos *centros* (o polos) diferenciados de acumulación de capital; es decir, en ambos centros se acumula capital, aunque *sobre bases distintas*.¹⁴⁵

El apartado segundo, titulado “El secreto del intercambio desigual” está dedicado primeramente a disipar la confusión que se

143 Marini, 1972b, pp. 3-4; 1973a, 18.

144 Marini, 1972b, 5; 1973a, 23.

145 De ahí que Marini (en Sepúlveda, “Dos modelos de acumulación...”, *op. cit.*, 1972, s/n) sostenga que “por detrás de los velos que cubren una formación social dada son sus resortes más secretos [lo] que se trata de descubrir”, y que para un marxista esos *resortes* son siempre las *relaciones de clase* que se establecen con base en un proceso dado de producción material. De otra manera, las *relaciones de dependencia*, entendidas como relaciones de subordinación entre países, tienden a reproducir en escala ampliada las relaciones sociales de producción que tienen lugar en esos países. Se entiende, por lo mismo, que las relaciones (las luchas) de clase en las formaciones sociales “dependientes” se manifiesten de forma *sui generis*, pues el capitalismo que ahí toma vuelo es de igual forma *sui generis*.

suele establecer entre el concepto de plusvalía relativa y el de productividad; ya que una mayor capacidad productiva no asegura de por sí un aumento de la plusvalía relativa, sino un aumento de la cantidad de productos creados en el mismo tiempo, lo que le permite al capitalista reducir el valor individual del producto y obtener una plusvalía mayor a la de sus competidores, es decir, una *plusvalía extraordinaria*. Esta altera el reparto general de la plusvalía entre los capitalistas, pero no el grado de explotación del trabajo, es decir, no incide en la cuota de plusvalía. Marini insiste en que “lo que determina la cuota de plusvalía no es la productividad del trabajo en sí, sino el *grado de explotación del trabajo*”.¹⁴⁶ En ese sentido, uno de los efectos de la participación de América Latina en el mercado mundial fue propiciar, a partir de la oferta de alimentos (bienes-salario), la reducción del valor real de la fuerza de trabajo en los países industriales, permitiendo que en estos países el incremento de la productividad se tradujera en cuotas de plusvalía cada vez más elevadas.

Acto seguido, Marini pasa revista a diferentes mecanismos, fundados en el *monopolio de producción* o en la *productividad*, que permiten realizar transferencias de valor pasando por encima de las leyes de intercambio. Y, también, a un mecanismo de compensación: el incremento de valor intercambiado que permite neutralizar total o parcialmente la transferencia antes referida mediante el aumento del valor realizado. Para esto último, el capitalista debe incrementar la explotación del trabajo. Esto es lo que explica que “la oferta mundial de materias primas y alimentos aumente a medida que se acentúa el margen entre sus precios de mercado y el valor real de la producción”.¹⁴⁷ En definitiva, Marini evidencia cómo las naciones desfavorecidas por el intercambio desigual –producto de los dos mecanismos señalados– no buscan tanto contrarrestar la transferencia de valor, sino más bien compensar la pérdida de ingresos (plusvalía) generados por el comercio internacional, a través de una mayor explotación del trabajador.

El siguiente apartado, el tercero, Marini lo dedica a profundizar en “La superexplotación del trabajo” que tiene lugar en la

146 Marini, 1972b, 6; 1973a, 25.

147 Marini, 1972b, 10; 1973a, 36.

economía dependiente –con el propósito, como ya indicamos, de compensar *en el plano de la producción interna* la pérdida de plusvalía efectuada en el marco de las relaciones de mercado– mediante tres mecanismos: la intensificación del trabajo, la prolongación de la jornada de trabajo, y la expropiación al obrero de parte del trabajo necesario para reponer su fuerza de trabajo. Todo ello configura “*un modo de producción fundado exclusivamente en la mayor explotación del trabajador y no en el desarrollo de su capacidad productiva*”.¹⁴⁸ Marini define entonces a la superexplotación del trabajo como aquella situación en que “el trabajo se remunera por debajo de su valor”.¹⁴⁹

De acuerdo con el teórico de la dependencia, una vez que América Latina se convirtió en un centro productor de capital, tuvo que crear *su propio modo de circulación*, claramente distinto del engendrado por el capitalismo industrial y que explica su dependencia.

En el apartado cuarto referido a “El ciclo del capital en la economía dependiente”,¹⁵⁰ Marini replantea el problema de la circulación para desentrañar el fundamento mismo de la dependencia de América Latina en relación con la economía capitalista mundial, a partir de la comprensión de la especificidad de ese ciclo en las economías dependientes. La primera observación es que “la producción latinoamericana no depende para su realización de la capacidad interna de consumo”,¹⁵¹ es decir, existe una escisión entre los dos momentos fundamentales del ciclo del capital –la producción y la circulación de mercancías–. La circulación se efectúa básicamente en el ámbito del mercado externo, y ello implica que el consumo individual no interfiera en la realización del producto. En definitiva, la economía capitalista tiende a incrementar la comprensión del consumo individual del obrero por medio de la superexplotación del trabajo. Ello redundaría en la depresión de los niveles de demanda interna, reafirmando al mercado externo como la única salida para la producción, reproduciendo en escala ampliada la dependencia de

148 Marini, 1972b, 12; 1973a, 40.

149 Marini, 1972b, 13; 1973a, 42.

150 A este asunto nuestro crítico le dedica un trabajo especial poco años más tarde. Ver Ruy Mauro Marini, “El ciclo del capital en la economía dependiente”, en Úrsula Oswald (coord.), *Mercado y dependencia*, Ciudad de México, Nueva Imagen, 1979b.

151 Marini, 1972b, 17; 1973a, 50.

la economía latinoamericana frente a la economía internacional. Se configuran, entonces, dos esferas de circulación: la esfera “baja”, en la que participan los trabajadores, que se basa en la producción interna; y la esfera “alta”, propia de los no trabajadores, que se enlaza con la producción externa, por medio del comercio de importación.

En el penúltimo apartado, el quinto, Marini caracteriza “El proceso de industrialización” que siguió América Latina, a raíz de la crisis de la economía capitalista internacional (de entreguerras), provocando que el eje de acumulación se desplazara hacia la industria. Esta industria es necesariamente débil, pues solo se ensancha cuando factores externos cierran parcialmente el acceso de la esfera alta de consumo al comercio de importación. De ahí que el autor advierta que: “*La industrialización latinoamericana no crea, por tanto, como en las economías clásicas, su propia demanda, sino que nace para atender a una demanda preexistente, y se estructurará en función de los requerimientos de mercado procedentes de los países avanzados*”.¹⁵² Durante esta etapa, la disociación que opera es fundamentalmente la que se da entre la esfera “alta” y la esfera “baja” de la circulación en el interior mismo de la economía, pues “la producción industrial latinoamericana es independiente de las condiciones de salario propias a los trabajadores”.¹⁵³ Cuando, en un momento determinado del proceso, la oferta industrial coincide a grandes rasgos con la demanda existente (de la esfera “alta” de la circulación) surge la necesidad de generalizar el consumo de manufacturas, lo que se realiza básicamente ampliando el consumo de las capas medias y aumentando la productividad del trabajo (condición *sine qua non* para abaratar las mercancías).

En el último apartado, el sexto, nombrado “El nuevo anillo de la espiral”, el teórico brasileño da cuenta de cómo América Latina entra en una nueva fase que no hace sino reproducir la dependencia. Ello se debe, en parte, a la necesidad de importar capital extranjero (financiamiento e inversiones directas en la industria) para satisfacer los requerimientos de la industrialización. Debido a la reorganización de la economía internacional capitalista durante el periodo de posguerra, América Latina encuentra grandes facili-

152 Marini, 1972b, 22; 1973a, 61-62.

153 Marini, 1972b, 23; 1973a, 64.

dades para esa atracción de capitales que, en realidad, corresponde, tal y como ya hemos indicado, a la urgencia de las grandes corporaciones imperialistas de colocar su exceso de capitales. De ahí que las economías centrales muestren gran interés en impulsar el proceso de industrialización en los países dependientes, especialmente para colocar allí parte de su industria pesada. Por lo mismo, para Marini:

La industrialización latinoamericana corresponde así a una *nueva división internacional del trabajo*, en cuyo marco se transfieren a los países dependientes etapas inferiores de la producción industrial... reservándose a los centros imperialistas las etapas más avanzadas... y el monopolio de la tecnología correspondiente.¹⁵⁴

Pero la absorción del progreso técnico por parte de los países dependientes “acarrea la inevitable restricción del mercado interno, a lo cual se contraponen la necesidad de realizar masas siempre crecientes de valor (ya que la acumulación depende más de la masa que de la cuota de plusvalía)”;¹⁵⁵ y es que la brecha entre el nivel de vida de los trabajadores, en condiciones de superexplotación del trabajo, y el de los sectores que alimentan a la esfera “alta” de la circulación hace imposible la extensión del consumo de esos bienes, que siguen siendo suntuarios. Y advierte que:

a partir de un cierto momento (que se define nítidamente a mediados de la década de 1960), *la necesidad de expandirse hacia el exterior*, es decir, de desdoblarse nuevamente –aunque ahora a partir de la base industrial– el ciclo de capital, *para centrar parcialmente la circulación sobre el mercado mundial*. La exportación de manufacturas tanto de bienes esenciales como de productos suntuarios, se convierte entonces en la tabla de salvación de una economía incapaz de superar los factores disruptivos que la afligen. Desde los proyectos de integración económica regional y subregional hasta el diseño de políticas agresivas de competencia internacional, *se asiste en toda América Latina a la*

154 Marini, 1972b, 25; 1973a, 68-69.

155 Marini, 1972b, 27; 1973a, 74.

Esta apretada síntesis del ensayo de Marini, en donde se identifican algunas de las dialécticas del capitalismo dependiente latinoamericano, sirve para dar cuenta de los mecanismos que garantizan la reproducción ampliada de la dependencia en la región. Aparte de lo ya dicho, deseamos hacer referencia a dos aspectos útiles para leer *DD*.

En primer lugar, observar que la diferencia entre el objeto de estudio de Marx y aquel en que se afanó el crítico brasileño tiene que ver, en estricto sentido, con la *unidad epistemológica de análisis*.¹⁵⁷ Marx realizó una investigación sobre el capital en general (es decir, en abstracto); mientras que la unidad de análisis en el caso de Marini es más concreta, pues se trata del análisis del capitalismo dependiente latinoamericano o, de otra manera, del análisis (abstracto, aunque más concreto que el análisis del capital en general) de la formación social dependiente latinoamericana; es decir, de una “especie” particular de capitalismo. De ahí que, tiempo después, nuestro intelectual señalara –como ya indicamos– que su intención era formular una “*teoría intermedia* que, basada en la construcción teórica de Marx, condujera a la comprensión del carácter subdesarrollado y dependiente de la economía latinoamericana”.¹⁵⁸ De otra manera, se propuso develar el fundamento de la acumulación en el capitalismo dependiente. Ese interés queda de manifiesto en el segundo de los epígrafes de Marx con los que Marini abre *DD*: “*Acelerar la acumulación mediante un desarrollo superior de la capacidad productiva del trabajo y acelerarla a través de una mayor explotación del trabajador, son dos procedimientos totalmente distintos*”.¹⁵⁹ Y dado que nuestro autor no establece una diferencia entre los conceptos “dependencia” y “dependiente”, en el *post-scriptum* a *DD* concluirá que “el fundamento de la *dependencia* es la superexplotación

156 Marini, 1972b, 28; 1973a, 75.

157 Ricardo J. Gómez, *Neoliberalismo, fin de la historia y después*, Buenos Aires, Punto de Encuentro, 2014a.

158 Marini, *Memoria*, *op. cit.*, c.1990. Ver también en Marini, *Dialéctica de la dependencia*, *op. cit.*, 1973a, 99 y ss.

159 Marini, 1972b, p. 1; 1973a, 11.

del trabajo”.¹⁶⁰ Por lo mismo, bien pudiera decirse que para nuestro intelectual militante la dependencia tiene dos niveles: el primero, “accesible a todos los ojos”, visible, en la *ruidosa* esfera de la circulación, que se expresa como transferencia de valor o, más precisamente, como pérdida de plusvalía por parte de la economía dependiente; el segundo, “oculto” para la mayoría de los ojos, invisible, en la *cercada* esfera de la producción, una zona *prohibida* en la que no se atrevió a incursionar el *desventurado* sociologismo del que más tarde Marini se mofó, donde es posible descubrir el mecanismo a través del cual la economía dependiente compensa esa pérdida de plusvalía.

En segundo lugar, puede verse que la exposición de Marini, como queda de manifiesto en su *post-scriptum*, supone *grosso modo* dos momentos en la historia de América Latina: en un inicio, como formación social “colonial”¹⁶¹ y, luego, como formación social “dependiente”. En ambos períodos es posible identificar los países a los que se encuentra subordinada económicamente la región, así como los dispositivos a través de los cuales se procuró garantizar la reproducción ampliada de esa *subordinación*. Si bien las independencias políticas trastocaron, en gran medida, las bases de la subordinación colonial; desde entonces la subordinación adquirió un nuevo carácter, una nueva forma. De ahí que advierta que, no obstante sus fortalezas, la debilidad del trabajo de Frank consiste en que no consigue discernir que “la *situación colonial* no es lo mismo que la *situación de dependencia*”.¹⁶² En términos generales, también, en la situación de dependencia Marini distingue dos sub momentos: la etapa de la economía exportadora, a la que le sucede la etapa de la industrialización. Al nombrar así a la segunda etapa, no se busca indicar que en la etapa de la economía exportadora no se observen “actividades industriales”. En estricto sentido, utiliza la expresión “industrialización” para señalar el proceso por medio del cual “la

160 Marini, *Dialéctica de la dependencia op. cit.*, 1973a, 101.

161 En su *post-scriptum* Marini remite al trabajo que en el CESO realizó Jaime Torres, “Para un concepto de ‘formación social colonial’”, Documento de Trabajo, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1972.

162 Marini, 1972b, 4; 1973a, 19.

industria, emprendiendo el cambio cualitativo global de la vieja sociedad, *marcha en el sentido de convertirse en el eje de la acumulación de capital*".¹⁶³ A partir de esta precisión se sostiene que, por significativo que pudiera haber sido el desarrollo industrial, en la economía exportadora no se da un proceso de *industrialización*, pues ahí:

*no llegó nunca a conformar[se] una verdadera economía industrial, que, definiendo el carácter y el sentido de la acumulación de capital, acarrearía un cambio cualitativo en el desarrollo económico de esos países. Por el contrario, la industria siguió siendo allí una actividad subordinada a la producción y exportación de bienes primarios, que constituían, éstos sí, el centro vital del proceso de acumulación.*¹⁶⁴

Además, precisa que uno de los supuestos que orientan su análisis es "el de que *la economía exportadora constituye la etapa de transición a una auténtica economía capitalista nacional, la cual sólo se configura cuando emerge allí la economía industrial*".¹⁶⁵ Es decir, la economía exportadora representa una etapa de *transición* entre la economía colonial y la economía industrial.

Nuevamente, siguiendo a Marx, el crítico brasileño nos recuerda que:

*las supervivencias de los antiguos modos de producción que regían en la economía colonial determinan todavía en un grado considerable la manera como se manifiestan en esos países las leyes de desarrollo del capitalismo dependiente. La importancia del régimen de producción esclavista en la determinación de la actual economía de algunos países latinoamericanos, como por ejemplo Brasil, es un hecho que no puede ser soslayado.*¹⁶⁶

Es decir, parafraseando al filósofo alemán, puede afirmarse que América latina *padece no sólo a causa de los vivos, sino también*

163 Marini, 1972b, 36; 1973a, 61.

164 Marini, 1972b, 19-20; 1973a, 56.

165 Marini, *Dialéctica de la dependencia*, op. cit., 1973a, 82-83.

166 *Ibíd.*

de los muertos. Esto es así, porque tanto la situación colonial como la situación de dependencia son momentos en donde la región se encuentra *subordinada* económica (y culturalmente) a metrópolis o corporaciones multinacionales que, a través de diversos mecanismos, superexplotan a los trabajadores y, también, a la naturaleza.¹⁶⁷ Esto era advertido por Marx al finalizar la sección cuarta de *El Capital*, referida a la producción del plusvalor relativo, cuando concluía que:

Al igual que en la industria urbana, *la fuerza productiva acrecentada* y la mayor movilización del trabajo en la agricultura moderna, *se obtienen devastando y extenuando la fuerza de trabajo misma*. Y todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino a la vez en el arte de *esquilmar el suelo*; todo avance en el acrecentamiento de la fertilidad de éste durante un lapso dado, un avance en el agotamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad... *La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador*.¹⁶⁸

Es esta, sin duda, una de las principales *dialécticas* del desarrollo capitalista. Paradójicamente, el desarrollo de las fuerzas productivas se da sobre la base de la destrucción de las fuentes de la riqueza. Es decir, esas fuerzas son, a la vez que productivas, destructivas. Y uno de los rostros del subdesarrollo y de la dependencia es la devastación de la naturaleza,¹⁶⁹ cuestión que fue expuesta, bajo el

167 Aspecto este último –la superexplotación de la naturaleza– que no fue investigado por Marini. Podríamos decir que la región no sólo transfiere valor, sino plusvalor. Y como señalara Marx, “los valores de uso constituyen el *contenido material de la riqueza*, sea cual fuere la forma social de ésta” (Marx, *El Capital...*, *op. cit.*, 2008 [1867], 44, énfasis original). La transferencia de *valor* ha sido, de otro modo y simultáneamente, transferencia de *valores de uso*.

168 Marx, *El Capital...*, *op. cit.*, 2008 [1867], 612-613.

169 Es esa depredación ecológica la que ha llevado a algunos autores a emplear nociones tales como “intercambio ecológicamente desigual” y “deuda

influjo de la teoría de la dependencia en el libro *Las venas abiertas de América Latina* (1971), metáfora con la que Eduardo Galeano dio cuenta del saqueo que a lo largo de prácticamente cinco siglos ha assolado a la región.¹⁷⁰

DD constituye uno de los capítulos más importantes de los estudios sobre la dependencia latinoamericana y una de las apuestas teóricas de mayor alcance y *profundidad* sobre esta cuestión, pues planteó no solo un enfoque original, sino que lo hizo desde el punto de vista de la clase obrera o, de otra manera, escuchando a los subalternos. Por la atención que la cuestión de la dependencia concitó en buena gran parte de los científicos sociales latinoamericanos, bien pudiera decirse que el giro dependentista constituyó uno de los pasos más sólidos en el camino que conduce hacia el giro decolonial.¹⁷¹ Por lo mismo, una relectura de *DD* en pleno siglo veintiuno debiera intentar hacerse cargo de diversos aspectos que no concitaron la atención del científico social brasileño y que resultan de especial interés para el momento histórico que nos toca vivir. Es a esas temáticas ausentes o apenas advertidas a las que dedicaremos especialmente el apartado con el que cerramos nuestro comentario.

Pero antes de abordar esas temáticas es preciso responder de manera concisa a una pregunta fundamental: ¿en dónde radica la actualidad del trabajo de Marini?¹⁷² En primer lugar, diríamos que en su empecinamiento por teorizar una realidad a la que, desde temprano, varios científicos sociales –incluidos algunos destacados dependentistas– le negaron estatuto teórico.¹⁷³ La “teoría” le era

ecológica”. Ver, por ejemplo, Joan Martínez Alier, *El ecologismo de los pobres. Lenguajes ambientales y conflictos de valoración*, Barcelona, Icaria, 2009 [2002].

170 Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2004 [1971].

171 Santiago Castro-Gómez & Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, 2007.

172 Destacaremos tres aspectos, aunque de ninguna manera una respuesta a la pregunta se agota aquí.

173 Fernando Henrique Cardoso, “«Teoría de la dependencia» o análisis concretos de situaciones de dependencia”, *Revista Latinoamericana de ciencia*

regateada a las cuestiones de índole específica, es decir, a aquello que era definido como “situaciones concretas” o “situaciones de dependencia”. En segundo lugar, en insistir en que era preciso formular no una teoría de la dependencia sino una teoría marxista de la dependencia, es decir, una teoría políticamente comprometida con el punto de vista –y la lucha– del proletariado.¹⁷⁴ Esto porque hubo una deriva dependentista que tuvo un fuerte influjo funcional desarrollista y que de ningún modo se situó en la óptica del anticapitalismo. En tercer lugar, por el método que siguió –que lo llevó de lo concreto a lo abstracto y de ahí nuevamente a lo concreto– y las categorías de las que echó mano, que le permitieron, a su vez, describir de manera creativa aspectos que la teoría marxista clásica no había desarrollado, que había desarrollado de manera insuficiente o que simplemente no habían sido siquiera advertidos. Nos referimos, por ejemplo, al mecanismo de la superexplotación, al subimperialismo, al ciclo del capital en la economía dependiente, etcétera–.

A modo de conclusión: del giro dependentista al giro decolonial

El giro dependentista, que tuvo lugar hacia fines de la década de los sesenta, representó un intento por pensar el problema del subdesarrollo y de la dependencia, primero, desde el punto de vista de los países dependientes, y más tarde, con mayor radicalidad, desde el punto de vista del proletariado latinoamericano. Se transitaba así, desde la idea de formular una teoría de la dependencia –a secas–

política I:3, Santiago, diciembre, 1970.

174 Marx (*El Capital...*, *op. cit.*, 2008 [1867], 761) advierte que; “Por ‘proletario’ únicamente puede entenderse, desde el punto de vista económico, el asalariado que produce y valoriza ‘capital’ y al que se arroja a la calle no bien se vuelve superfluo para las necesidades de valorización del ‘Monsieur Capital’, como denomina Pecqueur a este personaje”. Es decir, incluso la economía política, tan criticada por el filósofo de Tréveris, comprendía que *proletariado* no es sinónimo de *asalariado*. Ahora bien, aún Marx no consiguió ampliar este concepto al trabajo doméstico, al que se *arroja a la cocina*, para servirnos de la acertada imagen propuesta en Silvia Federici, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Madrid, Traficante de Sueños, 2018.

a la de sistematizar una teoría marxista de la dependencia, lo que representó un parteaguas en el seno del naciente dependentismo. Este último esfuerzo se desplegó explícita y fundamentalmente, como vimos, desde el CESO de la Universidad de Chile, teniendo como uno de sus principales exponentes a Ruy Mauro Marini. No obstante, este punto de vista entrañó varios “puntos ciegos”. Hemos referido ya que la cuestión ecológica, que fue manifiestamente detectada por Marx como una de las dialécticas del desarrollo capitalista, no fue tratada por el dependentismo, ni siquiera por la vertiente marxista.

Otro de esos llamados “puntos ciegos” fue el referido a la cuestión de la mujer. Al respecto, Frank dirá en su *autobiografía* que:

Por muy revolucionario que cualquiera haya podido ser, o no haya sido –o pensó que lo era– en aquel tiempo, se hace evidente al mirar hacia atrás ahora, que ninguno era lo suficientemente “revolucionario” como para *incorporar la especial dependencia de la mujer, a nuestra teoría general de la dependencia o para “subvertir” el orden patriarcal* establecido de la sociedad.¹⁷⁵

No obstante, Frank olvidaba que fue la única mujer del grupo –Vania Bambirra– la que advirtió de la importancia del asunto. En su *Memorial* ella recuerda que, durante su exilio en Chile se interesó “por la economía política de la liberación de la mujer”, pues:

El feminismo estaba en auge en aquella época, pero, en general, era muy mal enfocado teóricamente. Escribí entonces dos artículos, “La mujer como problema en la transición al socialismo” y “Liberación de la mujer y lucha de clases”...¹⁷⁶

En ellos, trataba de desvincular la cuestión sustantiva, que es la cuestión de la *doble explotación de la fuerza de trabajo de la mujer trabajadora*, de la equivocada formulación de los movimientos

175 Frank, *El subdesarrollo del desarrollo...*, *op. cit.*, 1991, 49.

176 Vania Bambirra, “La mujer chilena en la transición al socialismo”, *Punto Final* 133, Documentos, Santiago, 22 de junio, 1971b; Vania Bambirra, “Liberación de la mujer y lucha de clases”, *Punto Final* 151, Santiago, 15 de febrero, 1972b.

feministas, que deforma el enfoque de la cuestión al no hacer una diferenciación entre los varios tipos de la “categoría mujer”, propugnando una absurda lucha entre los sexos. Yo colocaba el análisis del problema en términos de clases sociales e iba más allá, al destacar que, en definitiva, la dupla trabajo-dentro y fuera de casa- sólo sería superada con la industrialización de la economía doméstica, lo que suponía una sociedad planificada, altamente desarrollada, socialista.¹⁷⁷

Más allá de esta breve aproximación al tema, la dependencia de la mujer no fue estudiada celosamente por el dependentismo latinoamericano. A propósito de esto debe decirse que repensar el capitalismo dependiente en la región desde el punto de vista feminista, supone “reconocer la esfera de la reproducción como fuente de creación de valor y explotación”¹⁷⁸ y examinar la acumulación de capital no solo desde el punto de vista del proletariado asalariado de sexo masculino¹⁷⁹ y el desarrollo de la producción de mercancías, sino también “desde el punto de vista de los cambios que introduce en la posición social de las mujeres y en la producción de la fuerza de trabajo”.¹⁸⁰

Asimismo, si bien existen elementos para sostener que los estudios sobre la dependencia enfocaron la cuestión desde el punto de vista del proletariado industrial o, más claramente, de los llamados trabajadores asalariados, hubo voces que se hicieron cargo del aquel segmento de la población que fue definido como marginal. Incluso, en DD Marini consideró que “los estudios sobre la llamada marginalidad social pueden ser incorporados a la teoría marxista de

177 Bambilra, *Memorial, op. cit.*, 1990, 36-37. Para un análisis crítico de la vía de la “industrialización de la economía doméstica”, que Bambilra hace suya, y que es la apuesta emancipatoria de cierto feminismo marxista, ver Federici, *El patriarcado del salario...*, *op. cit.*, 2018.

178 Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010 [2004], 15.

179 Que, en términos políticos, era considerado como el protagonista del proceso revolucionario y la base para una sociedad comunista futura (Federici, *Calibán y la bruja...*, *op. cit.*, 2010 [2004]).

180 Federici, *Calibán y la bruja...*, *op. cit.*, 2010 [2004], 23.

la dependencia”,¹⁸¹ aunque discrepaba de la manera en que la cuestión de la marginalidad había sido tratada, entre otros, por Aníbal Quijano.¹⁸² A la hora de analizar el problema de la llamada “población marginal”, Marini reparó en que: “Hay que ver el proceso en su conjunto, porque si lo tomamos en términos individuales, llegaremos a escindir la población trabajadora en la clase obrera y en la población marginal, y eso no solo es una deformación del análisis económico, sino que lleva a implicaciones políticas extremadamente graves”.¹⁸³

Al decir del científico social brasileño, era esa población marginada la que permitía que la clase obrera asalariada fuera remunerada por debajo de su valor. Ahora bien, aparte de estos señalamientos de índole general que ubican al sector marginal como parte del ejército industrial de reserva, lo cierto es que la teoría marxista de la dependencia tampoco realizó sobre esta cuestión un análisis más sistemático,¹⁸⁴ que diera cuenta no solamente del rol económico que desempeña ese segmento de la población sino también del enorme potencial político que encarna.

Junto con lo anterior, articular *la cuestión de la dependencia con la cuestión indígena* resulta de fundamental interés para una teoría marxista de la dependencia del siglo XXI. El auge que en las últimas décadas ha alcanzado el extractivismo neodesarrollista en los países latinoamericanos,¹⁸⁵ ha ido de la mano de la expansión de las

181 Marini, *Dialéctica de la dependencia*, *op. cit.*, 1973a, 94.

182 Aníbal Quijano, “Redefinición de la dependencia y marginalización en América Latina”, Documento de Trabajo, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1970.

183 Marini, “La acumulación capitalista dependiente...”, *op. cit.*, 1981 [1972], 10.

184 La teoría marxista de la dependencia no trató en profundidad la *cuestión del trabajo improductivo*. Sólo hacia el final de su vida, Marini (“El concepto de trabajo productivo”, Archivo RMM, c.1993) se ocupó concisamente del asunto. Una aproximación crítica a la formulación clásica relativa a la discusión sobre trabajo productivo e improductivo puede verse en Enrique González Rojo, *La actualidad de Marx en el Siglo XXI y el resurgimiento de la autogestión*, Ciudad de México, mimeo., 1999. Más allá aún, el estudio de Federici (*El patriarcado del salario...*, *op. cit.*, 2018) pone en cuestión la idea de que el *trabajo reproductivo* sea considerado como *trabajo improductivo*.

185 Maristella Svampa, “Extractivismo neodesarrollista y movimientos so-

luchas socioambientales que se oponen al despojo y la devastación de la naturaleza. En virtud de que la llamada *acumulación por desposesión*¹⁸⁶ atraviesa la mayor parte de los territorios de la región, la cuestión indígena ha cobrado una enorme vitalidad, por ser los pueblos originarios los principales afectados por la penetración del capitalismo en territorios que antes aparecían como económicamente improductivos, no lucrativos, estériles. La resistencia de los pueblos indígenas latinoamericanos se articula con la *cuestión ecológica*, pues no es solo la resistencia contra la subsunción real de la vida bajo la férula del capital lo que está en juego, sino la posibilidad de la subsistencia de la vida humana en el planeta Tierra. Además, la resistencia indígena que suma más de 500 años –y que constituye no solo la lucha por la supervivencia de antiguos modos de producción y de reproducción de la vida sino también el germen de una sociedad ecológica, es decir, de una *ecotopia planetaria*¹⁸⁷ ha tenido la capacidad de poner en el centro del debate regional la cuestión del buen vivir, de los derechos de la naturaleza y de la soberanía alimentaria.

Ahora bien, el *giro dependentista* es, como ya indicamos, un *giro epistemológico*. Es una *epistemología del Sur* que en su momento permitió romper el cerco eurocentrista que constreñía el pensamiento y la acción crítico radical. Y esto fue así particularmente en el dependentismo que se definió, como en el caso de Marini, marxista. Se trataba de utilizar al marxismo de manera *creativa*, es decir, con originalidad y alejado de cualquier dogmatismo, pues nada hubiera sido más infecundo que la repetición acrítica de las tesis clásicas paridas en el Norte, como aconteció con cierto marxismo latinoamericano. La tarea consistía en hacer uso de la reflexión marxiana del Norte, que fue una reflexión *políticamente situada* del lado de los oprimidos y explotados, para pensar el subdesarrollo y la dependencia *en y desde* América Latina y, especialmente, para pensar el

ciales: ¿Un giro eco-territorial hacia nuevas alternativas?”, Ponencia en FLACSO-Ecuador, 15 de marzo, 2011.

186 David Harvey, “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”, *Socialist register 2004* 40, Londres, enero, 2005.

187 Murray Bookchin, “Por una sociedad ecológica”, en Josep Elías (comp.), *Por una sociedad ecológica*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1978 [1973].

carácter de la explotación en el, por entonces, naciente capitalismo industrial latinoamericano. De otra manera, la teoría marxista de la dependencia supone adoptar el punto de vista de los explotados de un modo de producción dominante que en nuestra región se reproduce de una manera *sui generis*, de ahí que fuese caracterizado como *capitalismo dependiente latinoamericano*.¹⁸⁸

Sin embargo, hoy es preciso ampliar la mirada, pues si se admite que la explotación acontece dentro y fuera de la fábrica –por lo que sería del todo correcto hablar de la “fábrica social”–¹⁸⁹, que se extiende desde la esfera de la producción a la de la reproducción de la fuerza de trabajo, que aqueja no solo a los trabajadores asalariados sino también a los no-asalariados, y que se ensaña no solo con los proletarios sino también con la naturaleza, veremos que aparecen una serie de dimensiones que es preciso explicar, teorizar. Y la teoría marxista de la dependencia posibilita la articulación de esas diversas dimensiones. Vale decir que si el giro dependentista permitió avanzar en la sistematización de esa teoría, el actual giro decolonial debe permitirle a la teoría marxista de la dependencia no solo dar cuenta del fundamento de la dependencia económica, sino, sobre todo, trocarse en una teoría de la complejidad, claro está que en el entendido, tal y como lo propuso Marini, de que la teoría de la dependencia debe ser concebida como una teoría intermedia, útil para comprender el carácter subdesarrollado y dependiente de la economía latinoamericana y su legalidad específica. Es esta y no otra la unidad epistemológica de análisis que ella abarca, por lo que

188 Bambilra, 1972a; Marini 1972b.

189 Maurizio Lazzarato & Antonio Negri, *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*, Río de Janeiro, DP&A Editora, 2001. Incluso, muchas de las actividades que el marxismo histórico consideró como parte de la esfera de la circulación han sido subsumidas y refuncionalizadas de tal modo por el capitalismo neoliberal mundializado, que bien puede decirse hoy que son enclaves de producción de valor y de plusvalor en la esfera de la circulación (cuestión que Marx observó para el caso del transporte de mercancías). De otra manera, la teoría de las tres esferas (industria, comercio y servicios) ya no resulta de utilidad, pues “la producción se halla hoy en todas partes”, lo que lleva a concluir que “El valor y el plusvalor no surgen de un solo punto sino de varios (prácticamente de todas las ramas de la economía)” (González Rojo, *La actualidad de Marx...*, *op. cit.*, 1999, nota 17).

sería indebido pretender que diera explicación a cuestiones que superan las finalidades para las que fue concebida.

Si con *DD* Marini se atrevió a “invitarnos a pensar” en serio –es decir, con rigurosidad– el subdesarrollo y la dependencia en la economía latinoamericana, las transformaciones de la economía mundial y su impacto en la región deben invitarnos a pensar en aquellas cuestiones que fueron consideradas como marginales, invisibilizadas o que han aflorado en las últimas cuatro décadas y que es preciso articular en una más elevada síntesis teórica. Por lo mismo, la tarea del pensamiento y la acción crítico-radical es dar su lugar a esas “otras” dialécticas de la dependencia que se mantuvieron veladas o a las que el marxismo latinoamericano del siglo XX no prestó oído suficiente.

Bibliografía

AGUILAR, ALONSO, “Obstáculos al desarrollo: refutación a teorías sobre subdesarrollo”, *Desarrollo Indoamericano* 1:3, Barranquilla, junio, 1966.

AGUILAR, ALONSO, *Teoría y política del desarrollo latinoamericano*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIEc-UNAM), 1967.

ARROIO JUNIOR, RAIMUNDO & ROBERTO CABRAL BOWLING, “El proceso de industrialización en México, 1940-1950. Un modelo de superexplotación de la fuerza de trabajo”, Ciudad de México, Tesis de Licenciatura en Economía–Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.

ASSADOURIAN, CARLOS SEMPAT, “Modos de producción, capitalismo y subdesarrollo en América Latina”, *Cuadernos de la Realidad Nacional* 7, Santiago, marzo, 1971.

BAMBIRRA, VANIA, “Hacia una tipología de la dependencia (Industrialización y Estructura Socio-Económica)”, Documento de Trabajo, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1971a.

BAMBIRRA, VANIA, “La mujer chilena en la transición al socialismo”, *Punto Final* 133, Documentos, Santiago, 22 de junio, 1971b.

BAMBIRRA, VANIA, “Las estructuras dependientes en la fase de la integración monopólica mundial. Contradicciones del capitalismo

dependiente”, Documento de Trabajo, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1972a.

BAMBIRRA, VANIA, “Liberación de la mujer y lucha de clases”, *Punto Final* 151, Santiago, 15 de febrero, 1972b.

BAMBIRRA, VANIA, *Capitalismo dependiente latinoamericano*, Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos 16, Santiago, CESO / PLA, 1973.

BAMBIRRA, VANIA, *Teoría de la dependencia: una anticrítica*, Ciudad de México, ERA, 1978.

BAMBIRRA, VANIA, *Memorial*, Universidad de Brasilia, Brasilia, 1990.

BEIGEL, FERNANDA (dir.), *Autonomía y dependencia académica. Universidad e investigación científica en un circuito periférico: Chile y Argentina (1950-1980)*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010.

BOOKCHIN, MURRAY, “Por una sociedad ecológica”, ELIAS, JOSEP (comp.) *Por una sociedad ecológica*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1978 [1973].

BRAUDEL, FERNAND, “Renacimiento, Reforma, 1968: revoluciones culturales de larga duración”, *La Jornada Semanal* 226, México, 10 de octubre, 1993.

CAPUTO, ORLANDO & ROBERTO PIZARRO, “Imperialismo, dependencia y relaciones económicas internacionales”, Memoria de Prueba–Universidad de Chile, Santiago, 1969.

CAPUTO, ORLANDO & ROBERTO PIZARRO, *Desarrollismo y capital extranjero. Las nuevas formas del imperialismo en Chile*, Santiago, Ediciones de la Universidad Técnica del Estado, 1970a.

CAPUTO, ORLANDO & ROBERTO PIZARRO, “Dependencia e inversión extranjera en Chile”, Documento de Trabajo, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1970b.

CAPUTO, ORLANDO & ROBERTO PIZARRO *Imperialismo, dependencia y relaciones económicas internacionales*, Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos 12-13, Santiago, CESO, 1971 [1969].

CÁRDENAS CASTRO, JUAN CRISTÓBAL, “Disputas campales. En torno a la biografía intelectual de un sociólogo disruptivo: Eduardo Hamuy Berr [1916-1989]”, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, inédito, 2015a.

CÁRDENAS CASTRO, JUAN CRISTÓBAL, “Una historia sepultada: el Centro de Estudios Socioeconómicos de la Universidad de Chile, 1965-1973 (a 50 años de su fundación)”, *De Raíz Diversa* II:3, Ciudad de México, enero-junio, 2015b.

CARDOSO, FERNANDO HENRIQUE, “El proceso de desarrollo en América Latina (Hipótesis para una interpretación sociológica)”, ILPES, Santiago, noviembre, 1965.

CARDOSO, FERNANDO HENRIQUE, “«Teoría de la dependencia» o análisis concretos de situaciones de dependencia”, *Revista Latinoamericana de ciencia política* I:3, Santiago, diciembre, 1970.

CARDOSO, FERNANDO HENRIQUE, “«Teoría de la dependencia» o análisis concretos de situaciones de dependencia”, FLACSO/ UNESCO, *Teoría, metodología y política del desarrollo en América Latina. Segundo Seminario Latinoamericano para el Desarrollo*, Santiago, Ediciones FLACSO, 1972 [1970].

CARDOSO, FERNANDO HENRIQUE, “Notas sobre el estado actual de los estudios sobre dependencia”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* 4, Santiago, diciembre, 1972.

CARDOSO, FERNANDO HENRIQUE & ENZO FALETTO, “Dependencia y Desarrollo en América Latina (Ensayo de Interpretación Sociológica)”, ILPES/CEPAL, Santiago, febrero, 1967.

CARDOSO, FERNANDO HENRIQUE & JOSÉ SERRA, “Las desventuras de la dialéctica de la dependencia”, *Revista Mexicana de Sociología* 40 (Nº Extraordinario), Ciudad de México, diciembre, 1978.

CASTAÑEDA, JORGE & ENRIQUE HETT, *El economismo dependientista*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1978.

CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO & RAMÓN GROSFOGUEL, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, 2007.

CESO, “Investigación sobre las Relaciones de Dependencia en América Latina” en *Boletín del Centro de Estudios Socioeconómicos* (Santiago) Nº 1, octubre, 1967.

CESO, “Presentación de Proyecto de Investigación (Acumulación de capital, relaciones de clase y estructuras políticas en condiciones de subdesarrollo)”, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, enero, 1971.

CESO, “Área: Estado y Clases Sociales (Proyectos)”, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, c.1971.

ENGELS, FRIEDRICH, *La situación de clase obrera en Inglaterra*, Buenos Aires, Ediciones Diáspora, 1974 [1845].

FEDERICI, SILVIA, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010 [2004].

FEDERICI, SILVIA, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Madrid, Traficante de Sueños, 2018.

FRANK, ANDRÉ GUNDER, “Relações entre subdesenvolvimento e desenvolvimento. (Proposito para um curso de pós-graduação para o segundo semestre de 1963 no Departamento de Ciências Humanas da UNB)”, Universidad Nacional de Brasilia, Brasilia, 1 de julio, 1963.

FRANK, ANDRÉ GUNDER, “El desarrollo del subdesarrollo. Bases para la formulación teórica. El desarrollo y el subdesarrollo”, *Desarrollo Indoamericano* I:2, Barranquilla, marzo, 1966a.

FRANK, ANDRÉ GUNDER, “The development of underdevelopment”, *Monthly Review* 18:4, New York, septiembre, 1966b.

FRANK, ANDRÉ GUNDER, *Capitalism and underdevelopment in Latin America. Historical studies of Chile and Brazil*, New York, Monthly Review Press, 1967.

FRANK, ANDRÉ GUNDER, “El desarrollo del subdesarrollo”, *Pensamiento Crítico* 7, La Habana, agosto, 1967 [1966].

FRANK, ANDRÉ GUNDER, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1970.

FRANK, ANDRÉ GUNDER, *Sul sottosviluppo capitalista*, Milano, Jaca Book, 1971.

FRANK, ANDRÉ GUNDER, *On Capitalist Underdevelopment*, Bombay; New York, Oxford University Press, 1975.

FRANK, ANDRÉ GUNDER, *Sobre el subdesarrollo capitalista*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1977.

FRANK, ANDRÉ GUNDER, *El subdesarrollo del desarrollo. Un ensayo autobiográfico*, Caracas, Nueva Sociedad, 1991.

FRANK, ANDRÉ GUNDER, “Relações entre subdesenvolvimento e desenvolvimento”, *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas* 12:2, Brasilia, 2º cuatrimestre, 2018 [1963].

FURTADO, CELSO, *Dialéctica del desarrollo. Diagnóstico de la crisis en Brasil*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

GALEANO, EDUARDO, *Las venas abiertas de América Latina*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2004 [1971].

GÓMEZ, RICARDO J., *Neoliberalismo, fin de la historia y después*, Buenos Aires, Punto de Encuentro, 2014a.

GONZÁLEZ ROJO, ENRIQUE, *La actualidad de Marx en el Siglo XXI y el resurgimiento de la autogestión*, Ciudad de México, mimeo., 1999.

HARVEY, DAVID, “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”, *Socialist register 2004* 40, Londres, enero, 2005.

HINKELAMMERT, FRANK, *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia*, Santiago, Ediciones Nueva Universidad / Universidad Católica de Chile, 1970a.

HINKELAMMERT, FRANK, “La teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista”, *Cuadernos de la Realidad Nacional* 4, Santiago, junio, 1970b.

HINKELAMMERT, FRANK, *Dialéctica del desarrollo desigual*, Buenos Aires, CEREN / Amorrortu Editores, 1970c.

HINKELAMMERT, FRANK, “Teoría de la dialéctica del desarrollo desigual”, *Cuadernos de la Realidad Nacional* 6, Santiago, diciembre, 1970d.

JAGUARIBE, HELIO, “Dependencia y autonomía en América Latina”, Documento N° 67, ICIRA, Santiago. 1967.

LACLAU, ERNESTO “Modos de Producción, Sistemas Económicos y Población Excedente”, *Revista Latinoamericana de Sociología* 5:2, Buenos Aires, 1969.

LACLAU, ERNESTO, “Feudalismo y capitalismo en América Latina”, *Sociedad y desarrollo* 1, Santiago, enero-marzo, 1972.

LAZZARATO, MAURIZIO & ANTONIO NEGRI, *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*, Río de Janeiro, DP&A Editora, 2001.

LENIN, VLADIMIR ILICH, *Imperialismo, fase superior del capitalismo*, Pekín, Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1975 [1916].

LIRA, MÁXIMO, “El marxismo, la «escuela de la dependencia» y la teoría del desarrollo en América Latina”, *Plural. Revista del Instituto para el Nuevo Chile* 3, Rotterdam, junio, 1984.

MARINI, RUY MAURO, “Celso Furtado. Dialéctica del desarrollo. Fondo de Cultura Económica, México, 1965. 160 pp.”, *Foro Internacional* 6:1, Ciudad de México, julio-septiembre, 1965a.

MARINI, RUY MAURO, “Contradicciones y conflictos en el Brasil contemporáneo”, *Foro Internacional* 5:4, Ciudad de México, abril-junio, 1965b.

MARINI, RUY MAURO, “Brazilian ‘interdependence’ and imperialist integration”, *Monthly Review* 17:7, New York, diciembre. 1965c.

MARINI, RUY MAURO, “El eje militar Brasil-Argentina y el subimperialismo”, *Arauco* 71, Santiago, diciembre, 1965d.

MARINI, RUY MAURO, “La ‘interdependencia’ brasileña y la integración imperialista”, *Monthly Review-Selecciones en Castellano* 3:30, Buenos Aires, marzo, 1966a.

MARINI, RUY MAURO, “La dialéctica del desarrollo capitalista en Brasil”, *Cuadernos Americanos* CXLVI:3, Ciudad de México, mayo-junio, 1966b.

MARINI, RUY MAURO, “La crisis de la sociología política latinoamericana”, *Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Ciudad de México, junio, 1968a.

MARINI, RUY MAURO, “Subdesarrollo y revolución en América Latina”, *Tricontinental* 7, La Habana, julio-agosto, 1968b.

MARINI, RUY MAURO, “Los estudiantes y la vida política en Brasil”, *El Día*, Ciudad de México, 2 de agosto, 1968c.

MARINI, RUY MAURO, *Subdesarrollo y revolución*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1969.

MARINI, RUY MAURO, “La sociología política”, GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO (coord.) *Sociología del desarrollo latinoamericano (Una guía para su estudio)*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1970.

MARINI, RUY MAURO, “La economía del capitalismo brasileño”, Documento de Trabajo N° 5 del seminario interno sobre “Algunos aspectos de la transición del capitalismo al socialismo”, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1971.

MARINI, RUY MAURO, “Dialéctica de la dependencia: una economía exportadora”, *Sociedad y desarrollo* 1, Santiago, enero-marzo, 1972a.

MARINI, RUY MAURO, “Dialéctica de la dependencia”, Documento de Trabajo, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1972b.

MARINI, RUY MAURO, “El sector industrial chileno: elementos para una evaluación del programa económico de la Unidad Popular”, Documento de Trabajo, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1972 [1971].

MARINI, RUY MAURO, “La acumulación capitalista dependiente y la superexplotación del trabajo”, Documento de Trabajo, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1973 [1972].

MARINI, RUY MAURO, *Dialéctica de la dependencia*, Ciudad de México, ERA, 1973a.

MARINI, RUY MAURO, “En torno a Dialéctica de la dependencia”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* 5, Santiago, junio, 1973b.

MARINI, RUY MAURO, “El desarrollo industrial dependiente y la crisis del sistema de dominación”, *Marxismo y revolución* 1, Santiago, julio-septiembre, 1973c.

MARINI, RUY MAURO, “Las razones del neodesarrollismo (respuesta a F. H. Cardoso y J. Serra)”, *Revista Mexicana de Sociología* 40 (Nº Extraordinario), Ciudad de México, diciembre, 1978.

MARINI, RUY MAURO, “Plusvalía extraordinaria y acumulación de capital”, *Cuadernos Políticos* 20, Ciudad de México, abril-junio, 1979a.

MARINI, RUY MAURO, “El ciclo del capital en la economía dependiente”, OSWALD, ÚRSULA (coord.), *Mercado y dependencia*, Ciudad de México, Nueva Imagen, 1979b.

MARINI, RUY MAURO, “La acumulación capitalista dependiente y la superexplotación del trabajo”, *Cuaderno Universitario* 2, Ciudad de Panamá, CELA “Justo Aerosemena”, septiembre, 1981 [1972].

MARINI, RUY MAURO, *Memoria*, Archivo Ruy Mauro Marini, recuperado de: www.marini-escritos.unam.mx, acceso 16 de junio de 2015, c.1990.

MARINI, RUY MAURO, “El concepto de trabajo productivo”, Archivo Ruy Mauro Marini, recuperado de: www.marini-escritos.unam.mx/078_trabajo_productivo.html, acceso 17 de julio de 2015, c.1993.

MARTÍNEZ ALIER, JOAN, *El ecologismo de los pobres. Lenguajes ambientales y conflictos de valoración*, Barcelona, Icaria, 2009 [2002].

MARX, KARL, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Ciudad de México, Grijalbo, 1958 [1845].

MARX, KARL, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Ciudad de México, Grijalbo, 1968 [1844].

MARX, KARL, *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador 1857-1858)*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2007 [1857].

MARX, KARL, *El Capital. Crítica de la economía política (Tomo I, Volúmenes 1-3)*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2008 [1867].

MARX, KARL, “Epílogo a la Segunda Edición”, MARX, KARL, *El Capital. Crítica de la economía política (Tomo I)*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2008 [1873].

MATTELART, ARMAND, CÁRMEN CASTILLO & LEONARDO CASTILLO, *La ideología de la dominación en una sociedad dependiente. La respuesta ideológica de la clase dominante chilena al reformismo*, Buenos Aires, Signos, 1970.

PAZ, PEDRO, “Dependencia financiera y desnacionalización de la industria interna”, ILPES/CEPAL, Santiago, noviembre, 1967.

QUIJANO, ANÍBAL, “Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica”, ILPES/CEPAL, Santiago, noviembre, 1967.

QUIJANO, ANÍBAL, “Redefinición de la dependencia y marginalización en América Latina”, Documento de Trabajo, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1970.

RAMOS, SERGIO, “La dependencia del desarrollismo”, Documento de Trabajo, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1970.

RAMOS, SERGIO, “Chile: ¿una economía de transición?”, Memoria de Prueba-Universidad de Chile, Santiago, 1971.

RAMOS, SERGIO, *Chile: ¿una economía de transición?*, Santiago, CESO / Prensa Latinoamericana, 1972 [1971].

SALAZAR BONDY, AUGUSTO, “La cultura de la dependencia”, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1966.

SALAZAR VERGARA, GABRIEL, *Historia de la acumulación capitalista en Chile (Apuntes de clase)*, Santiago, LOM, 2003 [1976].

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores / Clacso, 2009.

SANTOS, THEOTONIO DOS, *El nuevo carácter de la dependencia (I). Gran Empresa y Capital Extranjero*, Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos 6, Santiago, CESO, 1967.

SANTOS, THEOTONIO DOS, “La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina”, *Boletín del Centro de Estudios Socioeconómicos* 3, Santiago, octubre, 1968a.

SANTOS, THEOTONIO DOS, *El nuevo carácter de la dependencia*, Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos 10, Santiago, CESO, 1968b.

SANTOS, THEOTONIO DOS, *La crisis norteamericana y América Latina*, Bogotá, Tigre de Papel, 1968c.

SANTOS, THEOTONIO DOS, “The Changing Structure of Foreign Investments in Latin American”, PETRAS, JAMES & MAURICE ZEITLIN (eds.), *Latin America: Reform or revolution?: a reader*, New York, Fawcett Publications, 1968d.

SANTOS, THEOTONIO DOS, “Foreign Investment and the Large Enterprise in Latin America: The Brazilian Case”, PETRAS, JAMES & MAURICE ZEITLIN (eds.), *Latin America: Reform or revolution?: a reader*, New York, Fawcett Publications, 1968e.

SANTOS, THEOTONIO DOS, *Socialismo o fascismo: dilema latinoamericano*, Santiago, Prensa Latinoamericana, 1969.

SANTOS, THEOTONIO DOS, *Lucha de clases y dependencia en América Latina*, Medellín, Editorial La Oveja Negra, 1970a.

SANTOS, THEOTONIO DOS, “Dependencia económica y alternativas de cambio en América Latina”, Documento de Trabajo, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1970b.

SANTOS, THEOTONIO DOS, “La estructura de la dependencia”, Cuadernillos de Divulgación, Instituto Nacional de Planificación, Lima, 1970c.

SANTOS, THEOTONIO DOS, “The Structure of Dependence”, *The American Economic Review* 60:2, Pennsylvania, mayo, 1970d.

SANTOS, THEOTONIO DOS, *Dependencia y cambio social*, Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos 11, Santiago, CESO, 1970e.

SANTOS, THEOTONIO DOS, *Dependencia económica y cambio revolucionario en América Latina*, Caracas, Nueva Izquierda, 1970f.

SANTOS, THEOTONIO DOS, “La crisis norteamericana y América latina”, *Punto Final* 131, Documentos, Suplemento de la edición, Santiago, martes 25 de mayo, 1971.

SANTOS, THEOTONIO DOS, “Contradicciones del imperialismo contemporáneo”, *Sociedad y desarrollo* 1, Santiago, enero-marzo, 1972a.

SANTOS, THEOTONIO DOS, *Socialismo o fascismo: el nuevo carácter de la dependencia y el dilema latinoamericano*, Santiago, Prensa Latinoamericana, 1972b.

SANTOS, THEOTONIO DOS, *Imperialismo y corporaciones multinacionales*, Santiago, Prensa Latinoamericana, 1973.

SANTOS, THEOTONIO DOS, *Memorial*, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, 1994.

SANTOS, THEOTONIO DOS, *La teoría de la dependencia. Balances y Perspectivas*, Ciudad de México, Plaza & Janés, 2002.

SANTOS, THEOTONIO DOS, VANIA BAMBIRRA, ORLANDO CAPUTO, ROBERTO PIZARRO, SERGIO RAMOS & JOSÉ MARTÍNEZ, “Imperialismo y dependencia externa (resúmenes y discusión de las principales teorías)”, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1968.

SANTOS, THEOTONIO DOS, VANIA BAMBIRRA, ORLANDO CAPUTO, ROBERTO PIZARRO, SERGIO RAMOS & JOSÉ MARTÍNEZ, “Bibliografía para la investigación sobre relaciones de dependencia en América Latina”, *Archivo Bibliográfico* Vol. I, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1969.

SEABRA, RAPHAEL, “A Política Operária como prelúdio da Teoria Marxista da Dependência”, recuperado de: www.researchgate.net/profile/Raphael_Seabra, 2017.

SEPÚLVEDA, CRISTIÁN, “Dos modelos de acumulación de capital en el desarrollo capitalista chileno”, *Memoria de Prueba-Universidad de Chile*, Santiago, 1972.

SMITH, ADAM, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2012 [1776].

SUNKEL, OSVALDO, “Política Nacional de Desarrollo y dependencia externa”, *Revista de Estudios Internacionales* I:1, Santiago, abril, 1967.

SVAMPA, MARISTELLA, “Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales: ¿Un giro eco-territorial hacia nuevas alternativas?”, Ponencia en FLACSO-Ecuador, 15 de marzo, 2011.

TORRES, JAIME, “Para un concepto de ‘formación social colonial’”, Documento de Trabajo, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1972.

VASCONI, TOMÁS AMADEO, “Cultura, ideología, dependencia y alienación”, *Boletín del Centro de Estudios Socioeconómicos* 3, Santiago, octubre, 1968.

VASCONI, TOMÁS AMADEO, “El proceso de modernización en una situación de dependencia, concentración y marginalidad”, CEPAL, Santiago, 1969a.

VASCONI, TOMÁS AMADEO, “De la dependencia como una categoría básica para el análisis del desarrollo latinoamericano”, VASCONI, TOMÁS AMADEO Y CARLOS LESSA, *Hacia una crítica de las interpretaciones del desarrollo latinoamericano*, Caracas, Centro de Estudios del Desarrollo / Universidad Central de Venezuela, 1969b.

VASCONI, TOMÁS AMADEO, “Dependencia y superestructura (notas para un programa de trabajo)”, *Revista Mexicana de Sociología* 31:4, Ciudad de México, octubre-diciembre, 1969c.

VASCONI, TOMÁS AMADEO, “Dependencia y superestructura”, Documento de Trabajo, CESO, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile, Santiago, 1970.

VASCONI, TOMÁS AMADEO, “Las ciencias sociales en América del Sur y Chile 1960-1990”, Centro de Investigaciones Sociales, Universidad ARCIS, Santiago, 1991.

WASSERMAN, CLAUDIA, “Transição ao socialismo e transição democrática: exilados brasileiros no Chile”, *História Unisinos* 16:1, Rio Grande do Sul, enero-abril, 2012.

Bolívar Echeverría: la crítica de la economía política y la teoría crítica a debate

Jaime Ortega Reyna

El marxismo gestado en América Latina tiene un episodio significativo de productividad en la obra del filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría. Este texto presenta la versión de lo que el autor entiende por discurso crítico a partir de dos marcadores que articulan el conjunto de su obra: la “crítica de la economía política” y la “teoría crítica de la sociedad”. Para ello, se ubica el conjunto de sus reflexiones en un ámbito general, para luego apuntalar al corazón de su aporte.

Es posible considerar que la contribución de Echeverría excede, por mucho, los límites de la “teoría de la cultura”, siendo muy popular entre el ámbito académico mexicano, que lo colocó en la arena de discusión con gran parte de las producciones que se suscitaron alrededor del “V Centenario” en 1992, cuando numerosos académicos intervinieron en la conceptualización del “Encuentro de dos culturas”. La teoría de la cultura elaborada por Echeverría ha motivado una importante cantidad de comentarios a su obra, pues convoca a discutir lo que el autor denominó el “ethos barroco”, una forma particular de encarar el problema de la modernidad, articulando tanto la historia como la actualidad de América Latina.

Este texto presenta la posibilidad de la aparición de un discurso renovador, cuyos ejes se encuentran tanto en la “teoría crítica de la sociedad” como en la “crítica de la economía política”. Echeverría logra desplegar una teoría de la cultura en la medida en que logra anudar un discurso crítico a partir de estos dos marcadores. La mayor parte de los comentaristas han presentado un discurso teórico de la cultura, eludiendo su reflexión en torno a la obra de Karl

Marx y la tradición que le sigue, o bien han centrado su atención en la lectura específica que hace de Marx, evitando reconstruir los debates, las condiciones de producción del discurso y los circuitos de recepción.

En un esfuerzo de historia intelectual, interesa presentar las distintas dimensiones a las que convoca Echeverría al construir las bases de su corpus teórico, dialogando con segmentos significativos de la obra de Marx, pero también con las relecturas que de este autor hizo la teoría crítica de la sociedad.

El marxismo en México

Bolívar Echeverría expresa en su obra la búsqueda por fundamentar el marxismo desde un paradigma distinto a los que dominaban en la escena filosófica del México de mediados de siglo. Aterrizando en la Ciudad de México, proveniente del Berlín movilizado en torno a la figura de Rudi Dutschke y sus combates con el autoritarismo alemán, el entonces joven Echeverría emprenderá una tarea que muy pronto tendrá significativos resultados.

El marxismo en México tiene una historia ambivalente: si bien su presencia es palpable en la intelectualidad, contando con importantes figuras, su proyección como una fuerza política es más bien débil. Durante la década de los sesenta, la izquierda ve crecer su caudal a partir de movilizaciones campesinas e intentos de unidad efímeros (como lo son el Frente Electoral del Pueblo y el Movimiento de Liberación Nacional). En el país de la hegemonía, donde la clase trabajadora se encuentra mediatizada por un poderoso partido de Estado, el marxismo tenía pocas opciones de ser expresión de ese sector de la sociedad.

No es casual, ante esta situación, que el marxismo encontrara en las universidades públicas, caracterizadas por su masividad, un lugar de desarrollo y crecimiento. Se podría hablar de cierta institucionalización del marxismo, tanto en su versión positivista de la mano de la figura de Vicente Lombardo Toledano en su proyecto de la Universidad Obrera de México (UOM), como de un marxismo que adquirió una totalidad más crítica y académica, en la estela de lo que Anderson denominó “marxismo occidental”, movilizado por preocupaciones estéticas o metodológicas. Las movilizaciones

estudiantiles permitieron que se sancionara de manera oficial su estudio a mediados de los años sesenta:

Debido a ciertos cambios de índole académica, las universidades se transformaron en poco tiempo: se demandaba desarrollar la enseñanza de las ciencias exactas, modificar la apreciación de la biología y la química, y la incorporación del marxismo en los planes de estudio... Hubo una famosa sesión del Consejo Universitario de la UNAM, donde se empató una votación acerca del marxismo. Eliezer Morales recordó al rector Ignacio Chávez que él tenía voto de calidad, lo cual ponía en sus manos decidir si se impartía o no el marxismo, y Chávez dijo: "Voto por la libertad" (lo que quería decir que se pronunciaba por su enseñanza). Las transformaciones eran evidentes.¹

Pero el marxismo ganó derecho de piso también por la vía de sus máximos exponentes, figuras reconocidas que por distintos caminos lograron hacer de una tradición política con poca fortuna en México, una corriente intelectual de amplia visibilidad. Marxista y comunista era el escritor José Revueltas, quien desde su temprana juventud había rehabilitado el marxismo en clave hegeliana. A su lado el nombre del poeta y filósofo Enrique González Rojo comenzaba a destacar como original teórico. Lo eran también algunas de las principales cabezas del Movimiento de Liberación Nacional, como Alonso Aguilar Monteverde, un reconocido economista que había estudiado en Estados Unidos.² En dicha corriente también se perfilaba el que a la postre será el filósofo más respetado durante la última parte del siglo XX: Adolfo Sánchez Vázquez, quien además fue traductor, editor y profesor de ética y estética. En el terreno de las ciencias, Elí de Gortari, ex rector de la Universidad Michoacana y preso político, era la figura más reconocida. En los años previos al 68, además, surgió una corriente de politólogos y sociólogos, que sin ser enteramente adscritos al campo de la izquierda socialista,

1 "Los años de la gran tentación: entrevista con Raúl Álvarez Garín", 1 de enero de 1988, <https://www.nexos.com.mx/?p=5034>

2 Alonso Aguilar Monteverde, *Por un México libre y menos injusto*, México, Cenzontle, 2007, 77.

hicieron, a su manera, suyo el discurso marxista: Enrique González Pedrero, senador y gobernador del sureño estado de Tabasco, Francisco López Cámara y Víctor Flores Olea, son algunos de los nombres que destacan, siendo en ese ambiente que se produce la visita de Herbert Marcuse a México.³

Si este era el marco de la generación madura con la que se iniciaban los años sesenta, pronto una joven generación, en la que Echeverría se insertará, irrumpirá con bríos. Formándose de manera muy cercana a Sánchez Vázquez y la corriente de la “filosofía de la praxis” es necesario nombrar a Juan Garzón Bates, lector heideggeriano de Marx, Gabriel Vargas Lozano, estudioso del estatuto filosófico de la obra de Marx y cabeza de la importante revista *Dialéctica*. Enfrente de esta corriente emergía un conjunto de producciones signadas todas por la aparición de la obra de Louis Althusser. La “moda”⁴ del “althusserianismo” mexicano es una corriente heterogénea y plural en cuanto a sus objetivos, contenidos y posiciones políticas, cuyo único punto de unificación es la referencia a la obra del francés, todo esto reforzado por los contactos de la academia mexicana con la francesa, que hicieron aterrizar en México a Dominique Lecourt y Etienne Balibar. Así, bajo el nombre de “althusserianismo”, aparecerá en el escenario el filósofo político Carlos Pereyra, interlocutor permanente de Echeverría; en el terreno de la “crítica del arte” y la estética, Alberto Híjar será clave en la renovación de la comprensión marxista; en la “filosofía de las ciencias” aparecerán Raúl Olmedo y Santiago Ramírez.

De manera aparente, el marxismo producido por los intelectuales (más allá de sus diferencias políticas) habría tenido como centro estas dos vías: o los diversos “althusserianismos”, o la “filosofía de la praxis”. Sin embargo, esta dualidad queda devastada con la incursión de Bolívar Echeverría, quien logra posicionar una lectura original de la obra de Marx sin enmarcarse en ninguna de las dos vertientes dominantes. Lo hace con un pie en las discusiones filosóficas y otro en las de la economía.

3 Jorge Volpi, *La imaginación y el poder: una historia intelectual del 68*, México, Era, 1998, 187.

4 Carlos Illades, *El marxismo en México: una historia intelectual*, México, Taurus, 2018, 221.

Su intervención se precisa en una coyuntura teórica muy especial, que acontece tras la crisis del sistema político más estable de la región latinoamericana, tras el cuestionamiento del presidencialismo por parte del movimiento estudiantil-popular de 1968 y del corporativismo que hacían distintas “tendencias democráticas” al seno del sindicalismo. En medio de una leve, pero importante liberalización del régimen autoritario, el marxismo se fortalece, como también lo hace la izquierda a partir de aquella década.

No es casual que sus dos primeras publicaciones de Echeverría –con el pseudónimo de Javier Lieja– que versan sobre Lenin y Rosa Luxemburgo aparezcan en la revista *Solidaridad*, que era publicada por la “Tendencia Democrática” del sindicato electricista y en la que Carlos Pereyra tiene numerosos artículos. Posteriormente forma parte de la creación de *Cuadernos Políticos* junto a Ruy Mauro Marini y el propio Pereyra, que se convertirá en un hito, y quizá fue la revista marxista latinoamericana más importante, tanto por la cantidad de autores que reunió, como por su capacidad de resistir a lo largo de casi dos décadas.

Echeverría encontrará en México un espacio de producción teórica que lo llevará por distintos senderos: además de la conducción colegiada de la revista, traducirá numerosos documentos como los *Manuscritos de París* de Marx (prologados por Sánchez Vázquez), algunos textos incluidos en la antología *Estética y marxismo*, quizá la mejor compilación sobre la temática existente; también traducirá y prologará los dos tomos de las obras de Rosa Luxemburgo, publicadas por editorial Era, una pieza clave de las ediciones de izquierda en el continente.

Su intervención teórica está signada tanto por la producción de una cierta lectura (la “crítica de la economía política”), como la consideración de una forma de pensamiento (la “teoría crítica”). Todo ello en una producción que debe ser entendida menos como un sistema y más con una constelación, es decir, un encadenamiento de fragmentos que bridan luces sobre un conjunto de problemas, pero que no agotan la totalidad de las dinámicas planteadas.

La teoría crítica en México

Aunque conocidos en México, como en el resto del mundo, los teóricos de la Escuela de Fráncfort o “teoría crítica de la sociedad” tuvieron una menor inserción dentro del marxismo que se produjo durante las décadas de los sesentas y los setentas. Si bien Herbert Marcuse visitó México, generando tanto un comentario por parte de uno de los intelectuales que había formado el Movimiento de Liberación Nacional⁵, como una incorporación del “althusseriano” Alberto Híjar⁶, su presencia no parece tan fuerte. Durante un tiempo se produjo relativamente poco con respecto a Max Horkheimer o T.W Adorno, autores traducidos al español, pero débilmente incorporados. Las obras de Lukács, Kosik, Schaff y en general el marxismo crítico producido en la órbita del mundo comunista eran la fuente predilecta de la filosofía de la praxis; en tanto que del lado de los althusserianismos lo eran Balibar, Poulantzas y Lecourt; junto a ellos, la otra gran fuente de la que se nutría el marxismo mexicano era la producción italiana, rápida y ampliamente editada.

Es en este cuadro que Echeverría presenta una anomalía. No solo porque, gracias a su estancia en Berlín, conoce bien la obra de teóricos alemanes, sino porque además los incorpora en su propio trabajo. No lo hace solo como comentario de un autor o dedicándoles ensayos, sino trabajando conceptos, nociones y problemas a partir de ellos. Las huellas de aquellas discusiones son las que ahora nos interesan, no para demostrar la fidelidad o el apego al texto, sino la capacidad productiva.

Es posible leer la impronta de la teoría crítica de la sociedad en la obra de Echeverría a partir de lo que podemos denominar como su proyecto de investigación de largo alcance, que circula en el conjunto de su obra y que queda expresado de manera prístina en el texto “A la hora de la barbarie”, publicado originalmente en la herética revista *El Buscón* y reeditado como prólogo a su primer libro de ensayos compilados, *El discurso crítico de Marx*. Debe comprenderse que Echeverría realiza una lectura crítica de estos auto-

5 Francisco López Cámara, *La cultura del 68: Reich y Marcuse*, México, UNAM, 1989.

6 Alberto Híjar, *Praxis estética de liberación*, México, Cenidiap, 2016, 40.

res, a quienes incorpora, pero también se distancia, generando con ello puntos de tensión, algunos de ellos irresolubles.

Volviendo al tema, es preciso que esta presentación sobre la obra de Echeverría vaya de la mano de esta consideración que tiñe su texto con la presencia de la teoría crítica de la sociedad. A diferencia de otras teorizaciones de la época, Echeverría elude posicionarse ante la discusión levantada por Althusser denominada “crisis del marxismo”. Incluso muy avanzada la década de los ochenta, Echeverría permanece confiado en que el marxismo es el horizonte de la época, al menos en términos teóricos y en ese sentido declara que, se quiera o no, “todos somos marxistas”, pues toda corriente intelectual tiene que posicionarse frente a ese discurso. Ello no implica que no marque de manera contundente los elementos que no cuentan con capacidad de ser resueltos de la manera tradicional.

Entonces Echeverría sintetiza un plan de trabajo que se dividirá en dos dimensiones, y cuya problematización resulta crucial para movilizar al marxismo y mostrar sus hiatos. La primera de ellas es la que versa sobre “sujeto histórico”, es decir, el conglomerado social que es capaz de realizar el sentido emancipador de la historia. Categórico, afirma: “La ‘clase obrera industrial’, por su lado, al mismo tiempo que ha dejado de ser la portadora del proyecto comunista de una contra-historia contemporánea, ha perdido también la capacidad de ofrecer un plano homogéneo de acción a los demás sujetos de la rebeldía, y de ser así su representante”.⁷ Aquí la reflexión francfortiana sobre los sujetos resuena con fuerza.

Si bien es cierto que Echeverría no reflexiona más ampliamente sobre las implicancias de esta sentencia, lo cierto es que comparte un horizonte con personajes como Herbert Marcuse, quien planteó en unas determinadas condiciones la impronta del agotamiento de aquel sujeto en su forma tradicional. Frente al hegelianismo proveniente de Georg Lukács, quien había sentenciado que el proletariado era el “sujeto-objeto” de la historia, Echeverría se muestra más cauto. Tanto su experiencia en Berlín, la ciudad más “anticomunista” según relata años después, como su propia experiencia mexicana, le alertan de la no contemporaneidad de las apreciaciones de Lukács: el proletariado no parece ser el sujeto que redima a la tota-

7 Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, México, Era, 1986, 13.

lidad de los oprimidos.

Pero además de este distanciamiento teórico, donde la clase obrera industrial es considerada de un modo indistinto (es decir, sin señalar sus múltiples diferencias) como captada o atrapada por el flujo del capital que la ha controlado, disciplinado y mediatizado, ya sea por la vía de la socialdemocracia (en Alemania) ya sea por la de los proyectos nacional-populares o nacional revolucionarios (en México y en gran parte de América Latina), no es de sorprender que Echeverría considere que en esta situación, la clase obrera industrial dejara de expresar la hegemonía con respecto a otros núcleos de la sociedad. Así, lo que está en el centro no es la fisonomía de la clase obrera industrial, ni tampoco sus insubordinaciones aisladas, tampoco su tradición comunista según las distintas geografías de la izquierda alrededor del mundo, sino las transformaciones operadas al seno del capitalismo.

Es el despliegue mismo de las potencias del capital lo que ha arrebatado esa capacidad al sujeto histórico y por tanto es ahí en donde debe encontrarse el secreto de la pulverización y dispersión de las energías revolucionarias. Por distintas vías, el capital logró contener ese contingente que expresaba la contra-historia (en términos de Echeverría) hasta desmovilizarla y fragmentarla. Ello no implica la desaparición de la impugnación del orden social: "...el abigarrado panorama de brotes de impugnación del sistema no puede ya ser descrito como una simple modificación de la misma figura histórica de la Izquierda. Muchas de esas rebeldías son, más que extrañas entre sí, enconadamente hostiles las unas a las otras".⁸ Palabras premonitorias quizá, al menos así lo parece tras la emergencia de las múltiples "políticas de la identidad" y del abierto rechazo a cualquier proyecto totalizante, pero también constatación de un hecho que circulaba ya entre los marxistas: de a poco se desencantaban del relato teleológico del sujeto-objeto de la historia. No por nada el posmarxismo nace justamente en esta época y se afianza en la crítica de este presupuesto, recogiendo así la evidencia que señala la aparición de nuevas identidades que logran temporalmente convertirse en el "significante-amo", aunque ninguna se instale en la perspectiva trascendental abierta por el marxismo.

8 Ídem.

Esta evaluación del capital en su estado contemporáneo que arrebató a la “clase obrera industrial” el papel de “sujeto-objeto” de la historia, pero también pulveriza cualquier aspiración de otro sector social a serlo, va en consonancia con la segunda tesis expuesta en el prólogo a *El discurso crítico de Marx*. En ella Echeverría zanja el nivel más profundo de la discusión: la consideración de las fuerzas productivas como un elemento plenamente sometido por el capital. Escribe: “...no hay ya esfuerzo capaz de mantener en pie la creencia en una ‘bondad’ intrínseca de la técnica: resulta ilusoria la posibilidad de que un nuevo orden social desplace del lado negativo al lado positivo el mecanismo que regula el sentido del funcionamiento de una misma tecnología, la tecnología moderna”.⁹

Aquí hay, de manera más clara, una de las consecuencias más importantes de la *Dialéctica de la Ilustración* en lo que respecta a la desconfianza en la técnica moderna y que da pie a entablar puentes con el otro filósofo preferido de Echeverría: Martín Heidegger; pero también, *contra-sensu*, el Marcuse de *Un ensayo sobre la liberación* y sobre todo con segmentos de la obra de Walter Benjamin.

Veamos: Echeverría en lo que hemos denominado su proyecto de investigación considera la técnica moderna como un elemento central de cualquier discusión. Es más, gran parte de su producción en torno a las formas de entender y configurar la “modernidad realmente existente” parten de la centralidad de la técnica. Lo moderno, para Echeverría, independientemente de sus configuraciones socio-históricas, se define a partir de la capacidad de los seres humanos de superar el estado de escasez natural al que están condenados antes de la modernidad. La escasez, es decir, la subordinación al Otro-natural, es posible de ser superada a partir del despliegue de las capacidades técnicas del ser humano, quien es capaz de subvertirla y ponerla a su plena disposición.

Dichas capacidades técnicas asumen en la era del capital un rostro preciso: las denominadas fuerzas productivas. Marx y Heidegger dialogan en la obra de Echeverría en la medida en que permiten evaluar tanto el estatuto de la “modernidad realmente existente”,¹⁰

9 Ídem.

10 Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, El Equilibrista, 1997, 147.

como el del dominio del capital. No es casual que Echeverría defina lo moderno como un proyecto totalizante y al capital como un segmento o una parte que logra imponerse y refuncionalizar el todo.

Echeverría es cauto, pero señala algo que se ha vuelto evidente con el despliegue del capital: la técnica moderna no es bondadosa per se. Es decir que es preciso denunciarla, atacarla, cuestionarla, pero también pensarla. Para decirlo en términos marxistas, no es suficiente con despojar a las fuerzas productivas de las limitaciones de las relaciones sociales, es preciso entender que las fuerzas productivas no son inocentes y se encuentran marcadas por su sello de origen. Como dice Armando Bartra, uno de los intelectuales más lúcidos del México contemporáneo, “las fuerzas productivas son también relaciones sociales”. Ello está presente en Echeverría cuando remata su apunte anterior diciendo: “Tecnología ideada para potenciar la explotación de la fuerza de trabajo, impone ahora su destructividad desahorada; no puede ya mantenerse en su papel de benevolente correctivo realista para los sueños de una historia alternativa”.¹¹

Hay que dar un paso más allá de la técnica moderna y de sus fuerzas productivas, pues ellas, en la “modernidad realmente existente” no han liberado a la sociedad del elemento de la escasez, sino que han producido un nuevo tipo: la escasez artificial. Esta, a diferencia de la “natural”, es un artificio necesario, propio de la sociedad del capital, producido de manera consciente para mantener el dominio de la forma productiva.

Sin embargo, Echeverría no comparte la tesis pesimista de las conclusiones de *Dialéctica de la Ilustración*, pues no condena lo moderno en cuanto tal, sino solo el conjunto de elementos que impone la forma en la época del capital. A la lectura de Adorno y Horkheimer las calificará de “desconsoladoras”. Apuesta, con el Marcuse de *Un ensayo para la liberación*, pero sobre todo con el Walter Benjamin de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, a que la técnica se reformule de manera radical. Apela a una “técnica lúdica” que responda no a la “explotación de la fuerza de trabajo”, sino a un horizonte de emancipación:

11 Ídem.

[La] modernidad efectiva o realmente existente no acaba de aceptar o simplemente no puede aceptar su propia base, es decir, no termina de integrar la neotécnica –la “técnica segunda” o “lúdica”–, con los efectos de abundancia y emancipación que ello traería consigo; que no acaba de afirmarse plenamente sobre ella en lugar de seguir sustentándose sobre la técnica arcaica, neolítica o de conquista de la naturaleza. De esta inconsistencia de la modernidad realmente existente –obstaculizar la tendencia de aquello que la despertó– saldría precisamente la capacidad de supervivencia que tienen las formas sociales arcaicas o tradicionales.¹²

Es preciso decir que en esta época en México Echeverría es uno de los pocos lectores de Walter Benjamin. El predominio del marxismo en sus versiones italiana y francesa había relegado a autores que hoy son como el pan nuestro de cada día entre los que ejercitan el discurso crítico. Tal es el caso, por ejemplo, de Michel Foucault, cuya recepción es muy tardía; pero también de Walter Benjamin, de quien se traduce y publica muy poco. Ya desde 1986, Echeverría lo coloca como epígrafe al iniciar *El discurso crítico de Marx*, aunque su presencia a lo largo del texto será más bien débil.

Será un tiempo después, cuando Benjamin aparezca con potencia. En la evaluación de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Echeverría observa cómo para Benjamin el cine aparece como una posibilidad inédita, a partir de su componente técnico, en tanto que existe posibilidad de afinidad con un arte emancipado. Aquí es donde Echeverría coloca el problema técnico en el centro:

La reflexión de Benjamin acerca de la obra de arte en la época de la nueva técnica culmina teóricamente en una distinción –que da fundamento a todo el vuelo utópico de su discurso– entre la base técnica actual del proceso de trabajo social capitalista, continuada de las estrategias técnicas de las sociedades arcaicas, dirigidas todas ellas a responder a la hostilidad de la naturaleza mediante la conquista y el sometimiento de la misma y la nue-

12 Bolívar Echeverría, *Blanquitud y modernidad*, México, Era, 2010, 26.

va base técnica que se ha gestado en este proceso –reprimida, malusada y deformada por el capitalismo–, cuyo principio no es ya el de la agresión apropiativa a la naturaleza, sino el “telos lúdico” de la creación de formas en y con la naturaleza...¹³

Y es que el autor de *El libro de los pasajes* le permite a Echeverría plantear la posibilidad de sustituir la técnica sádica que el capital desarrolla y fortalece, por una técnica lúdica, de la cual no se dan más indicaciones. Ese sadismo implícito en la técnica del capital es propio de un conjunto de relaciones sociales que se han expandido más allá de lo formal, es decir, que han excedido el espacio de la producción y se manifiestan con fuerza en el conjunto de la sociedad. La técnica sádica es destructiva de los cuerpos, de la naturaleza y de la propia producción. Ella es el elemento necesario para sostener la irracionalidad de la escasez artificial.

Junto a estas consideraciones sobre Benjamin, Echeverría no dejó de ser un intenso promotor de la lectura de las “Tesis sobre el concepto de historia”, que el mismo tradujo y prologó. Previo a cierto boom de lectura de Benjamin, Echeverría hace aparecer al filósofo alemán enmarcado en las coordenadas teóricas y políticas propias de la “actualidad de la revolución”. Es decir, Echeverría realiza una lectura política y politizante de Benjamin, ubicándolo no solo contextualmente, sino percatándose de las operaciones teóricas que están sembradas en su obra.

Echeverría trabaja las tesis de Benjamin a partir de varios elementos. Uno de los más destacables es que frente al cuadro de Paul Klee citado en la tesis IX, el filósofo mexicano insiste en que es más bien un grabado de Gravelot y Cochin (del año de 1791) que lleva por título “El ángel de la historia” el que expresa el sentido de lo dicho. Benjamin en su tesis habría *inventando su propio cuadro* de Klee. En el análisis de similitudes y diferencias de ambas imágenes que hace Echeverría, hay una que destaca de manera sobresaliente y es que en la presentación que hace Benjamin el ángel no solo mira la historia, sino que participa de ella, intenta intervenir en su curso. Esta situación va en correspondencia con la crítica a la categoría de

13 Bolívar Echeverría, “Introducción, en Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Ítaca, 2003, 22.

progreso, confundido ya en su dimensión temporal con el capitalismo y que para Echeverría es el centro de su crítica al materialismo histórico. En un esfuerzo de actualización, Echeverría, presenta a Benjamin como el crítico del cientificismo marxista, desde la II Internacional hasta el mismo Althusser.

Existen otros casos evidentes en los que Echeverría mantiene un amplio e importante contacto con la teoría crítica de la sociedad. Uno de ellos refiere a su labor como traductor de la obra de Max Horkheimer, *Estado autoritario*. Originalmente publicado en el número primero de la revista *Palos de la crítica*, el texto fue retraducido por Echeverría y apareció en el año 2006.

La intervención que Echeverría hace con este ensayo es crucial. En primer lugar, traduce una obra de difícil acceso al público de habla hispana. Esta labor es equiparable a la que hace Rubén Jaramillo en Colombia, quien traduce la misma obra y la edita en la revista *Argumentos*. Al igual que Echeverría, el colombiano presenta la obra de Horkheimer al público en español. Resulta interesante contrastar las maneras en que ambos se relacionan con ella.

Jaramillo hace una larga presentación sobre el lugar del intelectual en “instantes de peligro”, trazando la trayectoria completa de la teoría crítica de la sociedad, en tanto que su presentación del texto de Horkheimer es mucho más breve. Señala como característica “el propósito político expreso: colaborar con la lucha contra el fascismo, dentro y fuera de Alemania.”¹⁴ Además de ello y, como núcleo interpretativo enunciado, el colombiano señala que el texto sirve para detectar comportamientos cuyo destino puede llegar a ser el fascismo: “En la sociedad de intercambio permanecen latentes tendencias autoritarias que pueden volver a consolidar formas totalitarias de dominio según sea el grado de agudización de las contradicciones que le son inherentes”.¹⁵ Si bien parte de su interpretación recae sobre la forma específica del fascismo, también anota que el autor: “...consideraba que con el Estado Autoritario se presentaba una transformación en la estructura global del sistema mismo. Eso significaba fundamentalmente que, con la transición

14 Rubén Jaramillo, “Presentación de la teoría crítica de la sociedad” en *Argumentos*, No. 1, 1983, 8.

15 Ídem.

del capitalismo de competencia al capitalismo monopolista, las instancias mediadoras de la sociedad burguesa, las formas específicas de intercambio social, como los partidos y el parlamento, han perdido su substancia, su elemento económico”,¹⁶ y remata señalando: “El teorema de Horkheimer, según el cual el capitalismo monopolista es potencialmente fascismo persiste con toda razón”.¹⁷ Para Jaramillo es algo que puede volver a suceder, en tanto que Echeverría se encontraría, como veremos ahora, en una posición mucho más radical.

Antes de dejar a Jaramillo, cabe destacar el reconocimiento que en su traducción hace del trabajo de Echeverría:

Seguramente que el nombre de Bolívar Echavarría [sic] no es del todo extraño a personas que se ocupan de la nueva filosofía americana. Aunque oriundo de Ecuador se desempeña como docente de filosofía en México, D.F. Al expresarle nuestra simpatía y reconocimiento quisiéramos recordar que tanto él como quien escribe estas líneas frecuentaron algunos cursos en la Universidad Libre de Berlín a mediados de la década del 60, como el Seminario sobre Lukács y Korsch orientado por el Profesor H. J. Lieber en el semestre de verano de 1965. Que dos intelectuales pertenecientes a la misma “generación” y proveniente de dos países hermanos de América hayan coincidido en querer presentar al lector de lengua española al mismo fragmento de teoría crítica directamente vinculado con el destino de su tiempo, resulta ya significativo.¹⁸

Es pertinente este segmento, porque nos vincula con la experiencia alemana de Echeverría y permite conectar redes de discusión y condiciones de circulación de dispositivos teóricos que sirvieron para asediar realidades distintas. Y es, en este sentido, que su intervención contrasta con la del colombiano. Echeverría, al igual que Jaramillo, asume la dimensión política del texto, al declararla

16 *Ibíd.*, 10.

17 *Ibíd.*, 11.

18 *Ibíd.*, 12.

el “manifiesto político”¹⁹ de la Escuela de Fráncfort. Sin embargo, realiza una operación de lectura que lo distancia de Jaramillo y que lleva hasta las últimas consecuencias al propio Horkheimer.

¿Qué operación teórica es esta? Podríamos decir que en este texto se expresa con mayor claridad el tipo de fusión entre la crítica de la economía política y la teoría crítica. Echeverría no fija las coordenadas del texto a la forma específica del fascismo, ni tampoco advierte en la expresión “capitalismo de Estado” que circuló entre los marxistas de la época. No se trata de un órgano independiente –el Estado– que controla las riendas de lo económico. Al contrario, para Echeverría es la forma del valor que se valoriza la que subsume al conjunto del orden social.

De este modo, el autoritarismo no se da a partir de un régimen terrorista o policial, sino sobre todo cuando el capital domina la esfera de la producción y de la circulación. El autoritarismo no es el fascismo, ni un Estado con formas que se pueden denunciar como totalitarias, sino la mercantilización del conjunto de la vida:

Esta hybris o desmesura capitalista impulsa el principio de lo mercantil a mercantificar hasta lo inmercantificable y a asegurar su eficiencia mediante recursos que lo contradicen esencialmente. La “sociedad de mercado” cierra un ojo cuando este principio, que corresponde propiamente al orden de los objetos, invade, en un afán ya innegablemente capitalista, el orden de la subjetividad humana y convierte en objeto mercantil lo que esencialmente solo puede ser sujeto: la fuerza de trabajo.²⁰

Es decir, que en Echeverría la distinción entre una forma liberal, socialdemócrata, de bienestar o comunista, resulta inútil, pues la forma autoritaria es más profunda en el involucramiento de la dimensión de lo humano. Parecería que la conclusión de esta operación de lectura consiste en desestatizar la noción de Estado autoritario, remitiéndola más bien a una situación de estar capturados por esa relación. Capitalismo de Estado es leído como el dominio

19 Bolívar Echeverría, “Presentación”, en *Estado autoritario* de Max Horkheimer, México, Ítaca, 2006, 10.

20 *Ibíd.*, 12.

total de la forma del valor sobre toda forma social, independientemente de su forma. Entonces, explica:

...el autoritarismo estructural de la sociedad moderna, dominada por la monopolización capitalista, y permite reconocer en el “estado totalitario”, “capitalismo de estado” o “socialismo de estado”... una reacción contra ese autoritarismo, una impugnación que sin embargo se mantiene en el mismo plano que él y lo continúa, sin llegar nunca a atentar verdaderamente contra su fundamento, que es el modo capitalista de reproducir la riqueza social.²¹

Un tipo de lectura de esta naturaleza no se encuentra entre los principales historiadores de la teoría crítica. Resulta interesante contrastar la ubicación que hacen Rolf Wiggershaus, Martin Jay, Jean Marie Vincent, Susan Buck-Morss y Stuart Jeffries. Wiggershaus asume que Horkheimer discute con Pollock, quien llama la atención sobre la economía planificada, “hablaba explícitamente de capitalismo de Estado como una fase que seguía al capitalismo monopolista, con la cual se había alcanzado un nuevo orden...”²² En cuanto a la radicalidad de su planteamiento, dice este biógrafo, “prefirió más bien esconderlo que publicar en 1942”.²³ Según Martin James, “desarrolló una crítica de la racionalidad tecnológica que se aplicaba también a sus practicantes socialistas”²⁴ así, Jay el Estado autoritario expresaba los rasgos más radicales de la Teoría Crítica”.²⁵ Para el francés Jean-Marie Vincent, el texto expresa: “Las concepciones ya adoptadas sobre el capitalismo de organización se encuentran amplificadas y generalizadas”²⁶ y le critica, desde su trotskismo, “ignorar lo esencial en la competencia”.²⁷ Buck Morss destaca que el texto contiene un concepto de barbarie similar al

21 *Ibíd.*, 18.

22 Rolf Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort*, México, FCE, 2015, 353.

23 *Ibíd.*, 355.

24 Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974, 258.

25 *Ibíd.*, 259.

26 Jean-Marie Vincent, *Pensar en tiempos de barbarie*, Santiago de Chile, LOM, 2002, 115.

27 *Ibíd.*, 116.

de Benjamin.²⁸ En el más reciente de los trabajos biográficos sobre Fráncfort, el periodista Jeffries en su *Gran Hotel abismo*, ni siquiera menciona el texto.

Volviendo a la forma en la que Echeverría asume la posición de Horkheimer, es preciso decir que esta no distinción o escasa profundización en las formas de operación de cada forma de Estado o régimen político, es lo que conecta las consideraciones de Echeverría con la “crítica de la economía política”.

La crítica de la economía política

La segunda fase de Bolívar Echeverría refiere al estatuto de su lectura específica de la obra de Karl Marx. Se trata de un aporte que ha sido destacado con amplitud y que abre distintas vetas para explorar. Aquí se señalan los alcances y consecuencias de esta lectura de Marx, así como la originalidad del planteamiento frente a otras posiciones que circularon en la época. Esto, con el énfasis puesto en la productividad del discurso de *El Capital*.

En abierto sentido contrario, pero en la línea iniciada por Althusser, Echeverría forma parte de una generación que se dedicó a leer *El Capital* como una parte sustancial del trabajo teórico. Esto significaba, desde el principio, desmovilizar las versiones reduccionistas o historicistas. El texto maduro de Marx no era un manual ni una explicación de la “economía marxista”; tampoco un documento de archivo del capitalismo inglés, completado o corregido con el concepto de imperialismo de Lenin.

Por el contrario, para la generación a la que pertenece Echeverría, *El Capital* es un texto teórico de una importancia fundamental. Es palpable, entre quienes están dispuestos a regenerar el discurso crítico, su importancia y su papel dentro de los conflictos políticos, en sintonía con el planteamiento de Althusser, pero del lado contrario. Así las coordenadas de producción se enriquecen cuando observamos que en la misma época Franz Hinkelammert escribe su libro *Las armas ideológicas de la muerte*, un texto fundamental para lo que después será su proyecto de una *Economía para la vida*. En

28 Susan Buck-Morss, *Orígenes de la dialéctica negativa*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011, 402.

este periodo Hinkelammert pondrá acento en el concepto de fetichismo. Del mismo modo, el argentino-mexicano Enrique Dussel, conocido por su filosofía de la liberación procede a hacer una lectura levinasiana de Marx a partir de la categoría de exterioridad. En la cárcel, el ex vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, siguiendo la forma de trabajo de Echeverría, redacta un denso documento donde, con el instrumental de *El Capital*, desarrolla el concepto de *forma comunidad*. Estos trabajos tienen tras de sí una lectura de largo alcance de *El Capital*. También es preciso mencionar que en la década de los ochenta, autores latinoamericanos como Osvaldo Fernández desarrollaron problemas específicos, como lo muestra *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital*, o Carlos Aguirre en *El problema del fetichismo en el Capital*, o Alberto Parisi con su *Lectura latinoamericana de El Capital*; todos ellos plantean problemas muy específicos a partir de segmentos, sugiriendo vías de interpretación novedosas.

Dicho todo esto y antes de indicar las formas específicas de trabajo sobre la obra madura de Marx, es pertinente aclarar el estatuto de la crítica de la economía política. Como se recordará, en 1859, Marx tituló un primer esbozo de esta manera: “Contribución a la crítica de la economía política”. Este texto pasó a ser un capítulo en la obra que conocemos como *El Capital*. A diferencia de otros autores, para Echeverría el nombre “crítica de la economía política” no refiere al esfuerzo de cuestionamiento de las obras de los economistas clásicos, sea este David Ricardo o Adam Smith o cualquier otro.

Es importante considerar que con “crítica de la economía política” en realidad nos enfrentamos a un discurso nuevo, a un campo teórico de operaciones donde lo que se significa es la crítica del conjunto de categorías que sostienen el orden social capitalista. Producción, consumo, reproducción, entre otras, son esferas que rebasan los estrechos marcos de la ciencia económica o de otra disciplina académica similar y nos ponen ante una teoría filosófica. Echeverría no adscribe a la filosofía de la praxis, ni al marxismo como nueva práctica filosófica, sino a la crítica de la economía política, en la que la forma de producir-consumir y significar el mundo quedan contenidos como un proceso transhistórico de reproducción de la vida.

No es extraño, entonces, que gran parte de la teoría de la cultura que Echeverría desarrollará se encuentre predispuesta por su lectura de Marx. Debe comprenderse aquí que la crítica de la economía política, además de ser un discurso filosófico que poco tiene que ver con la crítica de los economistas clásicos, es, ante todo, un discurso sobre el dominio y la totalización de lo mercantil.

Aquí entramos ya propiamente en elemento que Echeverría revoluciona. A diferencia de Engels, quien condena al ostracismo histórico la primera sección de *El Capital*, en Echeverría hay una potencia discursiva que es de hecho el elemento mismo dado por Marx: la mercancía como el punto de arranque de todo discurso crítico sobre la vida moderna.

La crítica de la economía política pone en el centro el hecho mercantil, como el prelude para dimensionar la potencialidad del mundo dominado por el capital. Es en la premisa de la circulación mercantil donde se labra la posibilidad de la totalización de los mundos de la vida por parte del valor; es también ahí donde se cristalizan los diversos sistemas de capacidades de los seres humanos; finalmente, gracias al objeto-mercancía, las comunidades logran romper sus propias barreras, pues logran conectar e intercambiar con otros sistemas de capacidades desconocidas, amplían su horizonte e incorporan otras culturas, es decir, otras formas de producción, consumo y significación del mundo.

Echeverría es claro cuando en sus cursos sobre cultura; dice que producir es significar el mundo. Lo mercantil, en su carácter esporádico o contingente (como lo fue en las comunidades previas a la modernidad) o en su dimensión universal y necesaria (como lo es en la modernidad), permite captar esta dimensión: los seres humanos han logrado conectarse en la historia a partir de la condición transhistórica del trabajo humano. A partir del trabajo las sociedades se conectan, intercambian y se desarrollan. La circulación de los productos del trabajo permite la ampliación de las capacidades y de la satisfacción de necesidades a grados inimaginables para cualquier otra época histórica.

Podemos señalar que existen dos argumentos en la producción de Echeverría. En el primero de ellos, Echeverría sostiene una lectura totalizante de *El Capital*. Considera que es una obra cerrada donde se encuentra expuesto el desarrollo del concepto del capital.

Echeverría explica y despliega distintas categorías que buscan ser la llave de comprensión de la obra en su conjunto. En el segundo, lo mercantil mantiene un privilegio explicativo, pues en dicha dimensión se aguarda lo que Echeverría considera la contradicción fundamental de la sociedad moderna.

Esta situación se expresa sobre todo en *El discurso crítico de Marx*, donde distintos segmentos de la obra de *El Capital* son explorados con detenimiento. En particular, hay una discusión a propósito de la caracterización del plusvalor extraordinario que lo conecta con otras incursiones profundas a la obra de Marx, como la de Ruy Mauro Marini. Este es el lado más clásico, más propio de un economista con una densa veta filosófica.

Enmarcado en una aproximación que busca desentrañar la estructura argumental, Echeverría organiza el conjunto de la obra de Marx, sin distinguir entre lo publicado por Engels y el original, de manera que cada segmento tiene un lugar lógico dentro del conjunto. Como lo ha señalado José Gandarilla, uno de sus primeros y más agudos comentaristas, la intencionalidad de Marx se expresa en tres niveles, a partir de los cuales podemos distinguir el tipo de lenguaje filosófico que empleaba:

...tres niveles claramente diferenciables: el nivel o examen de la apariencia (teoría de la expresión del valor), el examen de su esencia (teoría de la subsunción o subordinación del conjunto de la vida social al capital) y por último, la desmitificación de esa realidad capitalista o de las categorías que la economía de clase burguesa utiliza para explicar el funcionamiento de la realidad.²⁹

Podemos explorar con detenimiento la aproximación que realiza Echeverría. Las primeras dos secciones de *El Capital* corresponderían al primer nivel. El segundo nivel estaría en lo restante de ese tomo primero y en todo el tomo segundo; finalmente la desmitificación de la realidad, nivel último al que alude Gandarilla, se expresaría en el tomo tercero. Es pertinente detenerse en la forma

29 José Gandarilla, *Globalización, totalidad e historia*, México, UNAM, 2003, 28.

de operación específica de lectura de estas secciones, pues develan las preocupaciones que se afincaran como motivos duraderos, y la intervención a partir de aspectos puntuales.

Comencemos por el comentario del primer texto de Marx y que lleva el título “Esquema de *El Capital*”. Para Echeverría, *El Capital* es la muestra de que “cientificidad es criticidad”.³⁰ Con esto se atiende a que, en el examen de los primeros capítulos del tomo primero, se detecta la primera forma de aparición del capital como posesión de dinero. En el caso de la aproximación a la esencia se destaca que la unidad de producción/consumo es subordinada –al mismo tiempo potencialidad y traicionada– para aumentar el valor. Finalmente, en la crítica o desmitificación se cuestionan las categorías fundamentales de la economía capitalista. Como puede observarse, este texto presenta el “esquema” a partir del problema de la apariencia, entendida como la forma inmediata de aparecer, y la esencia como la esfera profunda de los fenómenos.

En el segundo texto, titulado “Comentarios sobre el ‘punto de partida’ de *El Capital*”, se aborda de manera central el conjunto de elementos contenidos en los primeros capítulos de la obra. Echeverría destaca que la existencia de la reproducción social tiene que ver con una comunidad disgregada en pequeños átomos –los propietarios privados–, elemento que posibilita la emergencia de la potencia del capital como elemento socializador. A contrapelo de la interpretación engelsiana, según Echeverría, estos capítulos no tratan solo de una exposición lógica o de un pasado hipotético. Él presenta estos segmentos como centrales, pues en ellos Marx realiza una composición que: “...satisface también necesidades discursivas de un orden diferente: literario-político”.³¹ Este llamado de atención es crucial, pues es lo que permite entender que la lectura de *El Capital* realizada por Echeverría, de hecho, lleva esta “necesidad discursiva” como el elemento central del despliegue del capital en tanto potencia que pretende dominarlo todo. Los primeros capítulos de *El Capital* pueden ser leídos de manera autónoma, pues en ellos se fragua una composición “político-literaria”, que es la base

30 Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx [edición corregida y aumentada]*, México, FCE, 2017, 97.

31 *Ibid.*, 103.

para pensar una teorización sobre la cultura, lo moderno y la condición mercantil de la reproducción de la vida social.

Cuando aborda la problemática de la mercancía en su especificidad, el autor destaca que hay un elemento que va mucho más allá del objetual (ser un producto del trabajo humano), porque la mercancía lleva consigo una “corriente comunicativa práctica”. Su intención es mostrar que esto que aparece como oculto o no inmediato, es de hecho el punto propiamente político del discurso de Marx. Al tratarse de objetos que comunican los planes de sujetos que no se conocen, que no se ponen de acuerdo y no socializan sino a partir del intercambio, de hecho, se entrega la politicidad (la posibilidad de decisión) al azar y el arbitrio. Aquí lo político es entendido como la soberanía de los sujetos productores al ser capaces de decidir de forma comunitaria sobre los objetos que deben entrar en el proceso de producción/consumo. La era del capital anula esa soberanía y disgrega a la comunidad, inventando la economía autonomizada o independiente del resto de la reproducción de la vida.

Los siguientes dos capítulos, titulados “Valor y plusvalor” y “Clasificación de plusvalor” son de los más complejos, pues abordan las dimensiones propias de las secciones que Echeverría ubica como el examen de la esencia del capital. En ellos, el autor realiza un doble movimiento: en un primer plano, nos lleva paso por paso por la comprensión de los elementos que permiten la aparición del *plus de valor* que caracteriza a la sociedad capitalista, surgida de la circulación mercantil; mientras que, en un segundo plano, otorga sus propias categorizaciones y propuestas teóricas. Estas dos dimensiones conviven en medio de un conjunto denso de expresiones gráficas y matemáticas que buscan explorar la esencia de la forma del capital.

En el primero de estos dos capítulos se destaca la aparición de una mercancía que es algo más que una mercancía: la fuerza de trabajo. En cambio, en el segundo de ellos, avanza sobre una compleja problematización a propósito del “milagro” del plusvalor. Podríamos decir que el primero de esta dupla de capítulos brinda las condiciones de posibilidad para comprender al segundo, donde Echeverría expresa con magisterio su puntual trabajo sobre el texto de Marx.

“Clasificación de plusvalor” es un texto que desde sus primeras páginas atrapa al lector: “Todo es cuestión de tiempo”³², dice Echeverría para introducir a las múltiples modalidades de obtención de ese plus de valor que caracteriza a la sociedad moderna. Siguiendo a Marx, explica la primera clasificación: la del plusvalor absoluto y la del plusvalor relativo. A partir de algo que es ya conocido, Echeverría ejerce la profundidad del discurso apelando a que la comprensión entre ambas se encuentra en la forma específica en la que la sociedad moderna despliega sus capacidades productivas en el nivel técnico, cuya característica es que “parte de una situación en la que innumerables fuerzas productivas/consumitivas privadas –totalidades técnicas de sujeto y objeto– se mueven en un campo neutro o indiferente, vacío de determinación ‘política’ concreta, que las conecta mecánicamente entre sí: la esfera de la circulación mercantil”.³³

Como lo demuestra esta última cita, aun cuando Echeverría ya está profundizando en las secciones más avanzadas del tomo primero, continúa su insistencia en detectar el origen del problema de lo mercantil en su versión capitalista y la contradicción que conlleva. El problema de la técnica acompañará en adelante a toda la clasificación de plusvalor. Sea en la forma de “plusvalor absoluto extensivo”, donde se prolonga la escala temporal de tiempo de trabajo, o bien en la forma de “plusvalor absoluto intensivo”, donde se condensa la escala temporal, generando un desgaste concentrando de la fuerza de trabajo, que impide el tiempo libre o de goce.

A partir del concepto de *subsunción real*, Echeverría puede detectar la situación del capital en su modalidad contemporánea. Esto da paso a profundizar en la dimensión del plusvalor relativo, clasificándolo como “directo” e “indirecto”. La primera forma de plusvalor es la que refiere al abaratamiento de la mercancía “fuerza de trabajo”, pues su reproducción se realiza a menor costo; y la segunda forma del plusvalor es la que refiere a la productividad del trabajo, por lo tanto, a la reposición de la fuerza de trabajo con los mismos bienes, pero de manera más accesible. Esta segunda forma es producto de una nueva racionalización técnica o una nueva forma de

32 *Ibíd.*, 147.

33 *Ibíd.*, 153.

disponer de los cuerpos en el proceso productivo.

Existen otras dos formas, que son producto de la propia incursión de Echeverría, pues no se encuentran tematizadas de tal manera en Marx (o al menos solo en indicaciones). La primera es la que Echeverría denomina “plusvalor espurio o suplementario”³⁴ o proceso de super-explotación: “...el capitalista paga al trabajador menos de lo que éste necesita día a día para restaurar su fuerza de trabajo, o si, por otro lado, gasta de ella más de lo que es restaurable día a día, el consumo de la misma deja de implicar solamente una disminución, desgaste o envejecimiento naturales del trabajador y pasa a ser una destrucción paulatina del mismo”.³⁵ Aunque señala que esta forma, si es una realidad histórica, no es estructural a la obtención de plusvalor. La segunda es la que denomina “ganancia extraordinaria” y cuyo eje está en la existencia de “propietarios señoriales”, como los de la edad media, que monopolizan durante algún periodo las innovaciones técnicas.

Además del comentario puntual de los distintos capítulos y secciones de *El Capital*, la perseverancia en demostrar el carácter “político-literario” de las primeras secciones y de la importancia que aguarda para el “discurso crítico”, es lo que siguió expresándose en diversos momentos de la obra de Echeverría. Esta segunda perspectiva despliega, de hecho, las bases más certeras para la “teoría de la cultura”, y es, además, la parte que ha resultado más aprovechada por quienes han seguido la senda abierta por él.

Existen dos ensayos que son cruciales para este registro. Uno, publicado en la revista *Cuadernos Políticos* en 1984 (después, con algunas modificaciones, apareció de nuevo en 1999), titulado “La forma natural de la reproducción social”, y otro del año 1998 en donde se publica la transcripción de una conferencia ofrecida por Echeverría titulada *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital de Marx*. Siguiendo indicaciones en las obras de Román Rosdolsky y Herbert Marcuse,³⁶ en estos dos textos, como una llave que descifra el edificio del mundo moderno en su modalidad capitalista, Echeverría delimita la contradicción fundamental de la sociedad

34 *Ibíd.*, 175.

35 *Ibíd.*, 177.

36 Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1971, 434.

moderna que se da entre valor y valor de uso. Esta contradicción, expuesta por Marx, sería inherente al conjunto de la vida social, en cualquiera de sus múltiples dimensiones.

En “La forma natural de la reproducción social”, Echeverría sanciona la insuficiencia del tratamiento del concepto de “valor de uso” que hace Marx:

En su época, el concepto de valor de uso a criticar sólo tenía una formulación incipiente, la de la economía política; era posible trazar los lineamientos generales de un concepto crítico de “forma natural” o valor de uso, pero aún no era tiempo de su elaboración desarrollada. La definición del valor de uso sólo aparece como problema de la vida real cuando el desarrollo capitalista hace estallar en todas partes los milenarios equilibrios locales entre el sistema de las necesidades de consumo y el de las capacidades de producción; cuando, en la empresa imperialista, el Hombre europeo experimenta lo relativo de su humanidad.³⁷

La conferencia de 1998 aporta una aclaración de la centralidad del “valor de uso” como elemento potencialmente emancipador. Si bien el binarismo podría llevar a la reducción de las potencialidades del “valor de uso” como el elemento que trasciende de manera necesaria al capital, lo cierto es que, en la operación teórica que Echeverría hace, el problema central se encuentra en el emplazamiento de la contradicción. No es el “valor de uso” el elemento de subversión, sino la reminiscencia de que por fuera del circuito mercantil es posible reproducir la vida.

Sería erróneo suponer que la lectura de Echeverría se basa exclusivamente en la sección primera de *El Capital*. Aquello solo es el inicio de una problemática que no deja de aparecer, en distintas formas, a lo largo del texto. Más aun, el diagnóstico de Marx sirve para pensar el mundo moderno en su conjunto:

El absurdo básico de la vida moderna está en que los seres humanos solo pueden producir y consumir bienes, crear riqueza

37 Bolívar Echeverría, “La forma natural de la reproducción social”, *Cuadernos Políticos*, No. 10, 1984, 34.

y gozarla o disfrutarla, es decir, están en capacidad de autorreproducirse, en la medida en que el proceso de producción y consumo de sus bienes sirve de soporte a otro proceso diferente que se le sobrepone y al que Marx denomina “proceso de valorización del valor o acumulación de capital”. Producir y consumir libremente, en el sentido pleno de la autorreproducción de un sujeto social, es algo que se encuentra obviamente en contradicción con esa necesidad mediadora y mediatizadora de producir según la relación técnico-social capitalista, de producir un plusvalor para el capital y de consumir las cosas en la medida en que ese plusvalor se convierte en capital acumulado.³⁸

Esta forma básica acompañaría al conjunto de la exposición de Marx. Echeverría lee el conjunto de los fenómenos de la vida social a partir de esta contradicción. Con ello, elimina la idea de que esta forma se da solo en el proceso “mercantil-simple” o que está limitada a una consideración abstracta. Por el contrario, las primeras secciones adquieren centralidad en la medida en que su composición acompaña al resto del texto. Utilizando un concepto que Echeverría quizá no emplearía –dada su aversión a la obra de Althusser–, podríamos decir que la contradicción valor/valor de uso, sobre determina al conjunto de las relaciones sociales.

¿Pero por qué es tan importante esta contradicción? En la medida en que el avance de la universalización de lo mercantil y después de lo mercantil-capitalista profundizan la eliminación de la soberanía del sujeto sobre el producto de su trabajo, el capital requiere un conjunto más amplio de instrumentos para sostener esta contradicción. Por un lado, el valor de uso reafirma que los seres humanos pueden dotar de forma a su sociabilidad de manera comunitaria, pero por el otro, el proceso de valorización, cada vez más tecnificado y automatizado, les recuerda su calidad de engranajes dentro de una gran estructura, sobre la cual no tienen soberanía alguna.

Es importante decir que Echeverría realiza un emplazamiento brillante sobre un concepto que otros también pensaron,

38 Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 9-10.

pero de manera minoritaria dentro del marxismo. Es el caso de las reflexiones de Toni Negri, Franz Hinkelammert y de su amigo Hertz Kurnitzky, con quien entabló un fructífero diálogo.

Pensar lo político: la crítica de la economía política y la teoría crítica en su encrucijada

Carlos Pereyra, compañero de iniciativas intelectuales de Echeverría, realizó una brillante reseña de su obra en el año 1987.³⁹ Recientemente recuperada, podemos volver a ella para señalar un punto crucial. Desde la perspectiva de Pereyra –lector crítico de Althusser y gramsciano de primera fila–, la crítica de la economía política tiene un punto ciego: su perspectiva de la política.

En los años ochenta, gran parte de la discusión a propósito de la política y el Estado pasaba por el problema nacional. En América Latina, esta discusión resultaba crucial y obligó a posicionarse sobre el lugar de lo “nacional-popular” (René Zavaleta), la recuperación de las obras de Marx a propósito de la nación (Leopoldo Mármora) y la evaluación del lugar de la región en la obra de Marx (José Aricó). Echeverría no se quedó fuera de esta perspectiva, pero se colocó en las antípodas.

Manifestando su deseo de participar en la discusión, Echeverría emplaza el concepto de nación desde la crítica de la economía política: desde su punto de vista no se debe caer en las versiones “politicistas” y “estatalistas” en la que se colocó gran parte del marxismo que buscó resolver estas perspectivas. Así, Echeverría comienza definiendo al Estado como una “empresa histórica”:

La empresa Estado es la actividad coordinada de una masa históricamente particularizada de propietarios privados que, sobre el territorio común de sus propiedades, organiza todo el conjunto de sus comportamientos productivos y consumitivos –reprimiendo unos, fomentando otros, mediante instituciones y aparatos heredados o creados ad hoc– de acuerdo con un proyecto y una finalidad peculiares; actividad que defiende violentamente tal organización contra sectores no integrables de esa

39 Carlos Pereyra, “Volver a Marx y escribir con él”, *Memoria*, 2018.

misma masa de propietarios privados y contra las actividades estatales concurrentes que se le oponen desde el exterior.⁴⁰

El Estado es considerado una empresa, es decir, el producto del surgimiento del acuerdo entre propietarios privados no hace sino ensombrecer el problema de la nación. Esta no sería sino la “nación del Estado”: el cruce entre las fuerzas productivas y consuntivas sobre el acuerdo de la defensa de un territorio. El conjunto de directrices que Echeverría deriva de la crítica de la economía política son terminantes. Entonces, el Estado no es campo de lucha ni lugar de disputa. Lo nacional tampoco es un momento de lo popular.

Por el contrario, el Estado es una empresa histórica, forma propia de la existencia del “valor que se valoriza” y la nación es una creación de dicha empresa. Es esto lo que explica su alejamiento de la pretensión de construir o completar la crítica de la política por parte de Althusser, al cual Echeverría refiere como un “puritanismo teórico”. Pero también la ausencia de la presencia de obras como las de Nicos Poulantzas o Antonio Gramsci. Echeverría comparte con la teoría crítica la ausencia de la categoría de lo “nacional-popular”, legada al marxismo por Gramsci.⁴¹

La crítica hecha por Pereyra menciona justamente estas dinámicas: la política queda congelada en la “valorización del valor” y se muestra como un punto ciego. La explicación de la enajenación de la capacidad de ejercer lo político que Echeverría entregó en *El discurso crítico de Marx* sobre la nación fue blanco de la crítica de Pereyra y quizá el punto de partida de una profundización sobre este elemento. Esta ampliación de su reflexión reaparecerá hacia finales de los años noventa con la distinción entre “la política” (como orden de lo enajenado y fetichista: el Estado o la democracia bajo el capital) y “lo político” como politicidad inmanente del sujeto comunitario.

40 Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx [edición corregida y aumentada]*, México, FCE, 2017, 264.

41 Doménico Losurdo, *Gramsci: del liberalismo al comunismo crítico*, Madrid, Ediciones del Oriente y del mediterráneo, 2015.

El discurso crítico y la (im) potencia del pensar

Como puede observarse, Echeverría conecta su lectura de Marx con los textos de Horkheimer y Benjamin, al considerar que es el problema de la técnica y de lo mercantil el eje fundamental para entender la totalidad del orden social, así como la posibilidad de des-enajenación de lo político. A diferencia de otros, no le parece productivo producir categorías específicas para el análisis de la política, terreno cooptado por la dimensión cósmica del capital. De hecho, tal como lo entiende, lo político está permeado por la capacidad de los sujetos de comportarse de manera soberana en la producción y reproducción de su vida material, situación enajenada o arrebatada por la lógica del “valor que se valoriza”, es decir, por el capitalismo.

Entendido de esta manera, lo específicamente político no es un campo aparte de la totalidad, no es una instancia que contemple al Estado, la representación y la democracia; estas últimas formas no serían sino expresiones de *la política del capital*. Echeverría pretendió eludir las discusiones empíricas o inmediatas y concentrarse en lo que considera el corazón de la disputa por lo político: es decir, la forma en la que los seres humanos se organizan para producir y reproducir su vida. La “teoría crítica de la sociedad” le sirve en este nivel para detectar como aún en la época de mayor presencia del Estado como organismo aparentemente autónomo e independiente con respecto al capital, en realidad no deja de labrarse un cercenamiento cuyo eje movilizador es el dominio del dinero y su acumulación. En ese sentido, su lectura de Horkheimer va a *contracorriente* tanto de los comentaristas de la Escuela de Fráncfort, como de otras recepciones latinoamericanas.

No cabe duda que se trata de una forma original de plantear el problema, que remite directamente a la conceptualización y distinción entre el nivel profundo de “lo político” y el fenoménico que respecta a “la política”. La crítica, en tanto forma discursiva, opera en la primera, mientras que la segunda no deja de parecerle motivo sospechoso por tratarse de derivaciones de la forma social del capital.

El punto de anclaje entre crítica de la economía política y teoría crítica de la sociedad sigue operando en sus consideraciones sobre

la modernidad. Para Echeverría, las capacidades técnicas de los seres humanos han logrado constituirse en una gran fuerza productiva capaz de superar la situación de escasez natural. Esta posibilidad es la que Echeverría concibe como el gran proyecto emancipador de la modernidad, labrado desde el siglo XII, y cuya fisonomía se decanta finalmente en el siglo XVI-XVII.

Ese proyecto que él historiza siguiendo a Lewis Mumford en el siglo XI se verá radicalizado y traicionado al mismo tiempo, con el advenimiento de la época del capital. Técnica y capital quedan entonces como los dos principales registros a partir de los cuales Echeverría comprende el discurso crítico. Sobre la dimensión técnica, entiende el estatuto fundamental de la sociabilidad humana en sus capacidades productivas. Mientras que con el capital queda emplazada la manera en que esas fuerzas se organizan y dominan al conjunto de los productores. Producción y distribución, capital y modernidad, valor y valor de uso: todas estas formas operan en un escenario de unidad, pero sobre todo de no-identidad. El proceso intelectual de la desidentificación entre elementos que aparecen confundidos, es la principal marca del aprendizaje metodológico que Echeverría hace de la “teoría crítica de la sociedad”.

Este elemento soterrado permite entender que, aunque Echeverría considera a Lukács una figura relevante para la constitución del discurso crítico, no lo hace por la disposición metodológica que construye en sus famosos ensayos de *Historia y conciencia de clase*. El método de Lukács no es privilegiado en el discurso crítico, por el contrario, es la figura de Adorno la que asoma con potencia. Echeverría logra des-identificar procesos que aparecen en ciertos momentos como unidades: el valor de uso es des-identificado del valor; para señalar que los objetos prácticos son resultado del proceso de trabajo considerado de forma transhistórica, frente al proceso de valorización que implica el dominio del capital en una época histórica muy clara. Echeverría des-identifica la noción de modernidad de la del capitalismo; con ello logra movilizar un concepto que abarca algo más que un modelo de economía, sino toda una situación de época.

Evaluando las convergencias de estos planteamientos podemos señalar entonces un conjunto de directrices críticas que pueden servir al lector para encontrar puntos productivos sobre los cuales

explorar. La más importante es la de la dimensión de lo político con respecto a la política, donde Echeverría realiza una crítica radical de este aspecto en la modernidad, pero brinda pocas herramientas para pensar la coyuntura; y su contribución para encontrarse en la trama de una gran filosofía de la historia (aunque ciertamente sin un componente teleológico) discutida a partir del problema de la escasez, la técnica y la modernidad. Ello obliga a calibrar el estatuto de la posibilidad de pensar “la política” y, por tanto, las contribuciones específicas para la conformación de alternativas.

En este punto, como sucede con otras discursividades parecidas –la crítica del valor sostenida por los teóricos alemanes contemporáneos–, no hay posibilidad de superar el dominio del capital por la vía de la acción política y la intervención. Ello deja un gran hueco, un punto ciego: la imposibilidad de pensar el problema de lo nacional-popular. Ello convoca tanto al papel de las clases subalternas en la conformación del orden socio-político, como la propia dinámica relacional y conflictiva en la constitución del Estado.

Bibliografía

AGUILAR MONTEVERDE, ALONSO, *Por un México más libre y menos injusto*, México, Cenzontle, 2007.

BUCK MORSS, SUSAN, *Los orígenes de la dialéctica negativa*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011.

ECHEVERRÍA, BOLÍVAR, *La forma natural de la reproducción social*, México, Era, 1984.

ECHEVERRÍA, BOLÍVAR, *El discurso crítico de Marx*, México, Era, 1986.

ECHEVERRÍA, BOLÍVAR, *Todos somos marxistas*, recuperado de: <https://www.nexos.com.mx/?p=5067>, 1988.

ECHEVERRÍA, BOLÍVAR, *Las ilusiones de la modernidad*, México, El Equilibrista, 1997.

ECHEVERRÍA, BOLÍVAR, *La contradicción valor/ valor de uso en El Capital de Marx*, México, Ítaca, 1998.

ECHEVERRÍA, BOLÍVAR, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1999.

ECHEVERRÍA, BOLÍVAR, “Prólogo”, en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* de Walter Benjamin, México, Ítaca, 2003.

ECHEVERRÍA BOLÍVAR, “Presentación”, en *Estado autoritario* de Max Horkheimer, México, Ítaca, 2006.

ECHEVERRÍA, BOLÍVAR, *Blanquitud y modernidad*, México, Era, 2010.

ECHEVERRÍA, BOLÍVAR, *El discurso crítico de Marx [Edición corregida y aumentada]*, México, FCE-Itaca, 2017.

GANDARILLA, JOSÉ, *Globalización, totalidad e historia*, México, CEIICH, 2003.

HÍJAR, ALBERTO, *Praxis estética de liberación*, México, Cenidiap, 2016.

ILLADES, CARLOS, *El marxismo en México: una historia intelectual*, México, Taurus, 2018.

JARAMILLO, RUBÉN, “Presentación de la teoría crítica de la sociedad”, en *Argumentos*, No. 1, 1983.

JAY, MARTÍN, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974.

JEFFRIES, STUART, *Gran Hotel abismo*, Madrid, Turner, 2018.

LÓPEZ CÁMARA, FRANCISCO, *La cultura del 68. Reich y Marcuse*, México, CRIM, 1989.

LOSURDO, DOMENICO, *Antonio Gramsci: del liberalismo al comunismo crítico*, Barcelona, Oriente y Mediterraneo, 2015.

MARCUSE, HERBERT, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1971.

NEXOS, “Los años de la gran tentación: entrevista con Raúl Álvarez Garín”, recuperado de: <https://www.nexos.com.mx/?p=5034>, 1988.

PEREYRA, CARLOS, *Volver a Marx y escribir con él*, Memoria, 2018

VINCENT, JEAN MARIE, *Pensar en tiempos de barbarie*, Santiago de Chile, Arcis, 2002.

VOLPI, JORGE, *La imaginación y el poder*, México, Era, 1998.

WIGGERSHAUS, ROLF, *La escuela de Fráncfort*, México, FCE, 2015.

Abordajes latinoamericanos de la crisis del marxismo. La revista mexicana Cuadernos Políticos (1974-1989)

Mariana Bayle

Los marxismos –en plural– conforman uno de los capítulos más nutridos entre los distintos linajes del pensamiento latinoamericano. Como ha destacado el filósofo Adolfo Sánchez Vázquez difícilmente pueda trazarse una historia de las ideas en América Latina prescindiendo de los conceptos, debates y figuras que de modos variados se filian al viejo (y joven) Marx.¹ Tratándose de un pensamiento para la transformación, gran parte de las polémicas del marxismo han asumido el constante desafío de actualizar la teoría para vincularla a una realidad y a una praxis concreta. En América Latina, uno de los debates más ricos en implicancias –por la variedad de intervenciones y por su extensión en el tiempo– fue el que decantó a fines de la década de 1970 en torno a lo que fue percibido como una crisis.

Si bien las crisis en la tradición del marxismo no eran una novedad,² aparecieron entonces en la Europa Latina una serie de de-

-
- 1 Adolfo Sánchez Vázquez, *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Itaca, 1999.
 - 2 Horacio Tarcus ha elaborado un estudio y una compilación de documentos sobre la “primera crisis del marxismo”, cuyos protagonistas fueron: T. Masaryk, E. Berstein, G. Sorel y B. Croce. El debate se desarrolló entre 1898 y 1905 en torno al revisionismo de Berstein. En pocas palabras, Masaryk sostuvo que el marxismo, en tanto principal sustento teórico del movimiento socialista, atravesaba una crisis en sus fundamentos científicos y también filosóficos, los cuales ya no serían adecuados para el socialismo moderno. Horacio Tarcus, “Tomás G. Masaryk y la invención de la crisis del marxismo”, *Políticas de la Memoria*, núm. 14. Buenos Aires, 2014.

bates que fueron tomando densidad.³ El italiano Norberto Bobbio abrió uno de los cauces principales de la polémica cuando cuestionó la existencia de una teoría marxista del Estado. Fue en este contexto, a fines de 1977, que Louis Althusser declaró “¡Por fin la crisis del marxismo!”.⁴ Con esta provocadora afirmación, el autor francés, desde las propias filas del marxismo, asumió la crisis y evidenció una constelación polémica donde se anudaron tópicos nodales para la tradición: la relación entre socialismo y democracia, la teoría del Estado, la transición al socialismo, la revolución, el partido.

Ahora bien, aun cuando las palabras de Althusser tuvieron impacto en la región, el desarrollo de la crisis en América Latina debe explicarse en relación a sus particulares condiciones de recepción y producción. Así, se plantea necesariamente una definición amplia de la crisis que la contemple desde su sustrato común: el desacople entre teoría y práctica, y que la sitúe dentro de los debates teórico-políticos de las izquierdas del periodo. Para ello, México se nos presenta como un espacio privilegiado de observación.

Este capítulo ofrece un abordaje posible sobre los modos en que se definió y se debatió la crisis del marxismo en América Latina a partir de las intervenciones de Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría y Ruy Mauro Marini en la emblemática revista *Cuadernos Políticos*. Nacidos en España, Ecuador y Brasil, respectivamente, estos autores compartieron la experiencia del exilio en México y participaron activamente de un debate que se desplegó en el vasto universo revisteril mexicano de los años setenta. Fundada en 1974 y clausurada en 1990, *Cuadernos Políticos* fue un espacio relevante para la significación de una crisis que distó de tener definiciones unívocas.

3 Martín Cortes, “Contactos y diferencias: la crisis del marxismo en América Latina y Europa”, *Cuadernos Americanos*. Nueva Época, Vol. 2, núm. 148, México, 2014.

4 Louis Althusser, “Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin”, *Dialéctica*, núm. 8, México, 1980.

Cuadernos Políticos como espacio de debate

Los derroteros latinoamericanos de la crisis del marxismo vinieron a expresarse especialmente en México, donde estaba reunida una buena parte de la intelectualidad crítica del continente. Desde mediados de la década del setenta, un flujo importante de exiliados se había radicado en el país, en un contexto relativamente favorable para la circulación de ideas y el pensamiento de izquierda.⁵ Las casas editoriales sostenían una actividad profusa y en sus catálogos las colecciones de cultura marxista ocupaban un lugar importante.⁶ Las grandes universidades -sobre todo la UNAM- conocían entonces un desarrollo y crecimiento inusitados; intelectuales de izquierda aparecían con frecuencia en la prensa masiva y eran interlocutores válidos en el debate público.⁷

En este ambiente, se conformó una densa trama de publicaciones periódicas de izquierda que circularon mayormente desde

-
- 5 Como destacó Raúl Burgos, el exilio encontró “en México una acogida amable, hecho que convirtió a este país, a partir del segundo lustro de los años 70, en punto neurálgico de la vida política latinoamericana, en caja de resonancia y lugar privilegiado para la observación, estudio y discusión de los procesos en marcha en las sociedades latinoamericanas, y convirtió a sus universidades e institutos de pesquisa en espacios frecuentados por una pléyade de intelectuales vinculados a la izquierda”. Raúl Burgos, “Gramsci y la izquierda en América Latina”, *Em Pauta*, núm. 22. Rio de Janeiro, 2009. Asimismo, hay que destacar el impacto en el campo intelectual de la Reforma política de 1977, un proceso de apertura democrática por parte del Partido Revolucionario Institucional (PRI) que, aunque limitado, provocó cambios importantes entre los que se cuenta la legalización del Partido Comunista Mexicano (PCM) luego de décadas de proscripción.
 - 6 Citamos la Biblioteca de Pensamiento Socialista dirigida por J.M. Aricó en Siglo XXI, la colección Teoría y Praxis armada por Adolfo Sánchez Vázquez en Grijalbo. La Colección Filosófica que dirigió Oscar del Barco en la Universidad Autónoma de Puebla. Entre las editoriales que albergaron la cultura de izquierdas también se cuentan Juan Pablos, Martínez Roca, El Caballito, ERA, entre otras.
 - 7 Humberto Musacchio, “Los libros sagrados”, *Nexos*, México, 1 junio, 1982, recuperado de: <https://www.nexos.com.mx/?p=4069>; Christopher Domínguez Michael, “Los marxismos mexicanos”, *Nexos*, México, 1 octubre, 1983, recuperado de: <https://www.nexos.com.mx/?p=4243>

mediados de la década del setenta hasta fines de la década siguiente. En este conjunto destacaron *Historia y Sociedad* (1965-1970 y 1974-1981), una publicación conformada mayormente por intelectuales del Partido Comunista Mexicano; *Coyoacán. Revista marxista latinoamericana* (1977-1985), que se identificó con la corriente trotskista, *Dialéctica* (1976-2016), una revista originada en la Universidad Autónoma de Puebla, centrada en filosofía y psicoanálisis y *Controversia. Para el examen de la realidad argentina* (1979-1981), sostenida por miembros del exilio argentino, entre otras. Este conjunto de revistas teórico-políticas conformó uno de los medios que más cabalmente expresó el carácter prolífico del pensamiento marxista del periodo. Herramientas privilegiadas para la intervención política desde el campo intelectual, especialmente permeables al diálogo y el intercambio, las revistas estuvieron estrechamente vinculadas a su momento histórico y con frecuencia adelantaron desarrollos que se encarnarían posteriormente en reconocidos libros.

Cuadernos Políticos -auspiciada por la prestigiosa editorial ERA- formó parte de aquella trama y condensó los principales debates que surcaron al marxismo de la época. La publicación apareció en la Ciudad de México durante la segunda mitad del año 1974 y, después de publicar sesenta números consecutivos, se canceló en 1990. En sus páginas, las plumas de A. Sánchez Vázquez, R. Mauro Marini y B. Echeverría encontraron un terreno favorable para el debate, donde fueron más que colaboradores ocasionales: Marini y Echeverría hicieron parte del consejo editorial junto a un grupo de pensadores mexicanos: Carlos Pereyra, Rolando Cordera, Arnaldo Córdova y Adolfo Sánchez Rebolledo. Así, una de las virtudes de la revista fue haber conjugado a intelectuales del exilio y a miembros de la intelectualidad local, habilitando un marco amplio para la crítica.

Los tres autores que aquí consideramos compartieron la condición exiliar, aunque pertenecen a experiencias generacionales diferentes: Sánchez Vázquez llegó a México siendo muy joven, en 1939, con un nutrido grupo de republicanos expulsados de España ante el ascenso del franquismo. Luego de una larga estadía académica en Alemania, y si bien no se vio forzado, Echeverría optó por condiciones más favorables ante el ambiente represivo en su Ecuador natal y arribó a México a fines de 1968. Momento en el

que Marini tuvo que abandonar el país ante la escalada represiva que siguió al movimiento popular-estudiantil. Los itinerarios de Marini y Echeverría evidenciaron así los contrastes de la política del Partido Revolucionario Institucional (PRI) que, al tiempo que censuraba y reprimía -especialmente al movimiento estudiantil y obrero y a la izquierda local-, recibía a decenas de intelectuales críticos latinoamericanos.

Protagonista destacado de las polémicas del exilio sudamericano, Marini había partido de Brasil hacia México con el derrocamiento de Joao Goulart en 1964. Como consecuencia de su estrecha cercanía con los líderes del movimiento estudiantil mexicano, el brasileño se vio constreñido a renunciar al asilo político y partió hacia Chile, donde se vinculó con el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). El golpe de Estado encabezado por Augusto Pinochet lo obligó a un nuevo traslado en su itinerario exiliar y recaló nuevamente en tierras mexicanas hacia 1974, año de la fundación de los *Cuadernos*. En sus memorias, Marini recordaría la creación de la revista como la iniciativa más relevante que llevó a cabo en esta etapa de su trayectoria:

A diferencia de lo que ocurre en ese tipo de publicación, él (consejo editorial) funcionaba como un verdadero equipo de trabajo... Esa dinámica, llena de contradicciones, además de constituir un ejercicio de convivencia democrática, dio un resultado positivo: lejos de ostentar el monolitismo sofocante de la mayoría de las revistas marxistas, *Cuadernos* supo ser un órgano estimulante y flexible, que abrió espacio a nuevas ideas y a nuevos autores, ventilando el clima intelectual de la izquierda mexicana.⁸

A partir de esta impronta colectiva, la independencia partidaria, la crítica a los dogmatismos y la actualización del marxismo en América Latina, fueron las premisas desde las cuales partió el proyecto de *Cuadernos Políticos*. En palabras del consejo editorial: “Eslabonar la lucha revolucionaria con un nuevo y más alto nivel

8 Ruy Mauro Marini, *Memoria*, Archivo Ruy Mauro Marini, 1990, recuperado de: www.marini-escritos.unam.mx

de reflexión teórica, alejado de todo tipo de sectarismos y dogmatismos es, en última instancia, el propósito que anima a *Cuadernos Políticos*.⁹ Este fue el propósito que enmarcó y dio sentido a las intervenciones de Marini, Echeverría y Sánchez Vázquez en un debate que, naturalmente, excedió sus páginas.

Las lecturas de la crisis en tres planos

Si bien sostuvo un estrecho diálogo con el debate europeo, desde México, la intelectualidad de izquierda elaboró una cartografía propia sobre la crisis del marxismo. En efecto, las distintas líneas de abordaje que se visualizaron en *Cuadernos Políticos* respondieron a la complejidad de todo debate colectivo, pero sobre todo expresaron la voluntad de actualizar el vínculo entre el pensamiento marxista y la realidad latinoamericana.

Si bien las definiciones de la crisis compartieron un sustrato común -el desacople entre teoría y práctica política- los modos de definir tanto el marxismo como la crisis y aquella relación, arrojaron diagnósticos y respuestas variadas. Los autores escogidos aquí pueden leerse como expresiones de tres planos o momentos -aunque no cronológicos, sino en parte simultáneos- de la crisis. Un primer momento, que coincide con la segunda mitad de la década de 1970, donde la revista remitió a ciertos contrapuntos del debate europeo y se centró en las críticas al cientificismo de Althusser y del italiano Lucio Colletti. Frente al marxismo pensado como ciencia, Adolfo Sánchez Vázquez afirmó a la *praxis* como su categoría definitoria. Un segundo plano, donde Ruy Mauro Marini identificó la crisis del marxismo, en tanto se evidenció la incapacidad de la teoría para conformar de una estrategia de poder. En el cruce de las décadas de 1970 y 1980, su actualización, es decir, la puesta en práctica de una estrategia política revolucionaria, estuvo encarnada en la experiencia de las organizaciones armadas centroamericanas. Por último, un tercer plano, que se desplegó a lo largo de los años ochenta, estuvo marcado por el debate acerca de la naturaleza del socialismo real. Al respecto, si bien la revista alentó la crítica hacia la Unión Soviética, intentó desvincular el legado de Marx del posi-

9 Nota editorial, *Cuadernos políticos*, núm. 1, México, jul-sept., 1974.

ble, aunque inesperado, desenlace catastrófico del mundo soviético.

De este modo, las lecturas de la crisis se asociaron a ciertos postulados a través de los cuales se intentó persistir en el marxismo: desde la filosofía de la *praxis* de Sánchez Vázquez, a partir de la reivindicación de las luchas centroamericanas, en la propuesta de Marini y desde los marxismos periféricos en la reflexión de Bolívar Echeverría. 1989 sería el punto de quiebre del debate. La caída del muro de Berlín plantearía un dilema tan profundo al punto de que, si bien siguió afirmando la actualidad del marxismo hasta sus últimos números, *Cuadernos Políticos* terminó por desaparecer como consecuencia de un proceso sobre cuyos impactos solo se podía especular.

Adolfo Sánchez Vázquez: praxis vs ciencia

Cuadernos Políticos fue un espacio de recepción del debate en el marxismo europeo. La revista mexicana replicó artículos de un conjunto de publicaciones afines, críticas al comunismo partidario, como la española *Zona Abierta* (1974-2006) y la reconocida *New Left Review*. En sus índices aparecieron los españoles Ludolfo Paramio y Fernando Claudín; los italianos Lelio Basso, Lucio Colletti y Rossana Rossanda -miembro del grupo *Il Manifesto*, escisión del Partido Comunista Italiano- y el historiador inglés Perry Anderson, entre otros. Las contribuciones de estos autores evidenciaron las zonas y problemas con los cuales dialogó el marxismo latinoamericano: la relación entre socialismo y democracia, la teoría leninista del partido, el lugar de la ideología en el marxismo, entre otros tópicos.

En esta polifonía, el francés Louis Althusser constituyó el eje gravitacional del debate. La conferencia en la que declaró el estallido de la crisis había partido por reconocer el impacto teórico y práctico de los “los horrores del régimen estalinista” y terminó por afirmar que el marxismo carecía de una teoría del Estado. Si bien, luego de la edición póstuma de sus escritos de los años ochenta, estas intervenciones pueden ser vistas como el inicio de un giro y una renovación en su obra hacia un “materialismo aleatorio”, en aquel momento, Althusser fue leído por sus críticos, de hecho cada vez más numerosos, como el representante de un marxismo científicis-

ta al borde de la caducidad.¹⁰

Sánchez Vázquez fue uno de los principales intelectuales que desde México interpeló la lectura althusseriana. Ahora bien, la polémica entre estos rivales teóricos no se inició con aquella declaración de la crisis, sino que debe inscribirse en un contrapunto de largo aliento, donde la *filosofía de la praxis* se contrapuso al marxismo concebido como ciencia. Sobre todo en la primera mitad de la década de 1970 el althusserianismo cosechaba numerosos adeptos en la academia mexicana -como Carlos Pereyra, Enrique González Rojo y Luis Salazar Carrión-,¹¹ lo que estimuló a Sánchez Vázquez a elaborar una crítica pormenorizada ante un marxismo que caracterizaba como teorista. El desarrollo de esta crítica se sostuvo un tiempo considerable: en 1982 apareció la edición mexicana de *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, que había conocido su primera edición en Madrid en 1978. No obstante, previamente aparecieron artículos en revistas que adelantaron la discusión conformando sus capítulos preliminares.

En respuesta a los *Elementos de una autocrítica* (1975), el libro del filósofo francés aparecido en 1974 y publicado en México al año siguiente,¹² Sánchez Vázquez publicó en los *Cuadernos* el artículo “El teorismo de Althusser”.¹³ Aquí el autor dividió la obra de Althusser en dos fases: la primera contenía los famosos *Pour Marx y Lire Le capital*, siendo su rasgo distintivo la autonomización de la praxis teórica. Si bien la incorporación de la lucha de clases en la teoría marcaría el paso a la segunda fase -donde se ubicaron los textos de la autocrítica- no se habría producido “una ruptura radical”. Pese a sus contundentes autocríticas -a saber: “el ‘primado de la teoría sobre la práctica’, la ignorancia del ‘papel de la lucha de

10 Ver, por ejemplo: Damián López, “La soledad de Althusser. La lectura de Maquiavelo como clave de una renovación teórica”, *Sociohistórica*, núm. 25, La Plata, 2009, recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4432/pr.4432.pdf

11 Carlos Illades, “La renovación del marxismo”, en Carlos Illades (comp), *Camaradas. Nueva historia del comunismo en México*, México, FCE, 2017, 278-289.

12 Louis Althusser, *Elementos de una autocrítica*, Puebla, Fontamara, 1975.

13 Adolfo Sánchez Vázquez, “El teorismo de Althusser. Notas críticas sobre una autocrítica”, *Cuadernos Políticos*, núm. 3, México, ERA, 1975.

clases en la filosofía de Marx' y en haber tratado la ciencia marxista como una ciencia entre otras"-¹⁴ en la obra de Althusser el estatus teórico y la práctica revolucionaria permanecían escindidas. En un complejo recorrido que revisó sus virajes, Sánchez Vázquez concluyó que pese a sus rectificaciones, Althusser no lograba escapar de su teorismo, es decir, continuaba excluyendo la práctica real del proceso de conocimiento. En otras palabras, postulaba una ciencia autónoma de la política.

El filósofo hispanomexicano desarrolló así una crítica que buscaba desmontar "la práctica teórica", dispositivo político y epistemológico althusseriano. La teoría por sí misma no transforma la realidad, "no es de por sí una forma de praxis".¹⁵ Ahora bien, Sánchez Vázquez no negaba *tout court* el componente científico: "la constitución del marxismo como ciencia frente a la ideología o la utopía es capital, pero sólo se explica por su carácter práctico; es decir, solo desde en y por la praxis".¹⁶ Althusser no terminaba de asumir que, si el marxismo es un arma para la revolución, la reflexión teórica forma parte del proceso mismo de transformación de lo real.

En su intervención en los *Cuadernos*, y también a lo largo de buena parte de su obra,¹⁷ Sánchez Vázquez buscó establecer las premisas para la unidad entre teoría y práctica -el meollo de la crisis- afirmando a la praxis como la categoría fundamental del marxismo. En esta lectura, la praxis operaría como basamento y unidad de los demás aspectos del marxismo: la crítica de lo existente, el proyecto de emancipación y el conocimiento de la realidad a ser

14 *Ibid.*, 85.

15 *Ídem.*

16 El debate no carecía de concesiones. Advertía Sánchez Vázquez que no se trataba de caer en el utopismo o en el idealismo: "la expresión socialismo científico es válida si con ella se quiere subrayar que, como movimiento real emancipador y producto histórico de ese movimiento, el socialismo tiene un fundamento objetivo que puede y debe ser conocido científicamente, para fundar racionalmente la acción. Pero resulta estrecha si se olvida que socialismo no sólo es un resultado posible y necesario históricamente, sino un ideal por el que vale la pena organizarse y luchar". *Ídem.*

17 Si bien está compuesta por numerosos textos, la obra de Sánchez Vázquez, encuentra una síntesis en sus libros: *Las ideas estéticas de Marx* (1965) y *Filosofía de la Praxis* (1 ed. 1967).

transformada. En otras palabras, la filosofía de la praxis no solo planteaba al mundo como un objeto a ser transformado, sino que postulaba la transformación de la función misma de la teoría, al integrarla como momento esencial de la actividad práctica.¹⁸

De este modo, la imposibilidad de pensar la política desde Marx solo podía diagnosticarse desde un marxismo tomado como ciencia, que relegaba así sus aspectos crítico-prácticos a la categoría de mera ideología -acusación que también se aplicó desde la revista a los desarrollos del italiano Lucio Colletti.¹⁹ A partir de esta crítica, el marxismo praxeológico constituía una respuesta a la crisis, negando los términos en los que era planteada por Althusser. En efecto, podría afirmarse que la disputa, definida por Sánchez Vázquez en la oposición ciencia-praxis, bloqueó la posibilidad de encontrar alguna productividad en las problemáticas que el francés señaló en aquella conferencia.

De hecho, para Sánchez Vázquez la crisis no era una novedad de los años setenta, sino que remontaba su inicio a los tiempos del XX Congreso del PCUS, cuando “la bancarrota del stalinismo”,²⁰ según sus palabras, lo estimuló a escribir *Filosofía de la praxis*. El clima de una crisis ya cabalmente declarada demandó una nueva actualización: en 1980, el libro conoció su segunda edición, revisada y ampliada. En el prólogo, el autor reafirmó la necesidad de “marcar las distancias respecto de un marxismo cientificista o epistemológico que, impulsado por un legítimo afán de rescatar su cientificidad y, con ella, la racionalidad de la práctica política, desembocaba en una nueva escisión de teoría y práctica”.²¹

18 Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2003 [1967] [1980].

19 María Chiara Fugazza, “Los dos Marx de Colletti”, *Cuadernos Políticos*, núm. 11, México, 1977.

20 Adolfo Sánchez Vázquez, Prologo a la edición de 1980, en *Filosofía de la praxis*, *op. cit.*, 19.

21 Ídem.

Ruy Mauro Marini y la estrategia revolucionaria

Desde los primeros números, el equipo de *Cuadernos Políticos* había advertido sobre la dificultad del marxismo latinoamericano para elaborar una crítica concreta sobre los procesos y dilemas contemporáneos del continente que permitiese trazar lineamientos políticos. A pesar de los significativos avances que habían representado las críticas al dogmatismo soviético y los desarrollos teóricos originales sobre la especificidad histórica del continente, para entonces, “el marxismo aún no se traduce en un desarrollo correlativo y coherente de las tácticas y estrategias revolucionarias que deberían, precisamente, nutrirse y servirse del método de análisis marxista”.²² De esta manera, en *Cuadernos* se llamó la atención sobre la reducción del marxismo a los límites de una teoría desvinculada del movimiento social y de los proyectos de transformación política. En una nueva coyuntura, “al tiempo que refinaban su aparato conceptual y analítico y que realizaban su trabajo teórico, los intelectuales marxistas latinoamericanos perdían pie en la lucha de clases que se libraba en el continente”.²³ El punto de quiebre lo habría marcado el golpe de Estado en Chile:

La academización del marxismo... se da, paradójicamente, de manera simultánea a la persecución y desmantelamiento por obra de la contrarrevolución entonces triunfante. Pero la paradoja tiene su razón de ser: empujados por la represión, los militantes marxistas van siendo expulsados de un país a otro, van perdiendo sus raíces en la lucha de clases concreta y, procedentes como eran de la clase media culta, acaban por hacer vida nueva en los claustros universitarios. Chile y México constituyen etapas clave en ese proceso itinerante de los militantes marxistas.²⁴

22 Nota editorial, *Cuadernos Políticos*, núm. 1, México, 1974, 3.

23 Ruy Mauro Marini, nota editorial, *Cuadernos Políticos*, núm. 30, 1981, 5.

24 Ídem.

Marini escribió estas notas en 1981 para introducir en los *Cuadernos* una entrevista a Joaquín Villalobos,²⁵ entonces miembro de la comandancia General del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN). En aquel momento, se vivía en El Salvador un proceso de ascenso de la lucha armada que era leído con optimismo desde México, territorio que operó como plataforma de proyección internacional para las organizaciones armadas centroamericanas.²⁶ Mientras resonaba la consigna “Si Nicaragua venció, El Salvador vencerá” -que filaba el proceso salvadoreño al triunfo en 1979 del Frente Sandinista de Liberación Nacional-, Marini caracterizaba la intervención de la guerrilla en Centroamérica como expresión de la línea más fecunda de desarrollo del pensamiento marxista latinoamericano, en tanto se trataba del análisis concreto de una realidad concreta.

Esta lectura encontraba sus interlocutores rivales en una fracción creciente de la izquierda que discurría por el camino de la revalorización democrática y criticaba duramente las experiencias de lucha armada luego de los golpes militares acaecidos en el Cono Sur.²⁷ En este clima, el triunfo del FSLN en Nicaragua impactó de modos divergentes: desde ser leído como un fenómeno excepcional, sin ninguna posibilidad de exportación,²⁸ hasta erigirse en el

-
- 25 Marta Harnecker y Joaquín Villalobos, “De la insurrección a la guerra”, *Cuadernos Políticos*, núm. 35. México, 1983. Cabe destacar que Joaquín Villalobos fue parte de la comandancia del Ejército Revolucionario del Pueblo (luego fusionado con otras organizaciones en el FMLN) y responsable del fusilamiento del poeta y militante Roque Dalton en mayo de 1975. Al momento de ser publicado este texto en *Cuadernos Políticos*, estos hechos todavía permanecían en las sombras. Comenzaron a investigarse y a asumirse en 1993, cuando Villalobos se afilia a los gobiernos neoconservadores de México y posteriormente Colombia.
- 26 Cristina Pirker y Omar Nuñez, “Puente, retaguardia y voz: la ciudad de México en el trabajo político-militar del FMLN”, *Izquierdas*, Chile, 2011. Recuperado de: www.izquierdas.cl
- 27 Sobre la revalorización democrática de la izquierda latinoamericana existen numerosos trabajos. Remitimos al conocido texto de Norbert Lechner *Los patios interiores de la democracia* (1990) donde sintetiza el desplazamiento, en los años ochenta, desde la democracia a la revolución como eje del debate de la izquierda.
- 28 Ver, por ejemplo: Julio Godio, “Experiencia sandinista y revolución continental”, *Controversia*, núm. 5, México DF, 1980.

nuevo ejemplo para la revolución en el continente. Marini, quien se halló entre estos últimos, leyó en Nicaragua el desplazamiento del epicentro revolucionario hacia Centroamérica. Así, “el marxismo regresaba a sus orígenes políticos de lucha”.²⁹ En otras palabras, la acción revolucionaria venía a alumbrar el resurgimiento de un marxismo latinoamericano de carácter revolucionario. En alusión crítica a las lecturas de filiación gramsciana que entonces encontraban numerosos adeptos, Marini reivindicó una lectura del marxismo que emergía de la práctica política: “...que la llevaba a enfatizar, más que el consenso, la fuerza más que el ejercicio de la hegemonía, la conquista del poder, más que las estrategias políticas *strictu sensu*, la guerra”.³⁰

Es necesario situar esta intervención de Marini junto a la colaboración en la revista del ecuatoriano Agustín Cueva. Ambos autores afirmaron el carácter revolucionario del marxismo frente a las corrientes que redescubrían a Gramsci como un autor para pensar el vínculo entre socialismo y democracia. En efecto, el pensador italiano conformó una de las aristas desde las que se discutió la crisis. En “El fetichismo de la hegemonía y el imperialismo” Cueva arremetió contra las lecturas simplistas de Gramsci que terminaban por separar “el momento ideológico cultural de la dominación de clase, de la dominación misma”.³¹ En lugar de concebirse como un momento estructural de la reproducción social, la hegemonía era delineada como una dimensión autónoma de la sociedad que sería posible alterar aun antes de la transformación de la estructura de poder. Desde la perspectiva de Cueva, en su empeño por criticar el economicismo, las corrientes que proponían aquello acabarían por sostener la autonomía absoluta de la esfera política. De ahí su fetichización. Para Cueva -siguiendo a Lenin- la conquista de la hegemonía no podría estar separada de la conquista del poder político. El propio Gramsci nunca habría pasado por alto el momento militar que conlleva la lucha de clases. Al suprimirse este momento, se nubla el hecho fundamental de que la dominación descansa en

29 Ruy Mauro Marini, nota editorial, *op. cit.*, 5

30 *Ibid.*, 6

31 Agustín Cueva, “El fetichismo de la hegemonía y el imperialismo”, *Cuadernos Políticos*, núm. 39, 1984, 35.

última instancia en los aparatos represivos. Este supuesto olvido terminaría por asignar a la revolución un carácter confuso, de cambio lento y gradual, una transformación, de hecho, sin revolución.

En síntesis, a partir de este tipo de lecturas, la crisis del marxismo se identificó con cierto gradualismo reformista que se acercaba a una salida socialdemócrata, paradójicamente en el marco de profusos desarrollos teóricos. Para Marini, esta paradoja tenía su explicación: el predominio del marxismo en la producción intelectual tenía su contracara en lo inocuo de su influencia política, decantando en una teoría “depurada de su contenido radical, crítico y revolucionario”.³² En contraste, al calor de la lucha centroamericana, el marxismo se reencontraba con el devenir del movimiento social demostrando su vitalidad.

Hacia la pluralización del marxismo

Como señalamos, si un capítulo fundamental de la crisis versó sobre la carencia de una teoría del Estado en Marx, la transición al socialismo y el llamado socialismo real fueron parte del dilema. La URSS había demostrado que, lejos de extinguirse, el Estado había crecido y engendrado una burocracia anquilosada. El problema que se presentaba era entonces dilucidar la naturaleza de la relación entre la tradición marxista y la experiencia del socialismo real. Ya Althusser había alertado sobre “...la extrema dificultad de proveer una explicación marxista satisfactoria de una historia que, después de todo, ¡se había hecho en nombre del marxismo!”.³³

En efecto, muchos consideraron entonces que las derivas autoritarias del bloque soviético se encontraban inscritas en el “proyecto político marxista”.³⁴ Frente a este cuestionamiento, las respuestas no fueron homogéneas. En su entrega número treinta y seis los *Cuadernos* publicaron un capítulo del ambicioso trabajo en la editorial Einaudi *Storia del marxismo* de Eric Hobsbawm bajo el

32 Ruy Mauro Marini, nota editorial, *Cuadernos Políticos*, núm. 30, 1981, 6.

33 Louis Althusser, *op. cit.* 99.

34 Ver por ejemplo: Carlos Pereyra, “Señas de identidad”, *Nexos*, núm. 112, México, 1988, recuperado de: <http://www.nexos.com.mx/?p=5045>

título “El marxismo hoy: un balance abierto”.³⁵ Aquí el historiador inglés partió por afirmar que el socialismo real pertenecía a la historia del marxismo. Asumiendo las secuelas de la crisis, consideró que “por más alejadas que tales doctrinas puedan hallarse respecto de sus ideas originarias... éstas derivan históricamente de aquellas”.³⁶ Ahora bien, si la crisis implicaba que viejas certezas se esfumaban, la teoría fundamental del marxismo necesitaba de una revisión. Y el sentido que tomara, era lo que debía discutirse: “... cien años después de la muerte de Marx, ninguna versión particular de este marxismo reexaminado o modificado podía considerarse afirmada de modo preeminente”. Aunque esta situación -según el autor- podría razonablemente concebirse como una crisis, el marxismo permanecía vital: “...sería absurdo sostener... que ha agotado sus potencialidades intelectuales y creativas. Marx ha conquistado el universo intelectual de nuestro siglo”.³⁷ No obstante, sus futuros derroteros no podrían predecirse, el marxismo permanecía como un balance abierto.

Desde los primeros momentos de la década del 80, Sánchez Vázquez había puesto en discusión la realidad de la Unión Soviética en la prensa mexicana. Su vocación polémica se manifestó en los espacios elegidos: la revista *Nexos*, donde apareció “Ideal socialista y socialismo real”,³⁸ tenía llegada a un público más amplio que *Cuadernos Políticos*. Aquí señaló que en el socialismo real:

...el productivismo predomina sobre los valores humanistas proclamados; una densa red de privilegios aleja cada vez más la igualdad social; las libertades proclamadas se han vuelto formales cerrando el paso a las libertades reales; la inexistencia de una democracia efectiva, socialista, bloquea el paso de la administración estatal a la autogestión social; el Estado al reforzarse y autonomizarse cada vez más, lejos de iniciar el proceso de su

35 Eric Hobsbawm, “El marxismo hoy: un balance abierto”, *Cuadernos Políticos*, núm. 36, México, 1983.

36 *Ibid*, 9

37 *Ibid*, 13

38 Adolfo Sánchez Vázquez, “Ideal socialista y socialismo real”, *Nexos*, México, 1 de agosto, 1981, recuperado de: <http://www.nexos.com.mx/?p=3899>

autodestrucción, usurpa más y más, las funciones de la sociedad civil hasta hacerla casi inexistente; el Partido, como partido único, fundido con el Estado, sigue ostentándose como vanguardia sin una verdadera legitimación popular.³⁹

Estado y Partido se habían vuelto una misma cosa, fundiéndose los intereses de la burocracia estatal con la burocracia del partido. Para Sánchez Vázquez, el interés del socialismo real era entonces el inmovilismo, es decir, el mantenimiento de la propiedad estatal y el autoritarismo. El filósofo resaltó las condiciones históricas específicas que habían dado lugar a una “nueva formación social”, donde las necesidades de fortalecer al Estado desataron un proceso de autonomización y burocratización. Por lo tanto, se debía concluir que el socialismo real no era realmente socialista”.⁴⁰

Entonces ¿se debía deslindar el socialismo real del proyecto socialista? O bien, ¿de qué forma se podía procesar la experiencia soviética sin que afectara el núcleo revolucionario del socialismo, sin que oscureciera su legado? En vísperas de la caída del muro de Berlín, y en uno de los últimos números de los *Cuadernos*, Bolívar Echeverría publicó en la revista “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo”, un texto que sería fundamental para el resto de su obra. Aquí señaló que el socialismo real y el capitalismo no habían dejado de compartir una misma matriz:

Considerado como orbe económico o “economía-mundo”, el “mundo socialista” centrado en torno a la sociedad rusa es el resultado histórico de un intento frustrado de rebasar y de sustituir al orbe económico o “mundo capitalista”. Sin posibilidades reales de ser una alternativa frente a este... no ha pasado de ser una modalidad deformada del mismo: una recomposición que lo separa definitivamente de él, pero que lo mantiene en su

39 Ídem.

40 Para Sánchez Vázquez la crítica al socialismo real debía recuperar el ideal silenciado, con todo su potencial movilizador y “solo podía hacerse desde otro marxismo que, para nosotros, era el que concebíamos y desarrollábamos en nuestra filosofía de la praxis”. Ver: Sánchez Vázquez, 2013, *op. cit.*, 524.

dependencia.⁴¹

Asumiendo -como Hobsbawm- o rechazando -como Sánchez Vázquez- la relación entre tradición socialista y socialismo real, las críticas a su versión soviética y los intentos de pluralizar el pensamiento marxista fueron claros. Así, en los años ochenta el marxismo fue perdiendo aceleradamente su centro geográfico de referencia en la URSS y tal vez esto podía constituirse en una ventaja epistemológica y política donde América Latina tenía algo que decir.

Si Hobsbawm dejaba el balance abierto, cuestionando las vías unívocas del marxismo, Echeverría intentó darle contenido a través de sus “vías heterodoxas”. Las 15 tesis sobre modernidad y capitalismo, se trataron de una exploración teórica sobre las posibilidades de “una modernidad diferente de la que se ha impuesto hasta ahora, de una modernidad no capitalista”.⁴² La modernidad sería, desde esta perspectiva, no un proyecto inacabado que tendría que profundizarse como se ha repetido para la periferia del mundo, sino un conjunto de posibilidades plausibles de ser actualizadas desde otros sentidos. Con las siguientes palabras Echeverría concluye la segunda tesis:

No está fuera de lugar poner una vez más en tela de juicio la vieja certeza, remozada ahora con alivio, después de la lección del

41 Bolívar Echeverría, “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo”, *Cuadernos Políticos*, núm. 58. México, 1989. Recuperado de: www.cuadernos-politicos.unam.mx. Para Echeverría las innegables diferencias entre ambas modernidades, no resultaban ser más importantes que las similitudes: “El proyecto elemental de la modernidad capitalista no ha desaparecido en la modernidad del “socialismo real”; ha sido simplemente más débil y ha tenido menos oportunidades de disimular sus contradicciones”.

42 Ídem. En “15 tesis sobre modernidad y capitalismo” Echeverría comienza a desarrollar su lectura de los cuatro *ethe* de la modernidad capitalista: el clásico, el romántico, el realista, y el barroco, ensayando una original teoría materialista de la cultura. A diferencia de los otros *ethe*, el barroco, sin ser anticapitalista, contendría una combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad. Ver: Stephan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE, 2008, 418.

desencanto, que reduce el camino de la modernidad a esta huella da por sentada la identidad entre lo capitalista y lo moderno; averiguar otra vez en qué medida la utopía de una modernidad postcapitalista -¿Socialista? ¿Comunista? ¿Anarquista?- es todavía realizable...⁴³

Así pues, una vez expulsados sus “ocupantes inadecuados” de su lugar histórico, el socialismo podía recuperar su calidad de terreno fértil para la utopía. De este modo, si bien en sus “tesis” Echeverría desarrolló una crítica radical y original a la modernidad capitalista, la síntesis sobre la lectura de la crisis de quien fue uno de los mejores exponentes del marxismo latinoamericano, fue elaborada en el prólogo al libro *El discurso crítico de Marx*.⁴⁴

Bolívar Echeverría exploró en estas páginas la crisis a la luz de sus últimos fundamentos. Aquí señaló que la tríada comunismo-izquierda-marxismo, considerada como el contrasentido de la barbarie capitalista del siglo XX, enfrentaría una imposibilidad de actualizarse. De ahí su crisis, desplegada al menos en tres afirmaciones de aquel contrasentido. En primer lugar, la afirmación del sujeto histórico, es decir, la clase obrera industrial, ya no encarnaría ni sería la portadora del proyecto político comunista. En segundo lugar, el ejemplo de la sociedad no capitalista ubicada en el socialismo realmente existente -especialmente en la URSS- habría fracasado al calor de la represión y de las nuevas formas de explotación. Finalmente, el mismo destino habría tenido la idea de que la técnica moderna era neutral, que su configuración no tendría que ver con la explotación del trabajo y que el objetivo era liberar las fuerzas productivas. Ante la crisis de una figura histórica y concreta -expresada en la referida tríada-, Echeverría propuso recurrir a los marxismos periféricos. Reconociendo la “polisemia del nombre Marx” y las muchas y diversas posiciones desde las que se lo aborda productivamente, el ecuatoriano-mexicano apostó a los marxismos marginales, que:

43 Bolívar Echeverría, “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo”, *Cuadernos Políticos*, núm. 58, México, 1989.

44 Bolívar Echeverría, “Prologo”, *El discurso crítico de Marx*, México, FCE, [1986] 2017.

...al acompañar, en calidad de estorbos y desviaciones, la historia del marxismo predominante, fueron la causa de la persistencia en él de un cierto grado de radicalidad y por lo tanto, de efectividad revolucionaria. Es una historia que ha desgastado todas sus 'vías preferenciales', que se ha vuelto toda ella marginal, el marxismo que parece poder renacer de su crisis actual es el de esta tradición heterodoxa.⁴⁵

Rosa Luxemburgo, Hermann Goerter, Karl Kosik, Karl Korsch, Erns Bloch, Georg Lukacs, podían contarse para Echeverría entre los exponentes de esos marxismos marginales. De este modo, los desarrollos teórico-políticos que apostaron a la revitalización de Marx a través de sus derroteros periféricos y la posibilidad de una modernidad alternativa, expresaron la propuesta de Bolívar Echeverría en un contexto de crisis.

Para la revista, fue necesaria una prueba más de vida del marxismo que no pudo ofrecer. Sintomáticamente, su último número salió en 1990. La predecible aunque inesperada caída del bloque soviético marcó su clausura. El último número, titulado "1898. Doce meses que cambiaron a Europa del Este", declaró estar "dedicado a documentar tanto el desconcierto que han provocado en la izquierda los acontecimientos de 1989 como la voluntad de *Cuadernos Políticos* de entenderlos y de analizar en ellos una posibilidad renovada del socialismo".⁴⁶ No obstante, y tal vez aquí un punto paradójico, sin haber sostenido ningún tipo de compromiso con la URSS, la voluntad de renovación de la revista esta vez no se vio actualizada.

Es posible afirmar, junto con Neus Espresate, que *Cuadernos Políticos* llegó a su fin por muerte natural. Así lo definió la editora en una entrevista concedida a Stefan Gandler,⁴⁷ quien señaló que, aunque la demanda de la revista no había mermado, ya no existían textos que hubieran podido ser publicados en el marco del proyecto. La caída del muro -un "símbolo en suspenso"- condensó las tendencias que habían horadado la cultura de izquierda por varias décadas y afectó tanto a ortodoxos como a heterodoxos. Años des-

45 *Ibid.*, 23.

46 Nota editorial, *Cuadernos Políticos*, núm. 59/60, México, 1990, 5.

47 Gandler, *op. cit.*, 127.

pués, Bolívar Echeverría anotó: “La extinción de *Cuadernos Políticos* se inscribe dentro de un hecho mayor que había comenzado a darse ya antes del derrumbe del sistema soviético y su ‘socialismo real’: el fin del periodo de existencia de este tipo muy especial de publicaciones periódicas que eran a la vez críticas y de izquierda. Se trata en verdad del fin de todo tipo de discurso teórico político”.⁴⁸ De este modo, la revista expresó un quiebre generalizado.

Palabras finales

Consideradas como uno de los instrumentos más importantes de intervención político- intelectual, las revistas se nos ofrecen como una entrada novedosa desde la cual se puede vislumbrar la complejidad de los debates político-intelectuales en un periodo determinado. En estas páginas indagamos sobre algunas de las vías a través de las cuales la intelectualidad latinoamericana participó del debate sobre la crisis del marxismo, tomando como eje la publicación mexicana *Cuadernos Políticos*, cuyo proyecto colectivo y heterodoxo fue una de sus señas características. Nacida en una coyuntura crítica para la izquierda continental, y a lo largo de sus dieciséis años de existencia, la revista supo hacer dialogar los dilemas del exilio y de la izquierda mexicana, involucrándose en diversos debates: desde la revolución a la democracia, de la ciencia hasta la *praxis*.

El debate por la crisis del marxismo fue ilustrativo, adquirió un lugar sustancial y mostró los desafíos que implicaba su actualización en una coyuntura compleja para el continente. Como intentamos demostrar en estas páginas, Marini, Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría pueden ser leídos productivamente a la luz de la crisis: la reivindicación de la lucha revolucionaria en Centroamérica, así como la centralidad del concepto de *praxis* y la potencialidad de una modernidad alternativa, constituyeron modos de permanecer en el marxismo. Difícil tarea, sobre todo durante la década de ochenta, cuando la URSS perdía su ya entonces desgastado lugar de referencia para la gran familia de la izquierda. En términos generales, la necesidad de pluralizar y abrir el marxismo marcó el nervio de la reflexión de quienes pretendieron permanecer bajo su

48 Bolívar Echeverría, “La ERA de Cuadernos Políticos”, *op. cit.*, 36.

legado. Paradójicamente, Althusser intentaba una operación semejante con la postulación de un “materialismo aleatorio”, pero estos recorridos solo se empezarán a conocer después de su muerte. En los años ochenta, su silencio bloqueó la posibilidad de un diálogo que, especulamos, podría haber sido fructífero.

No obstante, si bien la vigencia del marxismo se sostuvo desde diversos frentes, el fin de los *Cuadernos* constituyó, probablemente, una manifestación importante de que la crisis adquiriría nuevas características. Como señaló el historiador argentino Elías Palti (2015), la disolución de la URSS representó para la izquierda una experiencia traumática, donde se quebró todo un aparato simbólico que eliminó las posibilidades de inteligibilidad sobre el mundo que se conocía hasta el momento. El proceso de actualización del marxismo ya no halló bases donde sostenerse. Así, esta crisis superó las anteriormente vividas por el marxismo, se trató, en sus palabras, una crisis *abismal*. El desafío pasaba entonces por superar la perplejidad y crear los nuevos caminos de confluencia entre teoría y *praxis*, en un difícil contexto de hegemonía neoliberal. Estos asuntos -sobre los cuales podemos hallar pistas en las revistas que sobrevivieron en los años noventa- constituyen otro capítulo para el pensamiento crítico latinoamericano, donde el marxismo perdió la preeminencia que sostuvo durante gran parte del siglo pasado.⁴⁹

Bibliografía⁵⁰

ALTHUSSER, LOUIS, “Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin”, en *Dialéctica*, núm. 8, México, 1980.

ANDERSON, PERRY, “Las antinomias de Antonio Gramsci”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 13. México, 1977.

ANDERSON, PERRY, “Una entrevista político filosófica con Lucio Colletti”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 4, México, 1975.

49 Ver por ejemplo: Razmig Keucheyan, *Hemisferio izquierda, un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, Madrid, Siglo XXI, 2013.

50 Todos los artículos de la revista *Cuadernos Políticos* pueden ser recuperados en: <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/index.html>

BURGOS, RAÚL, “Gramsci y la izquierda en América Latina”, en *Em Pauta*, núm. 22. Rio de Janeiro, 2009, recuperado de:

<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/viewFile/49/48>

CORTES, MARTÍN, “Contactos y diferencias: la crisis del marxismo en América Latina y Europa”, *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, Vol. 2, núm. 148, 2014.

CUEVA, AGUSTÍN, “El fetichismo de la hegemonía y el imperialismo”, *Cuadernos Políticos*, núm. 39, México, 1984.

DOMÍNGUEZ MICHAEL, CRISTOPHER, “Los marxismos mexicanos”, *Nexos*, 1 octubre, 1983, recuperado de: <https://www.nexos.com.mx/?p=4243>

ECHEVERRÍA, BOLÍVAR, Presentación a la primera edición, *El discurso crítico de Marx*, México, ERA, [1986] 2017.

ECHEVERRÍA, BOLÍVAR, “La ERA de *Cuadernos Políticos*”, en *Ediciones ERA. 35 años. Edición homenaje, Neus Espresate*, México, Universidad de Guadalajara, 1995.

ECHEVERRÍA, BOLÍVAR, “1989”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 59-60, México, 1990.

ECHEVERRÍA, BOLÍVAR, “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 58. México, 1989, recuperado de: www.cuadernospoliticos.unam.mx

FUGAZZA, M. CHIARA, “Los dos Marx de Colletti”, en *Cuadernos Políticos*, Num. 11, México, ERA, 1977.

GANDLER, STEFAN, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE, 2008.

GODIO, JULIO, “Experiencia sandinista y revolución continental”, *Controversia*, núm. 5. México, 1980.

HARNECKER, MARTA Y VILLALOBOS, JOAQUÍN, “De la insurrección a la guerra”, *Cuadernos Políticos*, núm. 35. México, 1983.

HOBSBAWM, ERIC, “El marxismo hoy: un balance abierto”, *Cuadernos Políticos*, núm. 36. México, 1983.

ILLADES, CARLOS, “La renovación del marxismo”, en Illades (comp) *Camaradas. Nueva historia del comunismo en México*, México, FCE, 2017.

KEUCHEYAN, RAZMIG, *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI, 2013.

LECHNER, NORBERT, “De la revolución a la democracia”, en *Los patios interiores de la democracia*. Chile, FCE, 1988.

LÓPEZ, DAMIAN, “La soledad de Althusser. La lectura de Maquiavelo como clave de una renovación teórica”, en *Sociohistórica*, núm. 25, La Plata, 2009, recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4432/pr.4432.pdf

MARINI, RUY MAURO, *Memoria*, Archivo Facultad de Economía –UNAM, 1990, recuperado de: http://www.marini-escritos.unam.mx/002_memoria_marini_esp.html

MARINI, RUY MAURO, (1981) “Nota Editorial”, *Cuadernos Políticos*, núm. 30, México, 1981.

MUSACCHIO, HUMBERTO, “Los libros sagrados”, en *Nexos*. 1 junio, 1982, recuperado de: <https://www.nexos.com.mx/?p=4069>

Nota editorial, *Cuadernos Políticos*, núm. 59-60. México, 1990.

Nota editorial, *Cuadernos Políticos*, núm. 41. México, 1984.

Nota editorial, *Cuadernos Políticos*, núm. 30. México, 1981.

Nota editorial, *Cuadernos Políticos*, núm. 3, México, 1975.

Nota editorial, *Cuadernos Políticos*, núm. 1, México, 1974.

PALTI, ELÍAS, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su crisis*, Buenos Aires, FCE, 2005.

PEREYRA, CARLOS, “Señas de identidad”, *Nexos*, núm. 112, 1988, recuperado de: <http://www.nexos.com.mx/?p=5045>

PIRKER, CRISTINA Y NUÑEZ, OMAR, “Puente, retaguardia y voz: la ciudad de México en el trabajo político-militar del FMLN”, en revista *Izquierdas*, Chile, 2011, recuperado de: www.izquierdas.cl

ROSSANDA, ROSSANA, “Notas sobre el estado. Entrevista a Althusser”, *Cuadernos Políticos*, núm. 18. México: ERA, 1978.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México: Siglo XXI, [1980] 2013.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*. México, Itaca, 1999.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, “Cuestiones marxistas disputadas”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 42. México: ERA, 1985.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, “Ideal socialista y socialismo real”, en *Nexos*, 1 de Agosto de 1981, recuperado de: <http://www.nexos.com.mx/?p=3899>

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, “El teoricismo de Althusser. Notas críticas sobre una autocrítica”, *Cuadernos Políticos*, núm. 3, México, 1975.

TARCUS, HORACIO, “Tomás G. Masaryk y la invención de la crisis del marxismo ”

Políticas de la Memoria, núm. 14. Buenos Aires, 2014.

Hugo Zemelman. In memoriam

Mauricio A. Pol P.

La esperanza exige hombres que se entreguen activamente al devenir al que ellos mismos pertenecen, ello no permite conformarse con lo malo existente, es decir no permite la renuncia.

Ernst Bloch

En 2013, al enterarnos de que Hugo Zemelman visitaría La Paz en octubre de aquel año, retomamos la idea de impulsar gestiones para otorgarle el Doctorado Honoris Causa. Se propuso este proyecto al Director de la carrera de Ciencias Políticas y al Vicedecano de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la UMSA. Unos días antes de su llegada, cuando dábamos por hecho que recibiría este reconocimiento, nos comunicaron que Zemelman había fallecido en Pátzcuaro. Las siguientes páginas son una especie de memoria varios años después.

De sus orígenes

A fines del siglo XIX llegaron a Argentina olas de migraciones judías provenientes de lo que entonces era el Imperio Ruso, desde regiones que actualmente son Polonia, Ucrania, Rumania, Moldavia, huyendo de las persecuciones (los *progroms*) que se incrementaron cuando Alejandro III tomó el poder.¹ Estas migraciones fueron promovidas por Mortiz von Hirsch, judío alemán que en

1 Sobre la migración judía, mayoritariamente ashkenazi, a Argentina, puede consultarse: Alberto Gerchunoff, *Los gauchos judíos*, Buenos Aires, Agebe, 2009. E., Herszkowich, *Historia de la comunidad judía argentina*, Argentina. C.E.S, 2006; Ernst, Schwarz, y Johan C. Te Velde, "Jewish Agricultural Settlement in Argentina: The ICA Experiment", *The Hispanic American Historical Review*, núm. 2, Vol. 19, Durham, Mayo 1939, pp. 185-203.

1891 creó la Jewish Colonization Association (J.C.A.) para salvar a la población judía de Europa del Este.² La empresa consistió en financiar sus traslados a diferentes regiones de Argentina, EEUU y Canadá y otorgarles tierras e instrumentos de trabajo. Argentina era entonces un lugar apropiado pues se encontraba precisamente abierto a la migración extranjera. En ese contexto la J.C.A. contó con más de 600.000 hectáreas de tierras, de las que más de un tercio se encontraban en la provincia de Entre Ríos y las restantes en “las provincias de Santa Fe, Buenos Aires, Santiago del Estero y La Pampa”.³ Se trató de una migración agrícola organizada, donde “cada colono recibía 50 hectáreas de tierra, bueyes, instrumentos de trabajo y semillas”.⁴

El abuelo paterno de Hugo Zemelman llegó a la Argentina en aquel contexto de migraciones de Europa del este y se estableció en la provincia de Entre Ríos. Similar trayecto al que tuvo, por ejemplo, Alberto Gerchunoff, quien después de su paso por Santa Fe llegó a la colonia Rajil, a la misma provincia de Entre Ríos. Gerchunoff recordaba que en el imaginario de quienes migraron la imagen del campo argentino era una especie de tierra prometida: “...allí trabajaremos la tierra, comeremos pan de nuestro trigo y seremos agricultores como los antiguos judíos, los judíos de la Biblia”.⁵ Esta provincia fue “el país” de esta migración.

Más tarde uno de los hijos del abuelo Zemelman, que ya habían nacido en suelo argentino, decide ir a Chile. Si bien a mediados del siglo XIX existía migración judía en Chile, a partir de 1880, llegan familias a Valparaíso para establecerse en colonias, de la misma forma como sucedió en Argentina. Las principales ciuda-

2 Sobre Moritz von Hirsch puede revisarse Dominique Frischer, *El Moisés de las Américas. La vida del Barón Maurice de Hirsch*, Buenos Aires, El Ateneo, 2004; E. Zablotsky, “Filantropía no asistencialista. El caso del Barón Maurice de Hirsch”, UCEMA, Cuadernos de Trabajo, Buenos Aires, 2004; Kurt Grunwald, *Turkenhirsch. A Study of Baron Maurice de Hirsch. Entrepreneur and Philanthropist*, Jerusalem, Israel, Program for Scientific Translations, 1966.

3 Ricardo Feierstein, *El argentino más judío, el judío más argentino*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2013, 29.

4 *Ibid.*, 21.

5 Alberto Gerchunoff, *Entre Ríos, mi país*, Buenos Aires, Eduner, 1950, 14.

des donde se instalaron fueron Valparaíso, Santiago, Temuco en la región de la Araucanía (Temuco fue la ciudad que más población judía albergó en Chile). A diferencia de Argentina, en Chile no hubo precisamente una política de migración agrícola para las comunidades, fue más bien el comercio la principal actividad de esta migración. De ahí que no fueron los espacios rurales donde se asentó la mayoría, sino en las ciudades o centros poblados (como el caso de Temuco). Estas actividades económicas desarrolladas en un ambiente y dinámica comunitaria judía, de ayudas y colaboraciones mutuas, de familias a familias, de grupos a grupos, hicieron que en algunas décadas se pasara de la subsistencia a la estabilidad socioeconómica y se conformen redes sociales y de comercio. Es en aquel contexto que llega a Chile uno de los hijos del abuelo Zemelman. Viendo esto el padre de Zemelman sigue a su hermano, y también él se integra social y económicamente al mundo de aquel país.

Años después, en 1931 nace en Concepción Hugo Hernán Zemelman Merino. Estudia Derecho en la Universidad de Concepción (1949-1953) y posteriormente una Maestría en Sociología en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (1958-1961).

Esta fue la época “...de los cincuenta, de los sesenta, más o menos, que fue la época en que yo era estudiante universitario y de posgrado”.⁶ En aquellos años el ambiente tanto en lo político como en lo académico estaba fuertemente marcado por el lenguaje marxista. Hay que recordar que en los años 20 comenzaron a traducirse en lengua hispana textos de marxismo y de la revolución rusa desde el alemán, ruso, francés, etc.⁷, volviéndose España, México y Argentina los principales lugares de difusión.⁸ Así –por ejemplo– en

6 Hugo Zemelman, *Configuraciones críticas*, D.F., Siglo XXI, 2011, 14.

7 En 1925 aparece en España y Argentina *Ética*. Origen y evolución de la moral, de Piotr Kropotkin, también de P. K. *La Gran Revolución* sale el mismo año en Buenos Aires. A fines de los años 20 se publican en España *Presente y Futuro* de G. Zinoviev, así como del propio Karl Marx *La Revolución española* traducido por Andrés Nin.

8 A inicios de los años 30 se publican, por ejemplo, de V.I. Lenin *Materialismo y Empiriocriticismo*, y *Táctica y Objetivos de la Revolución* (ambos publicados por Ediciones Jason, Barcelona), así como de Marx y Engels *Los Fundamentos del Marxismo*. En 1932, también en España, aparecen las

1946 apareció la primera traducción íntegra de *El Capital* de Marx⁹, y para los años 60 ya existía en la región gran acumulación y circulación de esta literatura.¹⁰

traducciones de *El Manifiesto del Partido Comunista*; *El Antidühring* de Engels; y *Carlos Marx. Historia de su vida*, de Franz Mehring, traducidos por Wenceslao Roces y publicados por la Editorial Cenit. También hay que anotar que los orígenes de Editorial Progreso, que se encargó de difundir textos de Marx y Engels, así como del marxismo ruso en diferentes lenguas, se remonta a principios de la década del 30. En relación a los textos de editorial Cenit aquí citados, véase la parte final de Revista Bolchevismo. No 1. Madrid, Marzo, 1932. También la información consignada por Leopoldo Trazegnies en <http://www.trazegnies.arrakis.es/cenit.html>; así como el sitio de la Asociación Cultural W.R. <http://www.wenceslao-roces.org/arc/roces/bib/index.htm>. En relación a los textos de Ediciones Jason aquí citados, véase el sitio <http://www.filosofia.org/ave/003/c116.htm>

- 9 Preparada en México por Wenceslao Roces es la primera traducción íntegra de los tres tomos de *El capital* que se hace en América Latina, y se podría decir que es la primera que está en condiciones de difundirse en su integridad en el mundo de habla hispana. El primer intento de difusión de *El capital* se hizo en España por Manuel Pedroso con la colaboración del Partido Comunista Español y apareció en Editorial Aguilar en 1931. No obstante, este intento produjo, según W. R., un texto prácticamente ilegible. Luego Roces con la Editorial Cenit (España) prepara la traducción, únicamente, del Tomo I de *El Capital* en 1935. De modo que la traducción de 1946 que sale por F.C.E. es la primera que está en condiciones de difundir los tres tomos de *El capital* de Marx. Véase “Wenceslao Roces y *El capital*”, en *La Gaceta del F.C.E.* No 492. 2011.
- 10 Por mencionar algunos casos, en 1963 en el XIII Congreso Internacional de Filosofía realizado en México, Adolfo Sánchez Vásquez conoce a Karel Kosik, fruto de este encuentro en 1967 se publica la traducción al castellano de *Dialéctica de lo concreto*. Para estos años, principios de los 60, ya era conocido uno de los manuales soviéticos más divulgados *Manual de economía política*, de P. Nikitin, y a fines de esa década empieza a circular el marxismo de L. Althusser (*La revolución teórica de Marx y Para leer El capital*). Los *Grundrisse* de Marx se traducen en Argentina en 1971-1976, sin contar la traducción cubana de 1970-1971 que, como señala Musto, no tuvo mayor repercusión fuera de la Isla. *El Gran Debate (1924-1926)* que se da poco después de la muerte de Lenin, y en el que participan Trotski, Zinoviev, Bujarin, Stalin, se traduce del italiano al español en 1975. En relación a la circulación de los *Grundrisse*, véase Marcello Musto, “Los *Grundrisse* de Marx, 150 años después”, *Revista Herramienta*, Buenos Aires, noviembre 2009; así como del mismo autor “Difusión y recepción de los *Grundrisse*

De la Unidad Popular

En el caso de Chile el discurso marxista confluyó con un proceso político molecular que se daba ya en la década de los 60 y que desembocó en la toma del poder por parte de Allende en 1970. No es difícil imaginar al joven Zemelman siendo parte de ese proceso donde se gestó lo que luego fue la Unidad Popular y la vía chilena al socialismo.

El discurso marxista alimentó movimientos políticos moleculares en la sociedad chilena y latinoamericana. No es éste un dato menor si se piensa que esta literatura fue utilizada no solo ya como discurso, sino como *una manera de ver* los hechos, al punto que en algunos casos el sujeto ya no podía ver fuera de éste marco. Éste no es un problema imputable, está claro, a la teoría en sí misma, sino a la *relación* que se construyó con ella. Y este es el meollo de la cuestión.

La relación entre gran parte de los movimientos políticos con las teorías estuvo determinada por una cierta sujeción de los sujetos a la teoría. Pocos eran los casos en los que surgieron lenguajes, y categorías creativas. Había una carencia, podría decirse, de pensamiento conectado con su realidad, y con ello una carencia de sujetos conectados a su presente histórico, y que desde esa conexión desarrollasen denominaciones y lenguajes, etc.

En 1970, la recién conformada Unidad Popular ganó las elecciones de septiembre. Se trató de una coalición de muchos actores y partidos con visiones diferentes entre sí sobre la idea del proyecto, sobre la manera de transitar hacia él, sobre el modo de lidiar con el antagonista político, sobre los ritmos de un proceso histórico, etc. No fue un bloque homogéneo, y ahí residía un primer elemento político cualitativo que tuvo gravitación en la posterior administración de la coyuntura política. Otro elemento de igual calidad fue el margen de victoria de la Unidad Popular en las elecciones, que apenas superó el 1% respecto de los otros frentes (36,63% frente a 35,29% del Partido Nacional y un 28,08% del Partido Demócrata Cristiano), y que en ningún caso permitía pensar que se contaba con el apoyo mayoritario de la población. En cuanto a la base social

en el mundo”, Revista Herramienta. Buenos Aires, diciembre, 2010.

del proyecto ésto jugará un rol en la dinámica de la coyuntura. Ello podría remitirnos a la pregunta de cuáles eran las disposiciones e idiosincrasias político-culturales en la sociedad chilena de entonces y en qué medida ese mosaico planteaba posibilidades y limitaciones a un proyecto político. La inflación sostenida de la economía a partir de 1971 fue además una agravante de aquella configuración político-social.

Cuando llegaron las elecciones parlamentarias de marzo del 73, si bien el porcentaje de votación de la Unidad Popular había aumentado respecto de las elecciones presidenciales del 70, la Confederación por la Democracia, oposición a Allende compuesta por el Partido Nacional y el Partido Demócrata Cristiano, ganó las elecciones, aunque no logró dos tercios en el Congreso. En 1973, algunos actores y partidos de izquierda rompieron su alianza con la Unidad Popular y entre quienes permanecieron eran evidentes las fracciones internas, complicando más al bloque de la UP y al propio Salvador Allende. Algunas de estas fracciones en el Comité Político apostaban por “avanzar sin trazar” y sin “hacer concesiones”. Esto en la situación en que la inflación en 1973 se disparó a 188% y en que el antagonista político que tradicionalmente había dominado Chile, expresado en sectores empresariales, militares y religiosos, arremetía contra el gobierno. El 29 de junio se produjo el primer intento de golpe militar que fue inmediatamente aplacado. Con militares conformando el Gabinete de Seguridad Nacional, con la confianza en el control de la Institución Militar por parte del general Carlos Prats y la lealtad jurada al orden constitucional por parte de Augusto Pinochet, quien de ser jefe del Estado Mayor fue nombrado comandante de las Fuerzas Armadas en agosto de ese año, se pensó que otro intento de golpe no prosperaría, que las condiciones no estaban dadas para que un golpe fuera el que derrocará a la Unidad Popular. La lectura (sobre) ideológica de la historia, por otro lado, llevó a sectores políticos y académicos a pensar que el orden capitalista de entonces se encontraba en crisis y que por ley de progreso histórico el socialismo sucedería al orden capitalista.

Hugo Zemelman lo recordaba en los siguientes términos: “Crear que estábamos viviendo los colapsos, los momentos finales de un capitalismo frágil, era algo de lo cual se partía sin discusión, era como un dogma: se vivía la crisis del capitalismo en América

Latina y por tanto esa crisis abría las puertas a un futuro mejor”.¹¹

Sin embargo, lo que llegó fue el golpe definitivo del 11 de septiembre. Allende en el Palacio de la Moneda, las calles y plazas tomadas por los militares, estudiantes y trabajadores envueltos en el desconcierto de escapar u organizarse para reaccionar. A esas horas ya todo estaba perdido. Zemelman y su familia lograron salir y dirigirse a México, país que en aquellos años fue el destino de exiliados de diferentes países de América Latina.

Aquel acontecimiento marcó la existencia de sus sobrevivientes. Diferentes lenguajes fueron los medios de expresión de las reacciones: la música, la poesía, la literatura, el cine. Zemelman optó por no olvidar y tratar de descubrir lo que sucedió. ¿Qué fue lo que exactamente aconteció? ¿Cómo pasó? ¿Por qué sucedió aquello? ¿Por qué no lo vimos venir? ¿Tenemos alguna responsabilidad en lo sucedido? ¿Cuál? ¿Qué hacer de aquí en adelante? Esas interrogantes se convirtieron desde entonces en una especie de preocupación existencial que impulsó su pensamiento, pues si bien Zemelman había publicado antes¹², su producción fue de cierta manera trastornada por el golpe y las implicaciones en la relación cognoscitiva con la realidad. Ese hecho histórico-político lo condujo al desarrollo de una reflexión epistemológica sobre los presupuestos del conocimiento: ¿Qué significa conocer la realidad?, ¿conocerse a uno mismo como individuo y como conjunto de individualidades y bloques? ¿Qué significa tener conciencia histórica? (Aquello que

11 Zemelman, *op. cit.*, 14.

12 *El migrante rural*, su primer trabajo, fue publicado en 1971 por el Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria, (ICIRA); el mismo año se publica *Génesis del proceso político actual: El movimiento popular y las alianzas de clases en la década de 1930*; en Buenos Aires al año siguiente *El campesinado: clase y conciencia de clase*. Ese mismo año aparecen, por un lado, dos textos en colaboración con James Petras *Peasants in revolt; a Chilean case study, 1965-1971* y *Culiprón: Un caso de lucha campesina*, y por otro lado, en colaboración con Enzo Faletto y Eduardo Ruiz *Génesis histórica del proceso político chileno*. Entre los artículos de este periodo, se pueden recoger “Los conceptos de praxis y totalidad en el análisis regional” (revista FLACSO, 1972); “La oposición política al Gobierno de Allende” (revista del departamento de Sociología de la Universidad de Chile, 1972) y “El nudo gordiano de la vía chilena al socialismo” (revista Nueva Sociedad, Friedrich Ebert Stiftung)

fue tan mencionado en América Latina en esa época) ¿Qué supone para el sujeto y para su conciencia y pensamiento intentar impulsar y/o concretar una utopía, un modelo alternativo de sociedad? ¿Con que tiene que ver el desarrollo de un pensamiento en perspectiva de la potenciación del presente? En la obra que desarrolló a lo largo de 40 años abordó el problema que inicialmente se había abierto aquel 11 de septiembre, y cuyo correlato, con diferentes especificidades y matices, podía encontrarse también en otras experiencias del continente.¹³

Del pensamiento y su *locus*

Generalmente cuando se menciona el término *locus* para hacer referencia a la localización se piensa en un lugar como espacio. Aquí *locus* tiene que ver también con un momento en el tiempo histórico, es decir, la experiencia. En el caso de Zemelman su *locus* último desde el cual pensó estuvo constituido por la experiencia de la Unidad Popular y el proyecto del Socialismo Democrático Cristiano que fue derrocado en su intento de construcción. Desde ahí (re) descubrió los múltiples intentos de construcción de otros proyectos en otros países de América Latina. Intentos “interrumpidos” o que simplemente devinieron en lo contrario de lo que habían perseguido inicialmente, encontrándose detrás de cada uno errores que pudieron haber sido evitados, “coyunturas que no se reconocieron”, y es en estas experiencias donde intentó posicionarse y desde donde señalaba la necesidad de una episteme política, un pensar

13 En sus primeros años en México publicó en diferentes revistas: “Acerca del fascismo en América Latina” (1975. Revista Nueva Política), “Acerca del estudio del Estado. Notas metodológicas” (1979. Revista Mexicana de Sociología), también en el mismo año “De la toma del poder político a la toma del poder revolucionario”, entre otros. Y es desde *Historia y Política en el Conocimiento* (1983) hasta *Pensar y poder* (2012), donde se plasma la búsqueda de abordar la problemática del desarrollo de una cierta episteme, de una manera de mirar, de organizar el pensamiento, que le permitiera al hombre con voluntad de cambio apropiarse de su historia, erguirse ante la fatalidad que se cierne sobre ella y proyectarse en la perspectiva utópica de transformarla. Una episteme que creciera con la historia y con el hombre.

sujeto a un presente potencial para transformar la historia. No se trató de una mirada desde fuera, externa a la trama política, sino más bien una mirada desde de la militancia que se pone en posición de construcción. Un pensamiento nutrido de esas experiencias e instalado en el presente, una subjetividad que se auto-coloca en el momento histórico para buscar espacios que se abren y se cierran, donde potenciar e imprimir otro futuro posible a la historia.

En sus visitas a La Paz¹⁴ impresionaba su capacidad de trabajo. Conferencias, seminarios, después largos cafés para continuar con la conversación. Hasta sus casi 82 años viajaba como si tuviera otra edad: México, Santiago, La Paz, Buenos Aires. Hacia el final de su vida tenía la intención de volver a Chile. Este retorno no solo era geográfico, también suponía volver a aquella experiencia cuatro décadas después para analizarla en detalle, en su desenvolvimiento cotidiano a través de sus diferentes actores, deteniéndose en sus coyunturas y en lo transcoyuntural¹⁵ de aquel proceso.

-
- 14 La primera vez que llegó a Bolivia fue a mediados de la década del 80, traído por Raúl Prada. Poco después, en 1987, vuelve y, en esta ocasión, Juan José Bautista se traslada a México para estudiar en sus seminarios en la UNAM. Veinte años más tarde, a fines del 2008, es precisamente Juan José Bautista quien lo invita a La Paz en el marco del seminario que él dirigía en la Vicepresidencia y en el que trabajamos de agosto de 2007 hasta fines del 2009.
- 15 Cuando dirigió el Departamento de Sociología de la Universidad de Santiago, en 1970, emprendió, juntamente con el Instituto de Investigación y Capacitación Agraria, el proyecto de registro de la experiencia histórico-política chilena en su desenvolvimiento cotidiano a través de la prensa escrita. Se elaboraron fichas donde se recogieron discursos, posturas, acciones, los posicionamientos de los diferentes actores políticos, así como también detalles de los ámbitos económico, social, cultural, etc. Producto de este trabajo fueron las casi 40.000 fichas de registro durante 1000 días. Con la irrupción del gobierno militar, Zemelman entregó este archivo en custodia a la Fundación Friedrich Ebert, que después se encargaría de trasladar este material a Bonn, Alemania. Posteriormente, el archivo fue llevado al Colegio de México. Después de que Pinochet dejara el gobierno, Zemelman donó este material a la Biblioteca Nacional de Chile para su preservación. Al respecto, ver: Hugo Zemelman, "Antecedentes del Archivo Salvador Allende" en el marco del *Proyecto de investigación del Archivo Salvador Allende*, Documento inédito, 2013.

Al cumplirse cuarenta años del golpe, la Universidad de Playa Ancha invitó a Zemelman a una conferencia para recordar este suceso. Allí, en la que quizás fue su última intervención en Chile, dijo:

En el mundo intelectual al cual yo estoy adscrito no se leyó [en aquel momento] el Chile real, se leyó un Chile en función de esquemas ideológicos y no la realidad histórica... Tenemos que empezar a discutir en serio la responsabilidad que nosotros tenemos del fracaso, pues la autocrítica no se ha hecho.¹⁶

De su partida

Pocas semanas después, Zemelman fue invitado a Patzcuaro por el CREFAL para dar unos cursos. La mañana del 3 de octubre en que no bajó a desayunar fueron a buscarlo a su habitación y lo hallaron ya sin vida. En las horas siguientes, todo fue muy rápido: en La Jornada salió una nota breve sobre su fallecimiento, lo mismo sucedió en otro portal. Después de un día de velorio cremaron sus restos.

En un auditorio lleno en la Universidad de Colonia (Alemania) un anciano profesor entra ayudado por una persona. Una vez ubicado en la testera y habiendo tomado el micrófono empieza a hablar. Los presentes cuentan que mientras articulaba sus palabras aquel hombre parecía levantarse y rejuvenecer. El acto fue por demás llamativo por la relación que guardaba este hecho con el contenido de sus palabras. El profesor era Ernst Bloch y hablaba de la esperanza.¹⁷

Zemelman no llegó a la edad de Bloch, falleció casi a los 82 años mientras que Bloch vivió hasta los 92. Pero cuando Zemelman hablaba había una energía en él que también sorprendía. Albergaba una tenacidad que provenía de una postura irrenunciable a su pro-

16 Coloquio organizado por la Universidad de Valparaíso al cumplirse 40 años del golpe de Pinochet. Al respecto ver: <http://www.upla.cl/noticias/2013/09/10/upla-reflexiona-sobre-los-40-anos-del-golpe-de-estado/>

17 Peter Zudeick, *Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch, Leben und Werk*, RFA, Elster Verlag, 1987.

yecto de sociedad.

Por sí solo el acontecimiento político-militar del 11 de septiembre fue suficiente para que muchos militantes que sobrevivieron al golpe desistieran espiritualmente creyendo que, a fin de cuentas, otra historia no es posible, que es mejor no levantarse contra el orden dominante. Vio también de cerca otras experiencias latinoamericanas donde por arremetidas del enemigo y por errores recurrentes eran arrebatados una y otra vez intentos de construcción de sociedades alternativas. Por otro lado, fue testigo del “socialismo real” de la Unión Soviética que ocasionó que muchos socialistas comprometidos renuncien al “sueño” viendo lo que, se decía, era “el sueño hecho realidad”. Y a su vez, la caída del muro de Berlín y la autoproclama del capitalismo globalizado como “el único mundo posible”, como “la culminación de la historia”, fue un golpe a la esperanza de esa generación. Zemelman se mantuvo en pie, siguiendo de cerca ese desfile de experiencias. No renunció, no abandonó su Utopía, y tampoco el trabajo político que desde su lugar podía hacer para disputar el futuro al orden dominante. Una labor en perspectiva de transmitir, por una parte, su experiencia histórico-política, y por otra parte, potenciar sujetos para sus propias realidades.

Este es un modo de sobreponerse al orden dominante. Este orden puede imponerse por la fuerza en las sociedades en distintos niveles (global, regional o local), busca sin embargo imponerse en la subjetividad, penetrar en el interior de los sujetos. Y un sujeto que no claudica, que no renuncia a la utopía de otro mundo posible, que intenta construirla día a día desde su pequeño lugar, desde su propia labor, significa una derrota para aquella fuerza. Cuarenta años después de aquel día, Zemelman seguía disputando el futuro desde el único presente.

Bibliografía

FEIERSTEIN, RICARDO, *Alberto Gerchunoff. El argentino más judío, el judío más argentino*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2013.

FRISCHER, DOMINIQUE, *El Moisés de las Américas. La vida del Barón Maurice de Hirsch*. Buenos Aires, El Ateneo, 2004.

GERCHUNOFF, ALBERTO, *Los gauchos judíos*, Buenos Aires, Agebe, 2009.

GERCHUNOFF, ALBERTO, *Entre Ríos, mi país*, Entre Ríos, Eduner, 2015.

GRUNWALD, KURT, *Turkenhirsch. A Study of Baron Maurice de Hirsch. Entrepreneur and Philanthropist*. Jerusalén, Israel Program for Scientific Translations, 1966.

HERSZKOWICH, ENRIQUE, *Historia de la comunidad judía argentina*, Argentina, C.E.S, 2006.

MUSTO, MARCELLO, “Los Grundrisse de Marx, 150 años después”, *Revista Herramienta Web*, Buenos Aires, No 3. Noviembre, 2009, recuperado de: <https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=1053>

MUSTO, MARCELLO, “Difusión y recepción de los Grundrisse en el mundo”, *Revista Herramienta Web*, Buenos Aires, No. 7. Diciembre, 2010, recuperado de: <https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=1379>

SCHWARZ, ERNST, TE VELDE JOHAN C, “Jewish Agricultural Settlement in Argentina: The ICA Experiment”, en *The Hispanic American Historical Review*, Durham, No 2, Vol. 19, Mayo 1939, 185-203.

ZABLOTSKY EDGARDO E., “Filantropía no asistencialista. El caso del Barón Maurice de Hirsch”, en UCEMA, Buenos Aires, Cuadernos de Trabajo, 2004, recuperado de: <https://ucema.edu.ar/publicaciones/download/documentos/264.pdf>

ZEMELMAN, HUGO, *Uso crítico de la teoría*, México, Colmex, 1987.

ZEMELMAN, HUGO, *De la historia a la política*, México. Siglo XXI, 1989.

ZEMELMAN, HUGO, *Los horizontes de la razón*, México. Siglo XXI, 1989.

ZEMELMAN, HUGO, *Voluntad de conocer*, España, Anthropos, 2005.

ZEMELMAN, HUGO, *El ángel de la historia*, España, Anthropos, 2007.

ZEMELMAN, HUGO, *Los horizontes de la razón. Tomo III*. España. Anthropos, 2011.

ZEMELMAN, HUGO, *Configuraciones críticas*, México, Siglo XXI, 2011.

ZEMELMAN, HUGO, *Pensar y Poder*, México. Siglo XXI, 2012.

ZUDEICK, PETER, *Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch-Leben und Werk*, RFA. Elster Verlag, 1987.

Precariedad, Modernidad y colonialidad: inicios de un diálogo

Dasten Julián Vejar

Introducción

En la actualidad, simbolizar modernamente se ha vuelto una tarea compleja. El reflejo de los llamados discursos progresistas, que se han identificado desde el Siglo XIX y XX con adoptar el centro en la periferia por medio de políticas liberales o simplemente de bienestar, parecen perder sus referentes socio-históricos a partir de una serie de hechos, tales como: 1) la descomposición de los proyectos de aseguramiento de las sociedades en el Norte;¹ 2) la crisis capitalista que sacude a Europa desde el año 2009;² 3) la crisis de EEUU como potencia hegemónica mundial;³ y 4) la crisis civilizatoria y ecológica a nivel planetario.⁴

Estos hechos han tenido diversos impactos para el análisis respecto de la modernidad en América Latina. De los proyectos de modernidad promovidos en América Latina (Lechner, 1990; Dus-

1 Robert Castel, *El ascenso de las incertidumbres: trabajo, protecciones, estatuto del individuo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

2 Lapavitsas Costas, *Crisis in the Eurozone*, London, Verso, 2012.

3 Orlando Caputo, “Crítica a la interpretación financiera de la crisis”, en Jairo Estrada (coord.), *La crisis capitalista mundial y América Latina*. Buenos Aires, CLACSO, 2012, 37 - 64.

4 José Gandarilla “Para una caracterización de la crisis histórica de nuestra época”, *Revista del Observatorio Social de América Latina*, núm. 32, 2012, 191-218.

sel, 2005; Larraín, 2005),⁵ como “modernidad oligarca excluyente”,⁶ como parte de la “monopolización del discurso de la modernidad”,⁷ como “sociedad sin individuos”,⁸ como “modernidad periférica” reactualizada en “modernidad inducida” (Chávez y Mujica, 2015), y/o por la construcción del “mito de una modernidad europea civilizatoria”,⁹ se puede acordar que el discurso de la Modernidad, “ha estado caracterizado casi siempre por el control de diversos grupos y fuerzas sociales de distinto signo (religioso, político y económico)”.¹⁰

Constantemente la modernidad ha sido definida por el relato de “la modernización”,¹¹ como progreso, crecimiento, eficiencia, lógica-razón y orden,¹² desde una posición de poder y/o pretensión de ejercicio del mismo, asociada generalmente a la racionalización técnica, el cambio tecnológico y la innovación económica.¹³ La modernización ha sido una de las piedras angulares de justificación y

-
- 5 Norbert Lechner, “¿Son compatibles modernidad y modernización? El desafío de la democracia latinoamericana”, *Documentos de Trabajo*, núm. 440, Serie: Educación y Cultura, Santiago de Chile, FLACSO-Chile, 1990; Larraín, Jorge, ¿América Latina moderna? Globalización e identidad, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2005.
 - 6 Jorge Larraín “La trayectoria latinoamericana a la modernidad”, *Estudios Públicos*, núm. 66, 1997, 313–333.
 - 7 José Joaquín Brunner, “América Latina en la encrucijada de la modernidad”, *Documento de Trabajo Serie: Educación y cultura*, 22, Santiago de Chile, FLACSO-Chile, 1992.
 - 8 Daniel Martuccelli, ¿Existen individuos en el Sur?, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2010.
 - 9 Enrique Dussel, “Eurocentrismo y modernidad. Introducción a las lecturas de Frankfurt”, en Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, 57 - 70.
 - 10 Alvaro Marín y Juan Jesús Morales, “Modernidad y Modernización en América Latina: Una aventura inacabada”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Vol. 26, núm. 2, 2010, 1-20.
 - 11 Gino Germani, *Sociología De La Modernización*, Buenos Aires, Paidós, 1969.
 - 12 Cf. Franz Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2001.
 - 13 Fernando Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina: ensayo de interpretación sociológica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003; Gudynas, Eduardo, “Conflictos y extractivismos: conceptos, contenidos y dinámicas”, *Decursos, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 27-28, 2014, 79-115.

de cooptación ideológica de las políticas de sincronización del sistema-mundo promovidas por el imperialismo, el capital transnacional y sus organismos supra-nacionales de poder.¹⁴

Aun así, la sincronización ha significado una compleja tarea geopolítica, ya que ha ido acompañada de la emergencia, maduración y organización de expectativas sociales de bienestar propias de las “modernidades céntricas” que, si bien transgreden en muchos casos el relato de la modernidad, se caracterizan en gran medida por asociarse a su narrativa y por no ser satisfechas socialmente.¹⁵

Por otra parte, la sincronización también se grafica en relación a los procesos de salarización, explotación y regulación del trabajo en América Latina, ya que, la ideología de “pensar desde el centro” la modernidad y los ciclos de modernización, ha empujado hacia “fuera” la dinámica desigual y la heterogeneidad endógena de las formaciones sociales latinoamericanas.¹⁶ En estas se desarrollan una serie de relatos, habituaciones y repertorios histórico tradicionales de parte de la *clase-que-vive-de-su-trabajo* (Antunes, 2000) los cuales no siempre se ajustan necesariamente a las demandas propias de la modernidad,¹⁷ y más bien hablan y tensionan la fragilidad histórica de sus núcleos internos de constitución y cohesión.

Esta yuxtaposición puede ser sintetizada en las reflexiones de Lechner y Hinkelammert, en cuanto a que el relato de la modernidad, plasmado en una democracia liberal, la narrativa de los derechos humanos, un humanismo *excelso* que promueve la justicia, libertad, etc. (Echeverría 2005; Dussel, 2000; Hinkelammert, 2001; Larraín, 2001),¹⁸ se descompone como imaginario y entra en una crisis en el espacio político del estado democrático-liberal a partir de las contradicciones de su propia narrativa.¹⁹

14 Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2005; Wallerstein, Immanuel, *Incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa, 2005.

15 Hugo Fazio, *Indignación*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2012.

16 Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*. Siglo XXI. México, 1988.

17 Gudynas, *op. cit.*, 79-115.

18 Hinkelammert, 2001, *op. cit.*; Larraín, Jorge, *Identidad chilena*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2001, 14.

19 A modo de ejemplo, podemos mencionar los resultados del índice de trabajo esclavo moderno (WFF, 2016), los cuales, aplicados a nivel latinoamericano, exhiben que cerca de 2.104.400 de personas trabajan actual-

Mientras esta situación se modela en la acción, institucionalización, regulación del estado y el sistema político, por otro lado, la “modernización” (globalización y tecnificación de “lo político”), entra en una profunda fractura como proyecto racional de organización de “lo vivo”. La modernización es el relato dominante para la justificación de los procesos adaptativos de la economía capitalista, exigiendo cambios y transformaciones para su supervivencia, competencia, crecimiento y expansión.

En esta crisis del relato de la modernidad, las precarias y desiguales condiciones sociales de vida generadas por las contradicciones de la economía capitalista²⁰ y su radicalización en su expresión periférica²¹ son parte de estos procesos de “modernización”. La modernización neoliberal promueve el relato de la organización y reproducción de una “sociedad precaria”.

Sociedad precaria. Límite moderno

Entendemos por una sociedad precaria a una sociedad donde la reproducción social se ve afectada por deficiencias estructurales en la satisfacción de las necesidades básicas, así como en la insuficiente/inexistente incorporación de una lógica de consagración y ejercicio de derechos sociales.²² Se suma a ello la legitimación de la violencia estatal y social sobre principios como los derechos humanos e incluso sobre los mismos arreglos legales.

A estas sociedades le acompañan modelos de valorización precarios del trabajo, la articulación de “consensos precarios” respecto a la naturalización y habituación a una condición estructural

mente en condiciones de esclavitud, pese a todas las garantías formales escrituradas en cartas constitucionales y tratados internacionales lo condenan.

20 David Harvey, *Seventeen contradictions and the end of capitalism*, London, Profile Books, 2014.

21 Emir Sader, *Posneoliberalismo en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2009.

22 Dasten Julián, “Sociedades precarias. La tragedia de los 33 mineros”. En Rossana Barragán (comp.), *Trabajos y Trabajador@s en América Latina (Siglo XVI y XXI)*. CIS, International Institute of Social History; re:Work., 2019, 337 - 357.

de precariedad e incertidumbre,²³ y la segmentación, desigualdad, discriminación y pobreza como inscripciones determinantes de las prácticas sociales ejercidas e inscritas por el poder (Julián, 2014).²⁴

Las sociedades precarias responden a este patrón de reproducción y exacerbación de la condición social de vulnerabilidad frente a los riesgos y necesidades que involucra la reproducción de la vida. Esta condición se vuelve sistémica y jerarquizada a nivel de la estructura social, produciendo un estado permanente de inseguridad e incertidumbre (social), donde las estrategias de supervivencia (individuales y colectivas) se vuelven centrales para enfrentar la expulsión y marcas de un despojo del tiempo/trabajo/vida.

La extensión de la precariedad al mundo del trabajo se manifiesta en las sociedades precarias como un conjunto de incertidumbres, inseguridades y padecimientos que definen la construcción de biografías, trayectorias y narrativas.²⁵ Estos padecimientos se modelan y alimentan a partir del desplazamiento de la protección colectiva al espacio individual y de las carencias de los sistemas públicos de protección, salud, educación y previsión.

De la misma forma, se alientan comportamientos orientados a la flexibilidad, la competencia y eficiencia como principios racionalizadores de la vida social,²⁶ y un proceso de conquista de los espacios de subjetivación que redefinen los marcos de la explotación en la producción: desde la *gestión de uno-mismo* hasta la *ausencia-del-otro* (Boltanski y Chiapello, 2002).

Más allá de un nuevo proceso que redefine la posición y carácter de las formas de empleo e integración social, se trata de un proceso sistémico de “barbarización de las relaciones sociales” y de

23 Isabell Lorey, *State of Insecurity: Government of the precarious*, London, Verso, 2015.

24 Dasten Julián, “La precariedad laboral, modernidad y modernización capitalista: Una contribución al debate desde América Latina”, *Revista Trabajo & Sociedad*, núm. 23, 2014, 147-168.

25 Yerko Castro, “El monstruo frío del capitalismo. Violencia en la era del trabajo precario y la exclusión política”, *Revista Argumentos*, No. 78, 2015, 93 – 111.

26 Daniel Martuccelli, *¿Existen individuos en el Sur?*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2010.

“los lazos sociales”.²⁷ Esta barbarie presenta su extensión y magnitud en la in-defección, la servidumbre, la incertidumbre, el miedo, la desprotección, la mercantilización, la violencia y la competencia (salvaje) como dinámicas de producción y reproducción social de realidad.

En este marco de vicisitudes del proyecto de modernidad precaria, el trabajo sigue jugando un rol estratégico y constitutivo de las identidades y las identificaciones sociales como eslabón de la reproducción de los sentidos de la hegemonía dominante y de sus resistencias (De la Garza, 2001; 2010; Soto, 2015).²⁸ Desde la vertiente neoliberal y libertarista de la modernización,²⁹ la lectura ideológica de esta “sociedad precaria” se concentra en la autonomía individual de la esfera privada, el panorama de maximización de la competencia entre empresas en un mercado global y el retroceso de las políticas de bienestar a nivel estatal.

Esta lectura hegemónica de lo social ha acrecentado el “debilitamiento del mundo del trabajo”,³⁰ consolidando un proceso de *fragilización* de esta “esfera privada de la vida” por medio de la flexibilización laboral, la externalización, el desempleo y la subocupación. De esta forma, la modernización, como motor y vehículo del “progreso social” y de la construcción de la *esfera pública*, constituye dentro de esta “modernidad neoliberal”, un proceso homogéneo de tecnologización del “yo-sujeto”, en tanto procede a la construcción

27 Ana María Fernández, “Clase abierta: Clínica y crítica. Desafíos psicoanalíticos frente a vínculos y subjetividades actuales”, *Revista Psicoanálisis de las configuraciones vinculares*, Vol. XXXVI, 2013, 83 – 109.

28 Enrique De la Garza (ed), *Tratado Latinoamericano de Sociología del Trabajo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001; De la Garza, Enrique, “Trabajo a-típico, ¿Identidad o Fragmentación?: Alternativas de análisis”, en Edith Pacheco, Enrique De la Garza y Luis Reygadas, (coords.), *Trabajos Atípicos y Precarización del empleo*, México D.F., El Colegio de México-Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales, 2010, 49 – 80; Soto, Álvaro, “Escenarios del trabajo, una aproximación a la heterogeneidad del trabajo contemporáneo en Latinoamérica”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 51, 198 – 212, 2015.

29 Beatriz Silva, “Las promesas de la modernidad puestas en juego”, *Polis Revista Latinoamericana*, núm. 31, 2012, 279-291.

30 Giovanni Alves, *A condicho de proletaridade. A precaridade do Trabalho no Capitalismo Global*, Londrina: Praxis; Bauru, Canal6 editora, 2009.

de biografías individualizadas, disciplinadas, fragmentadas y flexibles.³¹

Esta situación a la vez involucra la fuente de la negación de la “promesa” de inclusión social y simbólica en la modernidad (neoliberal) por medio de la *esfera privada*, la cual es representada por antonomasia por el empleo en la sociedad capitalista.³² La esfera privada, es decir, la esfera laboral y del trabajo, parece constituir un foco esencial de visibilización de “la falacia desarrollista” del proceso de modernización hegemónico (Sanyal, 2007),³³ ya que se encuentra atravesado por la crisis de la individualización del trabajo y el empleo como mecanismos de “integración social”,³⁴ y por la degradación del “trabajo típico”.³⁵

Finalmente, siempre nos encontramos con la conformación de “un afuera” en el mito de la modernidad europea, el cual se ejerce hacia espacios “pre-modernos”, especialmente hacia las realidades de los pueblos originarios, por medio de la estigmatización y la introducción de una marca colonial de subordinación de las formas de trabajo no-asalariadas y culturalmente diferenciadas al modo de producción capitalista.

La dualidad entre los procesos de acumulación flexible, el debilitamiento del mundo del trabajo³⁶ y la legitimación del neoliberalismo como “libertarismo radical”,³⁷ promueven indirectamente núcleos de significación de la insuficiencia y carencia de las condiciones laborales y de vida en contextos de sobre-explotación del

31 Richard Sennett, *The corrosion of character: the personal consequences of work in the new capitalism*, New York, Norton, 1998.

32 Silva, 2012, *op. cit.*

33 Kalyan Sanyal, *Rethinking Capitalism Development: Primitive Accumulation, Governmentality and Post-Colonial Capitalism*, London, Routledge, 2007.

34 Ronaldo Munck, “The precariat: a view from the South”, *Third World Quarterly*, Vol. 34 núm. 5, 2013, 751.

35 Julio Cesar Neffa, “La transición desde los “verdaderos empleos” al trabajo precario”, en Enrique De la Garza y Julio César Neffa (coords.), *Trabajo, identidad y acción colectiva*. México D.F.: CLACSO; UNAM; Plaza y Valdés, 2010, 43 – 80; De la Garza, Enrique, “Más allá de la fábrica”, *Revista Nueva Sociedad*, núm. 232, 2011, 50–70.

36 Alves, 2009, *op. cit.*

37 Christian Arnsperger y Philippe Van Parijs, *Ética Económica y Social, Teorías de la Sociedad Justa*, Barcelona, Paidós, 2009; Silva, 2012, *op. cit.*

trabajo. Esta significación es parte de una *racionalidad normativa*, una hegemonía, que además está acompañada de la construcción de sentidos, experiencias y significados en el mundo de los trabajadores de manera colectiva, consciente e inconscientemente.

Es allí, en la compleja y contradictoria articulación y acumulación de sentidos en el mundo de los trabajadores, donde emerge “el nombrar la precariedad laboral” como crítica negativa a los mecanismos de “modernización sin modernidad”,³⁸ de libertarismo sin autonomía colectiva, de la insuficiencia del consumo para la reproducción de la vida, del endeudamiento como mecanismo de integración y de la mercantilización de la vida. Esta situación es parte de lo que Norbert Lechner³⁹ denomina “la precariedad de la modernidad” en América Latina, en donde la insuficiencia de *materializar* el proyecto (utópico) de la modernidad caracterizaría las formas de construir la realidad y el ordenamiento social.

Mediaciones históricas de la precariedad en el trabajo

La emergencia del nombrar la precariedad se ve envuelta, especialmente en el espacio laboral, por las condiciones de formación, las características y la existencia de una “cultura latinoamericana” en permanente articulación con mecanismos de pauperización, racialización, sexualización, marginalidad social e informalidad laboral.⁴⁰ Este hecho se combina con los procesos sociopolíticos e históricos de reivindicaciones y conflictos entre las clases sociales,⁴¹ y de

38 Osvaldo Rubén Battistini, “La precariedad como referencial identitario: un estudio sobre la realidad del trabajo en la Argentina actual”, *Psicoperspectivas: Individuo y Sociedad*, Vol. 8, núm. 2, 2009, 120-142; Silva, Ídem.

39 Lechner, 1990, *op. cit.*, 8.

40 Neffa, 2010, *op. cit.*; De la Garza, Enrique, “Más allá de la fábrica”, *Revista Nueva Sociedad*, núm. 232, 2011, 50-70; Munck, Ronaldo, “The precariat: a view from the South”, *Third World Quarterly*, Vol. 34 núm. 5, 2013, 747-762.

41 Sandro Mezzadra, “How many histories of labour? Towards a theory of postcolonial capitalism”, *Postcolonial Studies*, Vol. 14, núm 2, 2011, 151-170; Van der Linden, Marcel, “San Precario: A new inspiration for Labor Historians”, *Labor: Studies in Working-Class History of the Americas*, núm. 11, 9-21, 2014.

discriminación, subordinación y opresión colonial.⁴²

De cierta manera, la forma plástica y dinámica que cobra la subjetivación del trabajo puede ser considerada de acuerdo a tres mediaciones históricas: 1) La localización (neo)colonial, racista y dependiente de los mecanismos de significación del trabajo;⁴³ 2) La re-significación de los lazos políticos de compromiso entre estado-ciudadano-sociedad, en la promesa de “bienestar por el mercado en sociedad” (como construcción público-democrática);⁴⁴ y 3) La desafiliación promovida e inducida políticamente en el espacio laboral a nivel global, y su especificidad centrada en la sobreexplotación en el modelo extractivista.⁴⁵

Estas tres coordenadas hacen pensar, con Enrique Dussel,⁴⁶ que “modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente”, la cual supone múltiples formas de imaginar y significar el trabajo en América Latina. La articulación de estas mediaciones

-
- 42 Aníbal Quijano, “La colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”, en Walter D. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, 117 – 132; Mignolo, Walter, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2005; Wallerstein, Immanuel, *Incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- 43 José Noguera, “El concepto de trabajo en la teoría social crítica”, *Papers* núm. 68, 2002, 141-168; Pulido-Martínez, Hernán, “La investigación sobre la identidad en, para y por el trabajo en América Latina, como ejercicio crítico acerca del mundo laboral”, *Pshyke*, núm. 2, 2012, 77–85; Souza Pinto, Julio y Walter Mignolo, “A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial”, *Civitas, Revista de Ciências Sociais*, Vol. 15, núm. 3, 2015, 381 – 402.
- 44 Álvaro Soto, “Escenarios del trabajo, una aproximación a la heterogeneidad del trabajo contemporáneo en Latinoamérica”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 51, 198 – 212, 2015.
- 45 Sandro Mezzadra, “How many histories of labour? Towards a theory of postcolonial capitalism”, *Postcolonial Studies*, Vol. 14, núm 2, 2011, 151–170; Gudynas, Eduardo, “Conflictos y extractivismos: conceptos, contenidos y dinámicas”, *Decursos, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 27-28, 2014, 79-115; Gago, Verónica y Sandro Mezzadra, “Para una crítica de las operaciones extractivas del capital. Patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización”, *Revista Nueva Sociedad*, núm. 255, 2015, 38-52.
- 46 Enrique Dussel, *Transmodernidad e interculturalidad Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*, México D.F: UAM- Iztapalapa, 2005, 13.

históricas supone la movilización de los procesos de construcción de sentido y la configuración de la relación entre sociedad-cultura-sujeto⁴⁷ como parte de la exaltación de una “esfera privada”, en desmedro de un espacio público-político de convergencia de colectividades.⁴⁸

Por otra parte, la circulación y transmisión de una red de significantes sociales al espacio del trabajo⁴⁹ (Dubar, 2001 y 2002; Retamozo, 2005), impregnan y están interconectados con las prácticas de:

a) *Ejercicio de la ciudadanía*: al primar una racionalidad económica en el proceso de modernización este queda situado en un marco de significación “procedimental” de la democracia. Esto se traduce en una “ciudadanía precaria”⁵⁰ siendo funcional al discurso de las clases gobernantes, al ejercicio político de la participación instrumental en procesos constitutivos instituyentes de lo social⁵¹ y la conformación de un estado de excepción permanente para los dominados.⁵² Este hecho puede ser graficado y corroborado en tácticas sindicales guiadas por la “judicialización” y la individualización de las relaciones laborales,⁵³ en la abstención de participación

47 Enrique De la Garza, “Del concepto ampliado de trabajo al de sujeto laboral ampliado”, en Enrique De la Garza (comp.), *Sindicatos y nuevos movimientos sociales en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2005.

48 Hannah Arendt, *La Condición Humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009, 43-65.

49 Claude Dubar, “El trabajo y las identidades profesionales y personales”, *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, núm. 13, 2001, 5-16; Dubar, Claude, *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2002; Retamozo, Martín, “Trabajo, subjetividad y acción: Desempleo, sentidos y acción colectiva”, 7º Congreso Nacional de Estudios del Trabajo. Asociación Argentina de Especialistas en Estudios del Trabajo. ASET, Buenos Aires, Argentina, 10 al 12 de Agosto del 2005.

50 Víctor Durand, *Desigualdad social y ciudadanía precaria ¿Estado de excepción permanente*. México: Siglo XXI, 2010.

51 Norbert Lechner, “El ciudadano y la noción de lo público”, *Revista Leviatán*, núm. 43/44, 1991, 107-116; Castoriadis, Cornelius, *La Institución imaginaria de la Sociedad*, Buenos Aires, Tusquets editores, 2007.

52 Durand, 2010, op. cit. 34.

53 José Noguera, “El concepto de trabajo en la teoría social crítica”, *Papers* núm. 68, 2002, 148; Gutiérrez, Francisca, “Resistiendo en condiciones adversas. El recurso de los sindicatos chilenos a los Tribunales y a la Ins-

en el sistema político institucional, su exclusión,⁵⁴ y una garantía de ciudadanía (laboral y no) por medio del trabajo asalariado.⁵⁵

b) *Debilitamiento de la(s) identidad(es) de la clase trabajadora*: los trabajadores y trabajadoras no encuentran nudos constitutivos de identificación que trasciendan la singularidad de sus experiencias individuales.⁵⁶ Mientras que para el “sentido común”, descrito por Hinkelammert (2001), el concepto de “clase social” posee un contenido simbólico negativo, asociado a la demonización del conflicto y su asociación al “caos”,⁵⁷ la “crisis” de las identidades tradicionales⁵⁸ se asocia, en el caso particular de Latinoamérica, a las consecuencias políticas, ideológicas y sociales de la derrota de los proyectos de izquierda en los años 70, las dictaduras militares, la actualización de las formas/dispositivos de gubernamentalidad y la renovación de los discursos políticos del “progresismo”;⁵⁹ y la

c) *Constitución de otros*: la emergencia de sujetos populares y sociales no “representados” en la matriz de dominación existente,⁶⁰ exige “ver desde lxs otrxs” los fenómenos y discursos hegemónicos que se producen y enuncian desde el centro,⁶¹ especialmente en lo

pección del Trabajo (1990-2013)”, Actas del Congreso Pre-ALAS 2014 y 8° Congreso chileno de Sociología, La Serena, Chile, 12-14 de Octubre de 2014.

54 Yerko Castro, 2015, *Ibid.*

55 Sanyal, 2007, *op. cit.*, 155.

56 Anthony Giddens, *The consequences of Modernity*. Stanford, CA, Stanford University Press, 1990.

57 Manuel Guerrero, “Tras el exceso de sociedad: emancipación y disciplinamiento en el Chile actual”, en Ana Esther Ceceña (coord.), *De los saberes de la emancipación y de la dominación*, Buenos Aires, CLACSO, 2008.

58 Stanley Aronowitz, *The politics of Identity: class, culture, social movements*, New York, Routledge, 1992; Dubar, Claude, *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*. Barcelona, Ediciones Bellatierra, 2002.

59 James Petras, *Neoliberalismo en América Latina: la izquierda devuelve el golpe*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1997; Sader, 2009, *op. cit.*

60 Gayatri Chakravorty Spivak (2003), “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología*, núm 39, 2003, 297-364; Sader, Emir, “The weakest link? Neoliberalism in Latin America”, *New Left Review*, núm. 52, 2008, 5-31; Federici, Silvia, “Women, Land Struggles, and the reconstruction of the Commons”, *WorkingUSA: The Journal of Labor and Society*, Vol. 41, 2011, 41 - 56.

61 Aldo Ahumada, “Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mis-

referente al “trabajo no clásico”,⁶² a los estereotipos patriarcales de la relación entre trabajo y género,⁶³ y en la relación con el trabajo racializado, de subordinación y precarizado (Nahuelpán, 2016).⁶⁴ En esta complejidad, es posible también visibilizar como se disloca y fisura el ejercicio de la modernización como proyecto uniforme, cerrado, colonial y falocéntrico.⁶⁵ Es la emergencia de epistemologías y de movimientos político-sociales.

Esta red de interconexiones de activación de la significación e identificación en términos de “falta” (lo-no-moderno), involucra un reconocimiento de las condiciones de pauperismo y vulneración, lo cual entronca con las pretensiones de la modernidad para la constitución de “sujetos modernos”, por medio de un proceso de individuación, en la asimilación de la violencia exterior (Echeverría, 2005: 19) y un discurso de normalización como expresión simbólica de un orden colectivo.

Paradójicamente, estos sujetos, en su representación de sí mismos, se encuentran intrínsecamente subordinados en sus discursos y expectativas ante los procesos de modernización periféricos, los cuales, como en el caso de América Latina, se caracterizan por esta

mo concepto”, *Revista Polis*, Vol. 12, núm. 34, 2013, 7.

- 62 Enrique De la Garza, “Más allá de la fábrica”, *Revista Nueva Sociedad*, núm. 232, 2011, 50–70.
- 63 Cristina Cielo y Cristina Vega, “Reproducción, mujeres y comunes. Leer a Silvia Federici desde el Ecuador”, *Revista Nueva Sociedad*, núm. 256, 2015, 132 – 144.
- 64 Héctor Nahuelpán, “Nos explotaron como animales y ahora quieren que no nos levantemos. Vidas despojables y micropolíticas de la resistencia mapuche”, en Antileo, E., Herson Huinca, Margarita Calfío y Luis Cárcamo (Eds.). *AWÜKAN KA KUXANKAN ZUGU WAJMAPU MEW. Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco, Chile, Ediciones Comunidad Historia Mapuche, 2016, 271 – 300.
- 65 Marcel Van der Linden, *Workers of the World: Essays Toward a Global Labor History*, Leiden, Brill, 2008; Marisa Revilla, “América Latina y los movimientos sociales: el presente de la «rebelión del coro”, *Revista Nueva Sociedad*, núm. 227, 2010, 51 -67; Mario Garcés, *El despertar de la sociedad. Los movimientos sociales en América Latina y Chile*, Santiago de Chile, Ed. LOM, 2012; Federici, S., Precarious labor: A feminist viewpoint. In the Middle of a Whirlwind. Accessed 21 January 2014. <http://inthemiddleofthewhirlwind.wordpress.com/precarius-labor-a-feminist-viewpoint/>

“modernidad precaria”.⁶⁶ Esta modernidad no logra cumplir los objetivos de las estrategias de sincronización y armonización con el centro, y más bien sostiene y refuerza un lazo histórico de dependencia y colonialidad.

La “modernidad precaria” puede ser graficada en la puesta en escena de las demandas sociales, como enunciados de identificación de carencias y de promesas incumplidas por parte de, por ejemplo, actores y movimientos sociales. Hoy en día, como en el tema de la precariedad laboral, confluye la sospecha de Lechner⁶⁷ acerca de una “demanda sumergida” a comienzos de los años 90, que apuntaba a la “sociabilidad, seguridad y certidumbre”, es decir, a una crítica al “mismo proceso de modernización” que disuelve “los antiguos lazos de pertenencia y familiaridad, recrea demandas de sentido e identidad colectiva”. Esta demanda permite distinguir la permeabilidad de las reivindicaciones de modernidad (eurocéntrica) de estos actores al proceso de modernización, pese a que en ellas pueden encontrarse serias particularidades que las distinguen de otros contextos y configuraciones sociales.

Lechner pondrá, a partir de su contexto, la demanda prioritaria de las reformas políticas y del Estado, con miras a una “normalización que dé cuenta de la nueva realidad social”,⁶⁸ lo cual se relaciona al contexto histórico de “revalorización de la institucionalidad democrática”, en tanto “primer paso, importante y frágil” en la consolidación democrática. Por ello su concepto de “modernidad” podría ser entendido bajo la lógica de un proyecto excluyente y global de entender el “mito civilizatorio” de la modernidad, y por lo tanto eurocéntrico, que dificulta el diálogo relacional y socio-histórico de la modernización con las condiciones reales y estructurales de ejercicio del poder y violencia en la configuración de las sociedades precarias.⁶⁹

A estas demandas de la modernidad en la periferia, también le acompañan “demandas sumergidas” (sociabilidad, seguridad y certidumbre) y las expectativas de bienestar respecto de la moder-

66 Lechner, 1990, *op. cit.*, 8.

67 Lechner, 1990, *op. cit.*, 9.

68 Lechner, 1990, *op. cit.*, 8.

69 Dussel, 2000, *op. cit.*, 48-49.

nidad/modernización. De esta forma, podemos adentrarnos en la ubicación de la precariedad laboral y del trabajo como una de las contradicciones por excelencia del proyecto de modernización en la realización y promesa de éxito y bienestar en el espacio privado.⁷⁰

Modernidad precaria: colonialidad de sincronización y armonización

Para analizar el fenómeno de “la precariedad”, es necesario situarla en relación con la historia, su espacialidad y el poder.⁷¹ La “precariedad laboral” juega un rol contradictorio en su condición de fenómeno social, ya que puede ser identificada, en el caso del contexto latinoamericano, con el ejercicio de dos estrategias discursivas promotoras del relato europeo del “progreso social”, la modernidad y su universalidad: una lógica afirmativa que reconoce la precariedad como un residuo y síntoma de la reproducción del capitalismo global, y otra que reconoce a la precariedad como una situación puntual a denunciar política y colectivamente.⁷²

Esta lectura de la precariedad, en un sentido mundial, involucra la “determinación fundamental del *mundo moderno* en el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) ‘centro’ de la historia mundial”, lo cual hace necesario comenzar un diálogo con la teoría y la filosofía social, la geografía humana y la historia social del trabajo,⁷³

Este diálogo se desarrolla sobre un telón de fondo que comprende que la colonialidad es constituyente y constitutiva de la modernidad, por medio de la paradoja de que no existe Modernidad

70 Hinkelammert, 2001, *op. cit.*; Osvaldo Rubén Battistini, “La precariedad como referencial identitario: un estudio sobre la realidad del trabajo en la Argentina actual”, *Psicoperspectivas: Individuo y Sociedad*, Vol. 8, núm. 2, 2009, 120-142; Silva, 2012, *op. cit.*

71 Dasten Julián, 2014, *op. cit.* 147-168.

72 Cf. José Santos, *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2010.

73 Enrique De la Garza, “La metodología marxista y el configuracionismo latinoamericano”, en Gustavo Leyva, Enrique De la Garza (eds.), *Tratado de Metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México D.F., Fondo de Cultura Económica; UAM, 2012, 229 - 255; Julián, 2014, *op. cit.*

sin “modernizado”, ni civilización sin “bárbaro”.⁷⁴ Bajo esta misma contradicción constitutiva del poder, la precariedad moderna se forja en el ejercicio de prácticas y discursos que comprimen y sintetizan la relación entre colonialidad y modernidad,⁷⁵ nutriéndose de significado en los intercambios socioculturales que dicha relación de poder supone en términos de consentimiento, subordinación, resistencias, autonomías, etc.

De allí que, en este diálogo, recurramos al trabajo de Enrique Düssel, quien señala que existiría una “periferia de la modernidad”, que vendría a ser su “otra-cará”, a la vez que también desempeñaría un rol dialéctico, constitutivo y derivativo, tal cual lo entendieron la teoría de la dependencia y la teoría del sistema mundo para la comprensión no-eurocéntrica de la Modernidad.⁷⁶

A partir de este diagnóstico, la propuesta de Enrique Düssel de definición de la Transmodernidad emerge como una respuesta a las formas de pensar América Latina que afirman un proyecto de modernidad que no integra la división y construcción global del mundo, y con ello, el posicionamiento de América Latina en la configuración de esta globalidad.⁷⁷

Para Enrique Düssel, la transmodernidad quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, other Location...⁷⁸

74 Enrique Dussel, “Un diálogo con Gianni Vattimo: de la Postmodernidad a la Transmodernidad”, *Revista filosófica A Parte Rei*, No. 54, 2007, 1 - 32.

75 Walter Mignolo, “La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, 55-85.

76 Enrique Dussel, “Eurocentrismo y modernidad. Introducción a las lecturas de Frankfurt”, en Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001.

77 Wallerstein, Immanuel, *El Moderno Sistema Mundial*. México D.F, Siglo XXI editores, 2007; Sassen, Saskia, *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

78 Enrique Dussel, *Transmodernidad e interculturalidad Interpretación desde la*

Haciéndose cargo del legado y localización socio-histórico de América Latina, la Transmodernidad revive la tensión discursiva de la universalidad de la modernidad desde una referencialidad material de las condiciones históricas de su (re)producción –en tanto relación social– hacia la incorporación de los sentidos y significados presentes en el proceso de simbolización “moderno”.⁷⁹ Esta tensión se vuelve significativa en el reconocimiento de la adaptabilidad, intercomunicación y expansión del sistema-mundo (Wallerstein, 2007) en el proceso de conformación del “mito de la modernidad eurocéntrica”.⁸⁰

En ese sentido, Ahumada⁸¹ caracterizará la propuesta transmoderna de Dussel como “ver y analizar los fenómenos de manera mundial, desde el sistema-mundo, y no solamente desde categorías intraeuropeas y eurocéntricas”, sino que responde a un “proyecto mundial, historicista y cultural que mira desde un ‘otro’, capaz de tener voz ante el discurso hegemónico occidental”.

En este sentido, el eurocentrismo, es parte y tema de “una teoría de la cultura, capaz de dar cuenta del funcionamiento del poder social”,⁸² pero que a la vez exige “la incorporación de las clases sociales como actores intersubjetivos a integrarse en una definición de cultura” (Dussel, 2005: 5). De lo anterior se supone necesaria una ruptura epistemológica y conceptual, en tanto ruptura política y filosófica orientada a la liberación (Dussel, 1996), lo cual se gráfica y materializa en analizar y problematizar estas relaciones de poder y el “substancialismo” de la cultura en los diversos espacios de la cotidianidad y de la reproducción social.

En el mismo caso, Dussel denominará proyecto ‘transmoderno’, en primer lugar, “la afirmación, como autovalorización de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad; que aún han quedado fuera de la consideración destructiva de esa pretendi-

Filosofía de la Liberación, México D.F: UAM- Iztapalapa, 2005, 17.

79 Giddens, 1990, *op. cit.*; Jorge Larraín, *Identidad chilena*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2001.

80 Dussel, 2001, *op. cit.*

81 Ahumada, 2013, *op. cit.* 6-7.

82 Samir Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México D.F., Siglo XXI, 1989, 17.

da cultura moderna”. Para Ahumada,⁸³ el proyecto de la transmodernidad acuñado por Dussel “se propone ver desde otro los fenómenos y los discursos hegemónicos que se producen y se enuncian desde el centro”.

Esta forma de ver desde otro, desde la exterioridad, significará para Dussel,⁸⁴ que el proyecto transmoderno, en segundo lugar, se inscribe en el reconocimiento de “estos valores tradicionales ignorados por la Modernidad”, para constituir desde allí “el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura”. En tercer lugar, a esta tarea se suma la necesidad de un proyecto crítico, en el cual se entiende que “los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las fronteras pueden crear un pensamiento crítico”, y finalmente, en cuarto lugar, que para que ello sea posible se “supone un tiempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas”.

De todas formas, y en esto se centra la vitalidad del proyecto transmoderno:

el concepto de ‘trans-modernidad’ supone también la categoría de víctima, de Exterioridad (la exclusión cultural de las víctimas de la Modernidad), como un diálogo crítico intercultural también lo presupone, ya que, en caso contrario, la interculturalidad se tornaría apologética, folclórica o populista (al no considerar la negatividad como punto de partida).⁸⁵

A partir de dicha aclaración, las inducciones simbólicas, prácticas y políticas que asume la precariedad como expresiones históricas articuladas de introducción y constitución originaria de una negatividad en las sociedades latinoamericanas. Este “punto de partida” supone considerar también las paradojas y contradicciones de dicho proceso, la realidad de las comunidades dominadas y subyugadas, las resistencias a dicha(s) inducción(es), así como los sentidos colectivos asociados a la conformación de dichas resistencias en

83 Ahumada, 2013, *op. cit.* 7.

84 Enrique Dussel, *Transmodernidad e interculturalidad Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*, México D.F: UAM- Iztapalapa, 2005, 24.

85 Dussel, 2005, *op. cit.*, 28.

la configuración de sociedades precarias.⁸⁶

Para ello hemos hecho una distinción analítica entre las políticas y estrategias discursivas que apuntan a *manejar* gubernamentalmente esta “exterioridad de la modernidad”. Dos bloques dan cuenta de la dualidad de manejar esta exterioridad, considerando sus objetos (*de política*) y sus fundamentos (*justificaciones de política*), especialmente en la esfera del trabajo. Por un lado, consideramos las políticas que apuntan a la “sincronización” sistémica (ensamblajes e intercambios desiguales), y por otro, las que contienen como objetivo la “armonización social” (adaptación y legitimación), pese a que en el plano práctico ambas sean muy difíciles de diseccionar y entender autónomamente.

Esta línea de investigación se encuentra asociada hoy en día al estudio de la precariedad laboral como un residuo de los discursos y prácticas producidas desde el centro,⁸⁷ desde la complejidad de situar su ejercicio en contextos periféricos conectados a redes globales de producción,⁸⁸ y de observar el capitalismo como un conjunto de intercambios fundados en la jerarquización geográfico y espacial.⁸⁹

En la plasticidad e institucionalización de estas redes globales de producción, podemos ver el despliegue de las “políticas de sincronización”. Entenderemos por estas una serie de dispositivos gubernamentales de operacionalizar una demanda de modernización que proviene “desde un afuera”, como imperativos de coordinación global, de ordenamiento social, de estructuras, modelos, instituciones, políticas y programas públicos, colonizadas por el ejercicio del poder económico.⁹⁰

Este “afuera” es primeramente capitalista, y segundo, profundamente colonial-dependiente, por lo que la sincronización obede-

86 Dasten Julián, “Sociedades precarias. La tragedia de los 33 mineros”. En Rossana Barragán (comp.), *Trabajos y Trabajador@s en América Latina (Siglo XVI y XXI)*. CIS, International Institute of Social History; re:Work., 2019, 337 - 357.

87 Ahumada, 2013, *op. cit.*; Munck, Ronaldo, “The precariat: a view from the South”, *Third World Quarterly*, Vol. 34 núm. 5, 2013, 747-762.

88 Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*. Siglo XXI. México, 1988.

89 Sassen, 2010, *op. cit.*

90 Souza y Mignolo, 2015, *op. cit.*

ce a un proceso de unificación, interrelación e intercambio desigual entre continentes, países, regiones, territorios, etc. En este proceso se promueven la homogeneización y anexión *desde* los contextos de referencia y re-localización, por medio en los sentidos, signos y símbolos hegemónicos del capitalismo global.

Habría que agregar que la sincronización responde, y es complemento, del diseño de una nueva temporalidad caracterizada por una aceleración social en el capitalismo global, y un complejo reordenamiento del sistema-mundo,⁹¹ pero que tiene su génesis en un proceso de colonización (militar, cultural, etc.) y *racialización* de la sociedad. Este proceso va acompañado y se complementa con una visión de mundo eurocéntrica y patriarcal que delimita las formas de normalización.⁹² Su extensión y lógica expansiva intenta reconstruir territorios, formas de acumulación, lógicas del bienestar, imaginarios, etc., poniéndolos en interrelación con los sujetos, su comunicación y diferenciación en contextos demarcados por el imperativo de la privatización y mercantilización de la vida⁹³ (Silver, 2005; Navarro y Linsalata, 2014).

De esta forma, la sincronización en el caso del trabajo, se supone como un proceso de acoplamiento a una lógica depredadora de reproducir y producir la vida en diferentes escalas humanas. La competencia movilizadora por el capital, la financierización económica y la disputa por el espacio, van forjando equipamientos institucionales, coaliciones políticas y entidades supranacionales e imperiales que van demarcando la homologación de la precariedad como normalidad y orden de la lógica moderna del capital. La precariedad se hace global, y el trabajo precario emerge como un ícono

91 Wallerstein, 2007, *op. cit.*; Dörre, Klaus; Stephan Lessenich y Hartmut Rosa, *Sociology, Capitalism, Critique*. London, Verso, 2015.

92 Cielo y Vega, 2015, *op. cit.*; Gartor, M., "Apuntes para un diálogo entre economía ecológica y economía feminista". *Ecología Política*, 50, 2015, 39-44.

93 Beverly Silver, *Fuerzas de Trabajo. Los movimientos obreros y la globalización desde 1870*. Madrid, AKAL, 2005; Navarro, M. L., y L. Linsalata, "Feminismo y alternativas no capitalistas para la reproducción de la vida. Claves para repensar lo común. Entrevista a Silvia Federici". *OSAL. Observatorio Social de América Latina, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, 15 (35), 2014, 15-26.

y una relación necesaria para la reproducción de esa globalidad.⁹⁴

Por su parte, la armonización obedece a una estrategia política fundada en la homologación discursiva y/o práctica de garantías sociales, derechos básicos, un universalismo multi-culturalista, democrático, pluralista y liberal.⁹⁵ Estos sentidos hegemónicos dominantes apuestan a la armonización social en la *prefiguración* de las expectativas de los sujetos y sus necesidades reales, con la promoción de regímenes políticos proclives a la movilidad, normalización y adecuación del capital. La armonización impregna y media la dinámica social como fuente de significación de la realidad, por lo cual requiere el compartimiento colectivo de una forma de pensar, imaginar y producir socialmente.⁹⁶ Esto, en el caso del trabajo y el empleo, puede ir acompañado de instituciones y organizaciones internacionales que responden de manera *performativa* al cumplimiento de los objetivos de armonización, así como a regular las “consecuencias perversas” de los procesos de sincronización, por medio de la regulación y la vigilancia supra-nacional de convenciones, acuerdos y tratados internacionales. Su codependencia supone una nueva forma de gubernamentalidad global, pero también una nueva crisis de la legitimidad del Estado.

Como podrá reconocerse, ambas estrategias han estado presentes en la historia de América Latina. Estas estrategias tienden a ser asumidas como parte del repertorio de la clase política (local, nacional y transnacional) e incluso por los movimientos y actores sociales, de forma directa o indirecta, en la formulación de sus repertorios de acción y demandas colectivas, a modo de una “modernidad inducida” políticamente.⁹⁷

La precariedad del trabajo en la colonialidad

En el caso particular de la precariedad laboral y del trabajo en América Latina, la sincronización y la armonización como estrate-

94 Munck, R., *Rethinking Global Labour*. Agenda Publishing, Newcastle, UK, 2018.

95 Souza y Mignolo, 2015, *op. cit.*

96 Castoriadis, 2007, *op. cit.*, 529-576.

97 Cf. Juan Miguel Chávez y Francisco Mujica, 2015, *op. cit.*

gias discursivas de “imaginar el trabajo”, se reproducen y se grafican entre:

a) La emergencia y consolidación de un discurso que proviene y es producto del “centro”, como parte del proceso de descomposición de las formas de trabajo estable y seguro en Europa, lo cual se asume en la tesis de la precarización laboral y social;⁹⁸ y

b) un discurso que emerge en América Latina como forma de resistencia al nombrar e identificar la condición de sobreexplotación del trabajo, a partir de la crítica a las condiciones de trabajo y empleo en las modernidades periféricas. Este fenómeno se relaciona directamente con la crisis y desgaste de la hegemonía neoliberal durante las últimas tres décadas.⁹⁹

Para reconocer la particularidad del caso, debemos primero notar que América Latina es fruto de un largo proceso de colonización.¹⁰⁰ En este proceso se han gestado importantes cambios en el patrón de acumulación,¹⁰¹ redefiniciones y fracturas del espacio público¹⁰², tendencias de movilización internas del poder político (civilizatorio y soberano), la conformación de alteridades, sujetos políticos y de movimientos sociales,¹⁰³ y la transformación

98 Robert Castel, *La metamorfosis social de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires, Paidós, 2006; Zygmunt Baumann, *Globalization: the human consequences*, New York, Columbia University Press, 1998; Ulrich Beck, *Un Nuevo mundo feliz*, Barcelona, Paidós, 2007; Klaus Dörre, “La Precariedad ¿Centro cuestión social del siglo XXI?”, *Revista Actual Marx Intervenciones*, núm. 8, 2009, 79-108.

99 Emir Sader, “The weakest link? Neoliberalism in Latin America”, *New Left Review*, núm. 52, 2008, 5-31; Osvaldo Rubén Battistini, “La precariedad como referencial identitario: un estudio sobre la realidad del trabajo en la Argentina actual”, *Psicoperspectivas: Individuo y Sociedad*, Vol. 8, núm. 2, 2009, 120-142; Caputo, 2012, *op. cit.*, 37-64.

100 Pablo González, “Colonialismo Interno (una redefinición)”, en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2006, 409-434.

101 Alves, 2009, *op. cit.*, 11-61.

102 Lechner, 1991, *op. cit.* 107-116; Hinkelammert, Franz, “La postmodernidad: el eterno retorno de lo nuevo”, en Franz Hinkelammert (comp.), *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador*, San José, Costa Rica, Editorial DEI, 1996; Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

103 Revilla, 2010, *op. cit.*

socio-simbólica de sus referenciales identitarios por medio de la globalización.¹⁰⁴

Por ello, si el diagnóstico de la precariedad del trabajo y de la precarización laboral se convierten en un residuo de las políticas de armonización y sincronización –para el campo de las ciencias sociales–, y a la vez este diagnóstico no es contrastado con una conceptualización transmoderna de las sociedades latinoamericanas, los estudios del trabajo pueden (re)caer en cuatro problemas epistemológicos fundamentales:

Un enfoque eurocéntrico en su formulación, categorías y matriz analítica, lo que conlleva una miopía epistemológica respecto de la complejidad del campo histórico de la realidad latinoamericana,¹⁰⁵ y al desarrollo de una conceptualización propia respecto al trabajo. Para ello es necesario reconsiderar la heterogeneidad de formas y tipologías del trabajo que coexisten en América Latina, y los ‘valores culturales’ asociados a los significados colectivos que impregnan “el trabajar”.

De la misma forma, una revisión de la precariedad del trabajo que no integra de manera crítica y reflexiva la pretensión normativa de sincronización y armonización de estructuras, puede obnubilar en el análisis los actores y las relaciones de poder que atraviesan el espacio de trabajo, invisibilizando elementos centrales en la articulación de la espacialidad –global, nacional y local– con las estrategias de reproducción de la precariedad del trabajo (colonial, androcéntrico y clasista);

Sin una integración de la teoría social y de un enfoque transmoderno de significación del trabajo, los estudios de la precariedad laboral y del trabajo pueden quedar sujetos a la evangelización de

104 Enrique Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander, Ed. (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, 2000; Hinkelammert, Franz, “La globalización de la tierra y la estrategia de globalización”, en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

105 Luis Reygadas, “La experiencia de la incertidumbre laboral”, en Edith Pacheco, Enrique De la Garza y Luis Reygadas, (coords.), *Trabajos Atípicos y Precarización del empleo*, México D.F., El Colegio de México- Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales, 269-314, 2011.

modelos de medición y cuantificación descriptiva de la precariedad. Cuando esta homogeneización pretende constituirse en la referencia y el método para dar cuenta del fenómeno de la precariedad, directamente se oblitera la emergencia de una interpretación que considere el contexto espacio-temporal en su relación global. La estandarización es promovida por organismos internacionales de homologación comparada de realidades socioculturales, espaciales e históricas distintas, lo que hace necesario considerar en estos ejercicios una perspectiva situada de la medición a través de la integración teórico-metodológica que finalmente constituye una variante epistémica.

Mientras que el no introducir la transmodernidad como una compleja tensión referencial sociocultural podría reproducir el discurso ideológico hegemónico respecto a las teorías de la modernización fundadas en la acumulación flexible y el crecimiento económico, propio de las últimas décadas. Esta caja de resonancia del poder puede traducirse en conclusiones más bien parciales del proceso y desarrollo histórico latinoamericano,¹⁰⁶ sentando discursos enunciados desde los centros del poder global, sin considerar sus especificidades reproductivas en América Latina.

En esta dirección, pretendemos introducir la transmodernidad en el análisis del proceso de modernización, intentando dar cuenta de las relaciones de poder establecidas en el plano simbólico, militar, político, económico, etc., especialmente en referencia la opresión de la periferia colonial y neocolonial.¹⁰⁷ Para ello, creemos necesario identificar, tal como lo hace Sandro Mezzadra que:

la historia de América Latina... nos provee de ejemplos con una rica variedad de instanciaciones de las diversas formas en las cuales la 'producción social de diferencia' juega un rol clave en la subsunción del trabajo bajo el capital. Esto también se vio

106 Victoria Basualdo y María Alejandra Esponda, "La expansión de la terciarización a nivel global a mediados de los años setenta, sus antecedentes históricos y su alcance actual", en Victoria Basualdo y Diego Morales (coords.) *La terciarización laboral. Orígenes, impactos y claves para su análisis en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, 19-64.

107 Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996.

reflejado por la múltiple y a menudo salvajes formas de resistencia y luchas del trabajo vivo contra esta subsunción.¹⁰⁸

De la misma forma, podemos considerar que es en esta transformación socio-histórica que se ha moldeado “nuestro concepto de América Latina”,¹⁰⁹ en este conflicto en la subsunción, el compromiso, la violencia y el poder está travesada por diversas escalas del poder. Una comprensión global e histórica de la producción de este concepto, la cual situamos con la complejidad de la propuesta de Enrique Dussel (1996; 2001; 2005), supone que la idea de pensarnos desde esta “otra locación” hace necesario el ejercicio de interrogarnos por las herramientas epistemológicas y crítica a “la tradición” para comprender la precariedad laboral como producto de la misma (trans)modernidad, y no desde una posición fundada en la colonialidad del conocimiento y la cultura (Quijano, 2001).¹¹⁰

Esta localización y descolonización de la precariedad del trabajo se caracterizaría por la *visibilización* de las vertientes estructurales de la condición histórica de dependencia- expoliación, las cuales (re)producen y caracterizan la diversidad de relaciones establecidas entre el capital, “la naturaleza” y la sociedad en América Latina.¹¹¹ Este fundamento epistémico, en tanto “manera de conocer”, supone una crítica a la generalización universalizante de la precariedad, ya que esta diluye las formas y especificidades del colonialismo, racismo, sexismo y clasismo que han dado forma a las relaciones de trabajo y explotación en el desarrollo del capitalismo.¹¹²

108 Sandro Mezzadra, “How many histories of labour? Towards a theory of postcolonial capitalism”, *Postcolonial Studies*, Vol. 14, núm 2, 2011, 158.

109 José Santos-Herceg, *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2010.

110 Aníbal Quijano, “La colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”, en Walter D. Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, 117-132;

111 John Holloway, “La reforma del Estado: el capital global y el estado nacional”, *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 1, 1993, 7-32; Petras, 1997, *op. cit.*; Sader, 2009, *op. cit.*

112 Amin, 1989; Federici, Silvia, “Women, Land-Struggles and Globalization: An International Perspectives”, *Journal of Asian and African studies*, Vol. 39, núm. 1-2, 2004, 47 – 62; Federici, Silvia, “Women, Land Struggles, and the reconstruction of the Commons”, *WorkingUSA: The Journal of Labor*

Por ello, debemos clarificar que “la precariedad” no emerge simplemente como una condición renovadora de designar y nombrar realidad “desde un afuera” (desde el “imperialismo de las categorías”, como señala José Roas), sino que también dialoga con otras denominaciones y fenómenos de manifestación/expresión del trabajo en América Latina.¹¹³

De la misma forma entendemos que la precariedad laboral no es un fenómeno propiamente europeo, por lo cual, para no ser entendida de forma subordinada y colonial, debe ser situada relacionamente con las diversas formas que ha cobrado históricamente el trabajo en América Latina, considerando especialmente “a las víctimas de la Modernidad, y el desarrollo de sus potencialidades alterativas, la ‘otra-cara’ oculta y negada”.¹¹⁴

Con motivo de darle una mayor profundidad y una actualización de este debate, habría que pensar en la reflexión propuesta por Hardt y Negri, sobre el hecho que “el fin de la dialéctica de la modernidad no condujo al fin de la dialéctica de la explotación”, ya que “hoy casi toda la humanidad está absorbida, en mayor o menor grado, en la trama de la explotación capitalista o sometida a ella”, y que esta explotación finalmente tiene un carácter hegemónico de carácter flexible y precario en su reproducción y producción de sujetos.

Si como señala Düssel “todo tipo de cultura es un tipo de trabajos”, también todo trabajo involucra una componente cultural de significación. Estas cultura(lidade)s, específicas y concretas de cada formación social, solamente resultan ser distinguibles en la compleja relación intersubjetiva entre las culturas, las clases sociales y en su relación imaginaria con el trabajo.

Enrique de la Garza también lo señala en una línea configuracionista, donde la relación entre sujeto-cultura-trabajo se produce recíprocamente, dando base a una antropología del trabajo centrada en las formas de reproducción social. Entender desde esta pers-

and Society, Vol. 41, 2011, 41 - 56; González, 2006; Gago y Mezzadra, 2015; Nahuelpan, 2016.

113 Verónica Gago, *La razón neoliberal. Economías Barrocas y Pragmática popular*. Tinta Limón, Buenos Aires, 2014.

114 Dussel, 2007, *op. cit.* 18.

pectiva la precariedad laboral y la precariedad del trabajo, permite sentar una ruptura con: 1) el substancialismo dóxico de la “precariedad”: propio del discurso eurocéntrico y de su recepción acrítica que la entiende como parte y residuo de los espejismos de bienestar transitorios propios de la labor de sincronización; y 2) las pretensiones de convertirla en una mera réplica de una lectura estadística e neo-institucional de la realidad social, la cual va acompañada de una estandarización de los reflejos de bienestar en la armonización, a través de discusiones respecto a la calidad del empleo, empleo decente, etc.

Finalmente, este hecho involucra sostener una revisión y una reflexividad permanente sobre su vinculación con categorías tales como informalidad, marginalidad, “raza”, género, esclavitud, dependencia, clase y exclusión social (como tantas otras), ya que se hace necesario reconocer en América Latina un legado histórico de “trabajo precario” no asociable únicamente a una estructura salarial, blanca y masculina¹¹⁵ (Vega y Cielo, 2015; Julián, 2017).

Conclusiones

A partir de las reflexiones anteriormente expuestas, podemos señalar que:

1) Las complejidades teórico-metodológicas que supone el estudio de la precariedad del trabajo en América Latina, están dadas por su carácter dialéctico y su inscripción en relaciones que configuran, moldean y porque dan forma a la conformación de sociedades precarias;

2) Un acercamiento relacional al tema y una estrategia articulada que apunta a la desestructuración de los corpus teóricos existentes puede dar cuenta de la dualidad de las causas y consecuencias de la enunciación y aplicación contextual en contextos periféricos del capitalismo del concepto de “precariedad”.

3) “La precariedad” aparece como un campo discursivo de mediación entre la realidad (contextual, material de las relaciones laborales y la situación de empleo) y su significación relacional, con gran potencial explicativo, reflexivo y transformador de la misma

115 Cielo y Vega, 2015.

realidad social.¹¹⁶

Este ejercicio nos permite situar la investigación de la precariedad del trabajo en el marco de un proyecto transmoderno, en tanto proceso político-cultural de simbolización del trabajo, entre la latencia, irrupción y cambio en el “Tercer Mundo”¹¹⁷, y como “proyecto nuevo de liberación de las víctimas de la Modernidad”, desarrollando las “potencialidades alternativas de cada cultura”.¹¹⁸

Es este “legado histórico de precariedad”, el que no necesariamente se presenta de forma homogénea, con un diverso componente subjetivo de identificación negativo/positivo, una diversificación en la historia de cada territorio, diferencias de las estructuras ocupacionales, etc., especialmente considerando la heterogeneidad de situaciones y formas de trabajo más allá del empleo y trabajo clásico,¹¹⁹ y las relaciones socioculturales que han significado y significan el trabajo en América Latina.¹²⁰

Este legado involucra una referencia transmoderna y global, es decir una modernidad *subsumida*,¹²¹ configurada históricamente a partir de una no-modernidad, la cual constituye el marco referencial, simbólico y estructural desde el cual nombramos la “precariedad laboral” y la “precariedad del trabajo” hoy en día. Esta no-modernidad es un vergel de propias formas de denominarse, entender, significarse y constituirse en el mundo, por ello, no es un corpus homogéneo, y requiere perspectivas interculturales y transculturales que den cuenta de su(s) riqueza(s) y complejidad(es) propia(s).

Al centrarnos en el difuso espacio enunciativo y de relaciones

116 Federici, 2011.

117 Walter Mignolo, “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”, 1996. Recuperado de: <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>; Munck, 2013.

118 Ahumada, 2013, *op. cit.* 8.

119 De la Garza, 2011, *op. cit.*; Guadamarra, Rocío, Alfredo Hualde y Silvia López, “Precariedad Laboral y heterogeneidad ocupacional: una propuesta teórico-metodológica”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 2012, núm. 2, 2012, 213–243.

120 Rivera Cusicanqui, Silvia, *Bircholas: trabajo de mujeres: explotación capitalista u opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. 2ª edición de Editorial Mama Huaco, 2002.

121 Dussel, 2000, *op. cit.*

disyuntivas que involucran la complejidad de América Latina, podemos concluir que este proceso de precarización y de precariedad es un problema central para entender la acción social, la confluencia, proliferación y actividad de los movimientos y actores sociales en la actualidad, en su subversión de la *ausencia-del-otro* y su identificación/acción colectiva¹²² (Barattini, 2009; Battistini, 2009; Cielo y Vega, 2015).

Reconocer que el “ser precario” involucra la configuración y convergencia de condiciones estructurales y redes simbólicas propias de la “modernidad” (precaria), el legado colonial y la “máquina de producción de diferencia” que es el gobierno, nos invita a una nueva forma de pensar “Nuestra América (del Trabajo)”.¹²³ De cierta forma, más allá de los “gestos especulares” asociados a la sumisión tales como recibir, imitar y comentar,¹²⁴ es necesario dar un salto en el modo de *situar* las culturas, las sociedades, la(s) realidad(es) del trabajo y sus recorridos históricos en la experiencia cotidiana de atravesar un proceso global que amenaza la existencia y la vida en el planeta.

Este reconocimiento permite no tan solo pensar en la complejidad histórica y social de la definición de la precariedad laboral y del trabajo en América Latina (Julián, 2017), sino que promueve una invitación y el desafío a las ciencias sociales y los actores sociales de dar cuenta de la multidimensionalidad de las realidades sociales en el Sur-Global. En ese sentido, es necesario pensar el trabajo desde la ecología política, la geografía humana, y desde la multiplicidad de culturas que producen y reproducen ese conjunto de relaciones, interacciones y prácticas que hemos llamado “sociedades precarias”.

122 Mariana Barattini, “El trabajo precario en la era de la globalización ¿Es posible la Organización?”, *Revista Polis*, Vol. 8, núm. 24, 2009; Battistini, 2009, *op. cit.*; Cielo y Vega, 2015.

123 Santos-Herceg, 2010, *op. cit.*, 149.

124 Santos-Herceg, 2010, *op. cit.*, 102.

Bibliografía

ARONOWITZ, STANLEY, *The politics of Identity: class, culture, social movements*, New York, Routledge, 1992.

AHUMADA, ALDO, “Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto”, *Revista Polis*, Vol. 12, núm. 34, 2013, 291-305.

ALVES, GIOVANNI, *A condicho de proletaridade. A precaridade do Trabalho no Capitalismo Global*, Londrina: Praxis; Bauru, Canal6 editora, 2009.

AMIN, SAMIR, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México D.F., Siglo XXI, 1989.

ANTUNES, RICARDO, “La centralidad del trabajo hoy”, *Papeles de Población*, vol. 6, núm. 25, julio-septiembre, 2000.

ARENDDT, HANNAH, *La Condición Humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

ARNSPERGER, CHRISTIAN Y VAN PARIJS, PHILIPPE, *Ética Económica y Social, Teorías de la Sociedad Justa*, Barcelona, Paidós, 2009.

BARATTINI MARIANA, “El trabajo precario en la era de la globalización ¿Es posible la Organización?”, *Revista Polis*, Vol. 8, núm. 24, 2009, 17 - 37.

BARCHIESI FRANCO, *Precarious liberation: Workers, the state, and contested social citizenship in post-apartheid South Africa*, Albany, State University of New York Press, 2011.

BASUALDO, VICTORIA Y MARÍA ALEJANDRA ESPONDA, “La expansión de la tercerización a nivel global a mediados de los años setenta, sus antecedentes históricos y su alcance actual”, en Victoria Basualdo y Diego Morales (coords.) *La terciarización laboral. Orígenes, impactos y claves para su análisis en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, 19-64.

BATTISTINI, OSVALDO RUBÉN, “La precariedad como referencial identitario: un estudio sobre la realidad del trabajo en la Argentina actual”, *Psicoperspectivas: Individuo y Sociedad*, Vol. 8, núm. 2, 2009, 120-142.

BAUMANN, ZYGMUNT, *Globalization: the human consequences*, New York, Columbia University Press, 1998.

BECK, ULRICH, *Un Nuevo mundo feliz*, Barcelona, Paidós, 2007.

BOLTANSKI, L., Y CHIAPELLO, E., *El nuevo espíritu del capitalismo*, México, Akal, 2002.

BRUNNER, JOSÉ JOAQUÍN, “América Latina en la encrucijada de la modernidad”, *Documento de Trabajo Serie: Educación y cultura*, 22, Santiago de Chile, FLACSO-Chile, 1992.

CAPUTO, ORLANDO, “Crítica a la interpretación financiera de la crisis”, en Jairo Estrada (coord.), *La crisis capitalista mundial y América Latina*. Buenos Aires, CLACSO, 2012, 37 - 64.

CARDOSO, FERNANDO Y ENZO FALETTO, *Dependencia y desarrollo en América Latina: ensayo de interpretación sociológica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

CASTEL, ROBERT, *La metamorfosis social de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires, Paidós, 2006.

CASTEL, ROBERT, *El ascenso de las incertidumbres: trabajo, protecciones, estatuto del individuo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

CASTORIADIS, CORNELIUS, *La Institución imaginaria de la Sociedad*, Buenos Aires, Tusquets editores, 2007.

CASTRO, YERKO, “El monstruo frío del capitalismo. Violencia en la era del trabajo precario y la exclusión política” *Revista Argumentos*, No. 78, 2015, 93 - 111.

CIELO, CRISTINA Y VEGA, CRISTINA, “Reproducción, mujeres y comunes. Leer a Silvia Federici desde el Ecuador”, *Revista Nueva Sociedad*, núm. 256, 2015, 132 - 144.

CHÁVEZ, J. M., Y MUJICA, F., “Sociología de la cooptación: la imposibilidad de ser élite en América Latina y la reforma educacional chilena como testimonio de la ideología de la modernidad inducida”, *Persona y Sociedad*, Vol. XXIX, núm. 1, 2015, pp. 63-84.

DE LA GARZA, ENRIQUE (ed), *Tratado Latinoamericano de Sociología del Trabajo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001.

DE LA GARZA, ENRIQUE, “Del concepto ampliado de trabajo al de sujeto laboral ampliado”, en Enrique De la Garza (comp.), *Sindicatos y nuevos movimientos sociales en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2005.

DE LA GARZA, ENRIQUE, “Trabajo atípico, ¿Identidad o Fragmentación?: Alternativas de análisis”, en Edith Pacheco, Enrique De la Garza y Luis Reygadas, (coords.), *Trabajos Atípicos y Precarización del empleo*, México D.F., El Colegio de México- Centro de Estudios Demo-

gráficos, Urbanos y Ambientales, 2010, 49 - 80.

DE LA GARZA, ENRIQUE, “Más allá de la fábrica”, *Revista Nueva Sociedad*, núm. 232, 2011, 50 -70.

DE LA GARZA, ENRIQUE, “La metodología marxista y el configuracionismo latinoamericano”, en Gustavo Leyva, Enrique De la Garza (eds.), *Tratado de Metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México D.F., Fondo de Cultura Económica; UAM, 2012, 229 - 255.

DE SOUSA, BOANAVENTURA, *Descolonizar el saber. Reinventar el saber*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2010.

DEL POZO, JOSÉ, *Historia de América Latina y del Caribe (1825-2001)*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2002.

DÖRRE, KLAUS, “La Precariedad ¿Centro cuestión social del siglo XXI?”, *Revista Actual Marx Intervenciones*, núm. 8, 2009, 79 -108.

DÖRRE, KLAUS; STEPHAN LESSENICH Y HARTMUT ROSA, *Sociology, Capitalism, Critique*. London, Verso, 2015.

DUBAR, CLAUDE, “El trabajo y las identidades profesionales y personales”, *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, núm. 13, 2001, 5 -16.

DUBAR, CLAUDE, *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2002.

DURAND, VÍCTOR, *Desigualdad social y ciudadanía precaria ¿Estado de excepción permanente*. México: Siglo XXI, 2010.

DUSSEL, ENRIQUE, *Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996.

DUSSEL, ENRIQUE “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander, Ed. (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, pp. 41-53.

DUSSEL, ENRIQUE, “Eurocentrismo y modernidad. Introducción a las lecturas de Frankfurt”, en Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, 57 - 70.

DUSSEL, ENRIQUE, *Transmodernidad e interculturalidad Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*, México D.F: UAM- Iztapalapa, 2005.

DUSSEL, ENRIQUE, “Un diálogo con Gianni Vattimo: de la Postmodernidad a la Transmodernidad”, *Revista filosófica A Parte Rei*, No. 54, 2007, 1 - 32.

DUSSEL, ENRIQUE, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México, D.F., Editorial Akal, 2015.

ECHEVERRÍA, BOLÍVAR, “Modernity and Capitalism (15 theses)”, *Revista Theomai*, 11, en url: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12420823007>

FAZIO, HUGO, *Indignación*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2012.

FEDERICI, SILVIA, “Women, Land-Struggles and Globalization: An International Perspectives”, *Journal of Asian and African studies*, Vol. 39, núm. 1-2, 2004, 47 – 62.

FEDERICI, SILVIA, “Women, Land Struggles, and the reconstruction of the Commons”, *WorkingUSA: The Journal of Labor and Society*, Vol. 41, 2011, 41 - 56.

FEDERICI, S., Precarious labor: A feminist viewpoint. In the Middle of a Whirlwind, recuperado de: <http://inthemiddleofthewhirlwind.wordpress.com/precarious-labor-a-feminist-viewpoint/>

FERNÁNDEZ, ANA MARÍA, “Clase abierta: Clínica y crítica. Desafíos psicoanalíticos frente a vínculos y subjetividades actuales”, *Revista Psicoanálisis de las configuraciones vinculares*, Vol. XXXVI, 2013, 83 - 109.

GAGO, VERÓNICA, *La razón neoliberal. Economías Barrocas y Pragmática popular*. Tinta Limón, Buenos Aires, 2014.

GAGO, VERÓNICA Y MEZZADRA, SANDRO “Para una crítica de las operaciones extractivas del capital. Patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización”, *Revista Nueva Sociedad*, núm. 255, 2015, 38 - 52.

GANDARILLA, JOSÉ, “Para una caracterización de la crisis histórica de nuestra época”, *Revista del Observatorio Social de América Latina*, núm. 32, 2012, 191 - 218.

GARCÉS, MARIO, *El despertar de la sociedad. Los movimientos sociales en América Latina y Chile*, Santiago de Chile, Ed. LOM, 2012.

GARTOR, M., “Apuntes para un diálogo entre economía ecológica y economía feminista”. *Ecología Política*, 50, 2015, 39-44.

GERMANI, GINO, *Sociología De La Modernización*, Buenos Aires, Paidós, 1969.

GERMANI, GINO, *Política y sociedad en una época de transición: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Buenos Aires, Paidós, 1971.

GIDDENS, ANTHONY, *The consequences of Modernity*. Stanford, CA, Stanford University Press, 1990.

GONZÁLEZ, PABLO, “Colonialismo Interno (una redefinición)”, en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2006, 409 – 434.

GRAU, ARIANE Y LARRAITZ LEXARTZA, *Precariedad laboral en Centroamérica. Impacto para las mujeres*, San José de Costa Rica, Fundación Friedrich Ebert, 2010.

GUADAMARRA, ROCÍO, ALFREDO HUALDE Y SILVIA LÓPEZ, “Precariedad Laboral y heterogeneidad ocupacional: una propuesta teórico-metodológica”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 2012, núm. 2, 2012, 213 - 243.

GUADAMARRA, ROCÍO, ALFREDO HUALDE Y SILVIA LÓPEZ, *La precariedad laboral en México: Dimensiones, dinámicas y significados*, México D.F., El Colegio de la Frontera Norte - UAM Cuajimalpa, 2015.

GUDYNAS, EDUARDO, “Conflictos y extractivismos: conceptos, contenidos y dinámicas”, *Decursos, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 27-28, 2014, 79 - 115.

GUERRERO, MANUEL, “Tras el exceso de sociedad: emancipación y disciplinamiento en el Chile actual”, en Ana Esther Ceceña (coord.), *De los saberes de la emancipación y de la dominación*, Buenos Aires, CLACSO, 2008.

GUTIÉRREZ, FRANCISCA, “Resistiendo en condiciones adversas. El recurso de los sindicatos chilenos a los Tribunales y a la Inspección del Trabajo (1990-2013)”, *Actas del Congreso Pre-ALAS 2014 y 8° Congreso chileno de Sociología*, La Serena, Chile, 12 - 14 de Octubre de 2014.

HARDT, MICHAEL Y TONI NEGRI, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2005.

Harvey, David, *Seventeen contradictions and the end of capitalism*, London, Profile Books, 2014.

HINKELAMMERT, FRANZ, “La postmodernidad: el eterno retorno de lo nuevo”, en Franz Hinkelammert (comp.), *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador*, San José, Costa Rica, Editorial DEI, 1996.

HINKELAMMERT, FRANZ, *El nihilismo al desnudo*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2001.

HINKELAMMERT, FRANZ, “La globalización de la tierra y la estrategia de globalización”, en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

HOLLOWAY, JOHN, “La reforma del Estado: el capital global y el estado nacional”, *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 1, 1993, 7 - 32.

JIMÉNEZ, DIANA, “La Informalidad laboral en América Latina ¿Explicación estructuralista o institucionalista?”, *Cuadernos de Economía*, núm. 58, 2012, 113 - 143.

JULIÁN, DASTEN, “La precariedad laboral, modernidad y modernización capitalista: Una contribución al debate desde América Latina”, *Revista Trabajo & Sociedad*, núm. 23, 2014, 147 - 168.

JULIÁN, DASTEN, “Precariedad laboral en América Latina: contribuciones a un modelo para armar”, *Revista Colombiana de Sociología*, vol. 40, núm. 2, 2017, pp. 27-46.

JULIÁN, DASTEN, “Sociedades precarias. La tragedia de los 33 mineros”. En Rossana Barragán (comp.), *Trabajos y Trabajador@s en América Latina (Siglo XVI y XXI)*. CIS, International Institute of Social History; re:Work., 2019, 337 - 357.

KALLEBERG, ARNE, *Good jobs, bad jobs: the rise of polarized and precarious employment systems in the United States, 1970s to 2000s*, New York, Russell Sage Foundation, 2011.

LARRAÍN, JORGE, “La trayectoria latinoamericana a la modernidad”, *Estudios Públicos*, núm. 66, 1997, 313 - 333.

LARRAÍN, JORGE, *Identidad chilena*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2001.

LARRAÍN, JORGE, *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2005.

LAPAVITSAS, COSTAS, *Crisis in the Eurozone*, London, Verso, 2012.

LECHNER, NORBERT, “¿Son compatibles modernidad y modernización? El desafío de la democracia latinoamericana”, *Documentos de Trabajo*, núm. 440, Serie: Educación y Cultura, Santiago de Chile, FLACSO-Chile, 1990.

LECHNER, NORBERT, “El ciudadano y la noción de lo público”, *Revista Leviatán*, núm. 43/44, 1991, 107 - 116.

LEIVA, SANDRA, “Trabajadores autónomos dependientes en Chile y Alemania”, en Ana Cárdenas, Felipe Link y Joel Stillerman (eds.), *¿Qué significa el trabajo hoy? Cambios y continuidades en una sociedad global*. Santiago de Chile: Catalonia, 2012, 191.

LEE, CHING KWAN Y YELIZAVETTA KOFMAN, “The politics of Precarity: Views Beyond the United States”, *Work and Occupations*, Vol. 39, núm. 4, 2012, 388 - 408.

LOREY, ISABELL, *State of Insecurity: Government of the precarious*, London, Verso, 2015.

MAITI, DIBYENDU, “Precarious Work in India: Trends and Emerging Issues”, *American Behavioral Scientist*, Vol. 57, núm. 4, 2012, 507 - 530.

MARÍN, ALVARO Y MORALES, JUAN JESÚS, “Modernidad y Modernización en América Latina: Una aventura inacabada”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Vol. 26, núm. 2, 2010, 1 - 20.

MARTUCCELLI, DANIEL, *¿Existen individuos en el Sur?*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2010.

MEZZADRA, SANDRO, “How many histories of labour? Towards a theory of postcolonial capitalism”, *Postcolonial Studies*, Vol. 14, núm 2, 2011, 151 - 170.

MIGNOLO, WALTER, “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”, 1996, recuperado de: <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>.

MIGNOLO, WALTER, “La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, 55 - 85.

MIGNOLO, WALTER, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2005.

MORA SALAS, MINOR, *Ajuste y empleo: La precarización del trabajo asalariado en la era de la globalización*, México D.F., Centro de Estudios Sociológicos - El Colegio de México, 2010.

MORA SALAS, MINOR, “La medición de la precariedad laboral: problemas metodológicos y alternativas de solución”, *Revista Trabajo*, núm. 9, 2012, 89 -124.

MUNCK, RONALDO, "The precariat: a view from the South", *Third World Quarterly*, Vol. 34 núm. 5, 2013, 747 - 762.

MUNCK, R., *Rethinking Global Labour*. Agenda Publishing, Newcastle, UK, 2018.

NAHUELPAÑ, HÉCTOR, "Nos explotaron como animales y ahora quieren que no nos levantemos. Vidas despojables y micropolíticas de la resistencia mapuche", en Antileo, E., Herson Huinca, Margarita Calfío y Luis Cárcamo (Eds.). *AWŪKAN KA KUXANKAN ZUGU WAJ-MAPU MEW. Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco, Chile, Ediciones Comunidad Historia Mapuche, 2016, 271 - 300.

NAVARRO, M. L., Y L. LINSALATA, "Feminismo y alternativas no capitalistas para la

reproducción de la vida. Claves para repensar lo común. Entrevista a Silvia Federici".

OSAL. Observatorio Social de América Latina, Consejo Latinoamericano de Ciencias

Sociales, 15 (35), 2014, 15 - 26.

NEFFA, JULIO CESAR, "La transición desde los "verdaderos empleos" al trabajo precario", en Enrique De la Garza y Julio César Neffa (coords.), *Trabajo, identidad y acción colectiva*. México D.F.: CLACSO; UNAM; Plaza y Valdés, 2010, 43 - 80.

NEILSON, BRETT Y NED ROSSITER, "Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception", *Theory, Culture & Society*, Vol. 25, núm 7/8, 2008, 51 - 72.

NOGUERA, JOSÉ, "El concepto de trabajo en la teoría social crítica", *Papers* núm. 68, 2002, 141 - 168.

PETRAS, JAMES, *Neoliberalismo en América Latina: la izquierda devuelve el golpe*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1997.

PULIDO-MARTÍNEZ, HERNÁN, "La investigación sobre la identidad en, para y por el trabajo en América Latina, como ejercicio crítico acerca del mundo laboral", *Pshyke*, núm. 2, 2012, 77 - 85.

QUIJANO, ANÍBAL, "La colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina", en Walter D. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, 117 - 132.

RETAMOZO, MARTIN, "Trabajo, subjetividad y acción: Desempleo, sentidos y acción colectiva", 7º Congreso Nacional de Estudios del Trabajo. Asociación Argentina de Especialistas en Estudios del Traba-

jo. ASET, Buenos Aires, Argentina, 10 al 12 de Agosto del 2005.

REVILLA, MARISA, “América Latina y los movimientos sociales: el presente de la «rebelión del coro», *Revista Nueva Sociedad*, núm. 227, 2010, 51 - 67.

REYGADAS, LUIS, “La experiencia de la incertidumbre laboral”, en Edith Pacheco, Enrique De la Garza y Luis Reygadas, (coords.), *Trabajos Añpicos y Precarización del empleo*, México D.F., El Colegio de México- Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales, 269 - 314, 2011.

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA, *Bircholas: trabajo de mujeres: explotación capitalista o opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. 2ª edición de Editorial Mama Huaco, 2002.

ROSS, ANDREW, “The new Geography of Work: Power to the Precarious?”, *Theory, Culture & Society*, vol. 25, núm. 7/8, 2008, 31 - 49.

RUBIO, JESÚS, “Precariedad Laboral en México. Una propuesta de medición integral”, *Revista Enfoques*, Vol. VIII, núm. 13, 2010, 77 - 87.

SADER, EMIR, “The weakest link? Neoliberalism in Latin America”, *New Left Review*, núm. 52, 2008, 5 - 31.

SADER EMIR, *Posneoliberalismo en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2009.

SADER, EMIR, *The New Mole: Paths of Latin American Left*, London, Verso, 2011.

SANTOS-HERCEG, JOSÉ, *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2010.

SANYAL, KALYAN, *Rethinking Capitalism Development: Primitive Accumulation, Governmentality and Post-Colonial Capitalism*, London, Routledge, 2007.

SASSEN, SASKIA, *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

SENNETT, RICHARD, *The corrosion of character: the personal consequences of work in the new capitalism*, New York, Norton, 1998.

SILVA, BEATRIZ, “Las promesas de la modernidad puestas en juego”, *Polis Revista Latinoamericana*, núm. 31, 2012, 279 - 291.

SILVER, BEVERLY, *Fuerzas de Trabajo. Los movimientos obreros y la globalización desde 1870*. Madrid, AKAL, 2005.

SOTO, ÁLVARO, “Escenarios del trabajo, una aproximación a la heterogeneidad del trabajo contemporáneo en Latinoamérica”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 51, 198 - 212, 2015.

SOTO, ÁLVARO, GABRIELA ESPINOZA, Y JAVIERA GÓMEZ, “Aspectos subjetivos vinculados a la flexibilidad laboral”, en Álvaro Soto (ed.), *Flexibilidad Laboral y subjetividades. Hacia una comprensión psicosocial del empleo contemporáneo*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2008, 11 - 37.

SOUZA PINTO, JULIO Y WALTER MIGNOLO, “A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial”, *Civitas, Revista de Ciências Sociais*, Vol. 15, núm. 3, 2015, 381 - 402.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología*, núm 39, 2003, 297 - 364.

STECHEER, ANTONIO, “Un modelo crítico-interpretativo para el estudio de las identidades laborales. Contribuciones a la investigación psicosocial sobre trabajo y subjetividad en América Latina”, *Universitas Psychologica*, Vol. 12, núm. 4, 2013, 1311 - 1324.

SVAMPA, MARISTELLA, *Cambio de época. Movimientos sociales y poder político*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2012.

TAPIA, LUIS, “La reforma del sentido común en la dominación neoliberal y en la constitución de nuevos bloques históricos nacional-populares”, en Ana Esther Ceceña (coord.), *De los saberes de la emancipación y de la dominación*, Buenos Aires, CLACSO, 2008, 101 - 113.

VAN DER LINDEN, MARCEL, *Workers of the World: Essays Toward a Global Labor History*, Leiden, Brill, 2008.

VAN DER LINDEN, MARCEL, “San Precario: A new inspiration for Labor Historians”, *Labor: Studies in Working-Class History of the Americas*, núm. 11, 2014, 9-21.

VITALE, LUIS, *Historia Social comparada de los Pueblos de América Latina*, Punta Arenas, Chile, Talleres de Impresos Atalí, 1999.

VIVERO, MARA, “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”, *Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe: La sexualidad frente a la sociedad*. México, 2008, 168 - 198. Recuperado de: <http://www.ilef.com.mx/memorias%20sexualidad.%20lilia%20monroy.pdf>, fecha de consulta 12 abril de 2016.

WALLERSTEIN, IMMANUEL, *El capitalismo histórico*. Siglo XXI. México, 1988.

WALLERSTEIN, IMMANUEL, *Incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa, 2005.

WALLERSTEIN, IMMANUEL, *El Moderno Sistema Mundial*. México D.F, Siglo XXI editores, 2007.

Los autores

Juan Miguel Chávez Albarrán

Profesor de sociología de la Universidad de La Frontera, Departamento de Cs. Sociales. Sociólogo por la Universidad de Bielefeld.
Contacto: juan.chavez@ufrontera.cl

Gonzalo García

Antropólogo por la Universidad Austral de Chile, Magister en Estudios Latinoamericanos (CEL-UNSAM).
Contacto: gonzalo.garcia.g@usach.cl

Rommy Morales-Olivares

Dra. en Sociología y Estudios Socioeconómicos por la Universidad de Barcelona (UB). Profa. del Departamento Sociología de la UB. Investigadora Postdoctoral en University of the Witwatersrand.
Contacto: rommymorales@ub.edu

Víctor Hugo Pacheco

Licenciado en Historia y Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México.
Contacto: victor29hugo29@gmail.com

Juan Francisco Martínez Peria

Abogado y Doctor en Historia por la Universidad Pompeu Fabra.
Contacto: jfmartinezperia@hotmail.com

Juan Cristóbal Cárdenas Castro

Economista, Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Autónoma de México.
Contacto: cristobalcardenas@yahoo.com

Jaime Ortega Reyna

Político por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalpa.
Latinoamericanista por la UNAM.

Página web: <https://jaimeortegareyna.com.mx/>

Mariana Bayle

Politóloga (UBA), Magíster en Estudios Latinoamericanos
(CEL-UNSAM), becaria doctoral de CONICET-UNSAM.

Contacto: marianabayle@gmail.com

Mauricio A. Pol B.

Político por la Universidad Mayor de San Andrés. Estudiante de
Maestría en el Instituto de Estudios de América Latina (FU Berlín).

Contacto: mauricioap88@zedat.fu-berlin.de

Dasten Julián Vejar

Dr. en Sociología por la Friedrich Schiller Universität de Jena. Académico e Investigador del Departamento de Sociología y Ciencia Política (UCT-Temuco).

Contacto: djulian@uct.cl

La aspiración de la emancipación remite no solo a los conflictos que suponen la conquista de la independencia y la soberanía de los pueblos y naciones. Incluye, de manera directa a la dimensión mental.

Esta fórmula se diseñó al calor de un intenso siglo XIX en América Latina y el Caribe y se instaló permanentemente como un desafío que continuó movilizándolo la imaginación en la centuria siguiente. Pero las formas de la emancipación encuentran necesidad de una sociología que las piense, las procese, las analice.

En este libro se aportan elementos para enriquecer el repertorio por el cual atravesar los diversos senderos que involucran al desafío permanente de la emancipación mental.

Jaime Ortega Reyna

ae
ariadna
EDICIONES