



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 106, 2024, e12602095
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9535



Introducción metodológica al estudio del marxismo latinoamericano

Methodological introduction to the study of Latin American marxism

Nolberto Tlacaclael ACOSTA PEREZ

<https://orcid.org/0000-0003-2846-7107>

ntlacaclaelacosta@gmail.com

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12602095>

RESUMEN

El marxismo latinoamericano entendido como categoría, fenómeno y proceso no ha sido estudiado lo suficiente a pesar de lo fecunda que ha sido la tradición marxista en nuestra región. Se proponen a continuación una serie de planteamientos y coordenadas teórico-metodológicas para adentrarse en su análisis, respetando la pluralidad y heterogeneidad analítica que lo caracteriza, describiendo sus orígenes y desarrollos de enunciación y delineando los ingredientes esenciales que lo separan de otros enfoques dándole su especificidad dentro del pensamiento social crítico latinoamericano. La intención del artículo es brindar al investigador un marco de referencia básico para que este pueda sumergirse en indagaciones más profundas que atañen a los diferentes tópicos circunscritos a los marxismos en América Latina.

Palabras clave: marxismo; Latinoamérica; historia; política.

ABSTRACT

Latin American marxism, understood as a category, phenomena and process hasn't been studied broadly, despite how fruitful the Marxist tradition has been in our region. It is proposed in the next pages a series of theoretical-methodological approaches and coordinates to push out into its analysis, respecting the analytical plurality and heterogeneity that characterizes it, describing its enunciation origins and development and outlining the essential ingredients that separate it from other approaches giving its specificity within Latin American critical social thought. The purpose of the article is to provide the researcher a basic framework to dive into deeper inquiries that concern the different topics circumscribed to the marxisms in Latin America.

Keywords: marxism, Latin America, history, politics.

Recibido: 10-01-2024 • Aceptado: 20-04-2024



INTRODUCCIÓN

El «marxismo latinoamericano» es una tradición de pensamiento plural y heterogénea que se ha venido incorporando desde el siglo pretérito al marco teórico-analítico y político-estratégico de un conglomerado de pensadores y revolucionarios que han buscado la forma de interpretar y cambiar la realidad social latinoamericana por la vía del socialismo científico. No obstante, a pesar de su importancia, el marxismo pensado desde América Latina, o si se prefiere decir, los «marxismos latinoamericanos» (Concheiro & Ortega: 2017), constituyen un enfoque que habla por sí solo pero que no termina por explicarse a sí mismo. Es decir, se reconoce la existencia y presencia en el mundo intelectual y político del marxismo latinoamericano (Vanden: 1991; Baker, Feldman, Geddes, Lagos & Pareja: 2019; Munck: 2007) pero los consensos acerca de que entendemos cuando hablamos de marxismo latinoamericano son mínimos. Las razones de esta paradoja no se deben a una falta de interés por explicar que es eso que llamamos marxismo latinoamericano, cuáles son sus criterios distintivos y cómo podemos estudiarlo, sino al propio momento histórico en el que este enfoque se ha venido desarrollando y las vicisitudes que ha enfrentado desde entonces. Ante tales circunstancias, la propuesta del presente artículo consiste en brindar una aproximación lo más escueta y objetiva posible en torno a los caminos para adentrarse al estudio de una de las tradiciones revolucionarias más fecundas de América Latina de modo que ello pueda ser de utilidad a futuras investigaciones de mayor especialización y profundización alrededor de tópicos específicos.

En la primera sección del escrito se presentan las principales «referencias conscientes» al marxismo latinoamericano como enfoque dentro de la *teoría social crítica latinoamericana*, describiendo qué es lo que se ha dicho al respecto y como ha venido desarrollando con el paso del tiempo. La segunda sección se aboca a la propuesta de una serie de «criterios clasificatorios» que pueden ser pertinentes para adentrarse al análisis y estudio de los marxismos en América Latina y su identificación temática. La tercera sección contempla un replanteamiento de la relación entre «lo latinoamericano y el marxismo» a fin de proponer un marco de referencia concreto para identificar lo singular de la narrativa marxista-latinoamericanista frente a otras lecturas regionales del marxismo. Con el fin de rechazar tanto las visiones unívocas del objeto de estudio en cuestión [solo es marxismo latinoamericano lo que se identifique con ciertos elementos específicos]; como las equívocas [todo lo que se autodenomine marxismo latinoamericano lo es] se empleará como instrumento la hermenéutica analógica en su relación con la dialéctica (Beuchot: 2019).

En cuanto a las fuentes del marxismo latinoamericano, es importante reconocer —aunque sea superficialmente— su procedencia y género pues, aunque el grueso son fuentes documentales, su forma y contenido puede variar dependiendo del emisor y destinatario, así como del contexto de enunciación. La primera de estas fuentes corresponde a las investigaciones académicas, abundantes en las instituciones de educación superior y centros de investigación desde mediados del siglo pretérito a la fecha. En segundo lugar, se encuentra toda la producción teórica de organizaciones políticas (gacetas, panfletos, periódicos, manifiestos, comunicados, resoluciones) que es abundante en el archivo de los partidos políticos, frentes populares, coordinadoras, federaciones, sindicatos, guerrillas y demás agrupaciones con una orientación político-militante perfilada. En tercer lugar, lucen todas aquellas expresiones sensibles que provienen del arte, la música, la poesía y la literatura, cuyo papel no es menor al expresar por otros caminos distintas subjetividades cuyo marco de referencia es el marxismo. Finalmente, cobran relevancia los discursos políticos, los cuales tiene múltiples objetivos que van desde la denuncia social, el análisis de una situación concreta o el llamado a la organización popular. La evidencia del marxismo latinoamericano corroe toda actividad humana racional, espontáneo o creativa donde se piensan otras formas alternativas de sociabilidad a las que nos ofrece el capitalismo realmente existente.

ENUNCIACIONES Y SIGNIFICADOS

Un par de investigaciones recientes sobre el origen del marxismo latinoamericano en la historia de las ideas en América Latina (Tarcus: 2015; Starckenbaum: 2018), han identificado su entrada en escena en la década de los 70's del siglo pasado, cuando este se convierte en un fenómeno autoconsciente de sí mismo.

Tal hecho no significa que con anterioridad no existieran expresiones auténticas de encuadre entre lo latinoamericano y el marxismo (Starckenbaum: 2023), sino que estas, no se reconocían como tal en tanto esa no era su intención explícita. En efecto, cuatro de los trabajos pioneros en evidenciar dicha relación, son: *Marxism in Latin America* [1968] de Luis E. Aguilar; *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* [1978] y *Marx y América Latina* [1980] de José M. Aricó; y *El marxismo en América Latina. Antología desde 1909 a nuestros días* [1980] de Michael Löwy.

El trabajo de Luis E. Aguilar no define lo que es el marxismo latinoamericano, pero sí es uno de los primeros escritos conocidos donde se realiza una antología del desarrollo político e intelectual del marxismo en América Latina a partir de las fuentes más importantes disponibles desde finales del siglo XIX hasta los años 60's, estudio que se extiende un decenio en la edición revisada [publicada en 1978]. El primer trabajo de Aricó, que se trata en estricto sentido de una compilación que él coordina y prologa, constituye un conjunto de escritos para conmemorar el cincuenta aniversario de la publicación de los 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana [1928] de José Carlos Mariátegui. Mas allá de los debates, interpretaciones, posicionamientos y precisiones conceptuales que se vierten en el libro en torno a la obra y el pensamiento del Amauta, aquí es donde por primera vez Aricó comienza a contraponer el marxismo latinoamericano a la ortodoxia marxista, esta última identificada con el economicismo y el dogmatismo (1980: XIII-XIV), establece un nexo entre indigenismo y socialismo (1980: XLVII) al mismo tiempo que argumenta que los 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana siguen siendo, a cincuenta años de su publicación, la única obra teórica realmente significativa del marxismo latinoamericano (1980: XIX). En el subsecuente trabajo de Aricó ya mencionado, se realiza un exhaustivo análisis de las «razones de un desencuentro» entre el marxismo y las preocupaciones latinoamericanas. Para el intelectual cordobés, uno de los principales obstáculos para la formación de un marxismo latinoamericano fue la constante reproducción, silencio, negación o justificación de las tempranas tesis eurocentristas de Marx y Engels —desde los comentarios de Engels sobre la invasión a México por los Estados Unidos de Norteamérica, hasta las diatribas de Marx contra Simón Bolívar—, respecto a la región latinoamericana y su porvenir. Toda una generación de comunistas y militantes revolucionarios siguieron acriticamente los diagnósticos, análisis de coyuntura y estrategias político-revolucionarias de organizaciones y partidos que bebían de las tesis eurocéntricas y unilineales enarboladas desde ciertas interpretaciones marxistas. No obstante, Aricó argumenta que Marx comienza a rectificar su eurocentrismo paulatinamente, de modo que en 1867 se da un «verdadero viraje» al haber llegado a la conclusión que será la emancipación nacional de Irlanda la condición primordial para la emancipación social del proletariado inglés. (Aricó: 2010, p.106). A partir de esos años, Marx se comienza a interesar más por los problemas relacionados con la dominación colonial, las luchas por la independencia nacional y la existencia de otras formas de producción no capitalistas, planteamientos que lo llevan a modificar viejas tesis que había defendido en años anteriores. En síntesis, si el Marx joven todavía tenía una visión progresiva y acotada del desarrollo histórico, en parte, deudora de la filosofía de la historia hegeliana, el Marx maduro percibe múltiples vías o caminos —visión plurilineal de la historia— que cada pueblo debe de encontrar para la transición hacia el socialismo. Finalmente, en las propias palabras de José Aricó:

De esta confluencia de historias de vida y de tradiciones culturales tan diversas emerge un bloque intelectual y político unificado en torno a dos ideas-fuerza, sobre las cuales se basó la posibilidad de constitución de un marxismo latinoamericano: 1) una aguda conciencia del carácter original, específico y unitario de la realidad latinoamericana; 2) la aceptación del marxismo, pero de este marxismo heterodoxo, como el universo teórico común, según el cual las sociedades latinoamericanas, como cualquier otra realidad, podían ser descritas y analizadas determinando sus posibilidades de transformación (Aricó, 1982: p. 985).

He aquí una de las primeras aproximaciones analíticas a una definición posible del marxismo latinoamericano, sustentada en una visión original, específica y unitaria de la realidad social en América Latina. El último de los cuatro trabajos pioneros, es decir, el de Michael Löwy, representa sin duda alguna el esfuerzo intelectual más grande por rastrear, recopilar y sistematizar la trayectoria histórico-política de la

tradición marxista en América Latina. En este singular escrito se propone por primera vez una periodización para ordenar el desarrollo de la tradición marxista en la región, que va de la siguiente manera:

1) un período revolucionario, de los años 20 hasta mediados de los años 30, cuya expresión teórica más profunda es la obra de Mariátegui y cuya manifestación práctica más importante fue la insurrección salvadoreña de 1932. En ese período, los marxistas tendían a caracterizar la revolución latinoamericana, simultáneamente, como socialista, democrática y antiimperialista; 2) el período stalinista, de mediados de la década de 1930 hasta 1959, durante el cual la interpretación soviética del marxismo fue hegemónica, y por consiguiente la teoría de revolución por etapas, de Stalin, definiendo la etapa presente en América Latina como nacional-democrática; 3) el nuevo período revolucionario, después de la Revolución Cubana, que ve la ascensión (o consolidación) de corrientes radicales, cuyos puntos de referencia comunes son la naturaleza socialista de la revolución y la legitimidad, en ciertas situaciones, de la lucha armada, y cuya inspiración y símbolo, en su máximo nivel, fue Ernesto Che Guevara (Löwy: 2007, p. 9-10).

Aunque se trata de una esquematización, como el propio autor lo reconoce, hay en estos «momentos constitutivos» del marxismo latinoamericano un conglomerado de constantes generales que delinearón el accionar político de los socialistas y comunistas de la época, así como la teoría que producían en este doble proceso de interpretación y transformación de la realidad social. Del mismo modo que lo estaba señalando Aricó en sus escritos, el filósofo franco-brasileño también cree que lo que más perjudicó o retrasó la maduración del marxismo latinoamericano fue el eurocentrismo, y en menor medida, el excepcionalismo indoamericano (2007: p. 10-11). Ambas tendencias, con sus respectivas fuerzas políticas, erraron en la elaboración y ejecución de sus programas, pues mientras los eurocentristas importaban y procuraban aplicar mecánicamente los hallazgos del materialismo histórico y las leyes de la dialéctica a las formaciones sociales latinoamericanas, los segundos terminaron por desechar en última instancia al marxismo por considerarlo una teoría ajena a las especificidades de América Latina. En la actualización más reciente de la antología, el autor agrega un nuevo apartado llamado *nuevas tendencias*, donde nos presenta un mosaico de corrientes y movimientos marxistas en América Latina tales como la teoría marxista de la dependencia, la teología de la liberación, el Movimiento de los Trabajadores sin Tierra (MTS) en Brasil, el Partido del Trabajo (PT) brasileño, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de México, pero no especifica en ningún lado si se trata de una nueva etapa o período del marxismo latinoamericano, o si solo son algunas expresiones aisladas o sin conexión mutua.

Después de estos textos, ya considerados como clásicos sobre la materia, encontramos un artículo titulado *El surgimiento del marxismo latinoamericano: Haya de la Torre y Mariátegui* [1982] donde el autor dice: Si entiendo bien, en la fundación del “marxismo latinoamericano” por Mariátegui y Haya se encuentran dos ideas-fuerza cuya complementariedad me parece evidente: 1) la conciencia del carácter original de la realidad latinoamericana; 2) la percepción del marxismo como un instrumento de conocimiento y transformación de la sociedad”. (Franco: 1982, p. 4). No hay mayores novedades al momento pues la narrativa en torno al origen del marxismo latinoamericano sigue siendo la misma: este surge con la obra teórico-política de José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre como una resignificación del análisis marxista tradicional-europeo. Quizás la única diferencia, explícitamente con Löwy, es que Carlos Franco le brinda a Haya de la Torre una jerarquía intelectual igual que a Mariátegui, a pesar de las diferencias en sus planteamientos concernientes a la estrategia política, pues ambos, a final de cuentas, perseguían la autodeterminación histórica de las sociedades andinas. Otro de los primeros pensadores en brindar una aproximación teórico-metodológica al estudio del marxismo latinoamericano fue el sociólogo ecuatoriano Agustín Cueva, quien reivindica la fundación de una visión marxista desde América Latina en el momento en que este se funde con lo *nacional-popular* en la medida en que:

a) se recuperan las raíces populares subyacentes en grupos étnicos oprimidos: indios, negros, mulatos, mestizos, etc.; b) se reinterpreta nuestra historia y nuestras tradiciones; c) se crea, a partir de lo anterior, un nuevo repertorio simbólico y hasta nuevo lenguaje; y ello d) sin caer en el folklorismo y ubicando esas imágenes y representaciones en la perspectiva de la construcción de una cultura nacional hasta entonces inexistente, o por lo menos atrofiada por el carácter estamental de la sociedad oligárquica y por la dominación imperial; y e) destacando las múltiples tensiones y contradicciones, incluidas las de clase, que surcan la vida de nuestras naciones (Cueva: 2008, p. 183).

Ciertamente, aunque la teoría marxista inició sus travesías latinoamericanistas a través de pensadores fuertemente anclados a un *socialismo pequeñoburgués* (para emplear la expresión de Engels) aún muy europeizado —José Ingenieros, Juan B. Justo, Plotino Rhodakanaty, entre otros—, no es sino hasta la década de los treinta del siglo pasado, que, a juicio de Cueva, se comienza a constituir eso que llamamos marxismo latinoamericano. En oposición directa a los planteamientos de Aricó en torno a Mariátegui y su visión heterodoxa del marxismo, así como en contrasentido de los periodos descritos por Löwy, el pensador ecuatoriano señala:

Con frecuencia suele presentarse un panorama del desarrollo inicial del marxismo en América Latina dividido en dos fantasiosas etapas: a) una especie de edad de oro que se extinguirá con la muerte de Mariátegui, en 1930; y b) una supuesta edad oscura que se extendería desde ahí hasta 1959, en que se produce la Revolución Cubana. Esta versión carece de toda seriedad. Es justamente a partir de los años treinta cuando cobra cuerpo un movimiento intelectual inspirado en el marxismo, y de tanto vigor y envergadura que bien podría considerárselo como el fundamento de toda la cultura moderna de América Latina. A él pertenecen poetas de la talla de Neruda, Vallejo o Nicolas Guillen, novelistas como Jorge Amado o Carlos Luis Fallas, pintores como los del muralismo mexicano y hasta arquitectos como el gran Niemeyer. Sin duda lo mejor de nuestra cultura (Cueva: 2008: p. 183).

¿En que radican entonces las diferencias genealógicas del marxismo latinoamericano para Aricó-Löwy, por un lado, y por el otro, para Cueva? Para los tres pensadores, bien podría considerarse a Mariátegui como el «padre del marxismo latinoamericano»¹, sin embargo, José Aricó y Michael Löwy ven como ingredientes esenciales del marxismo latinoamericano a la «heterodoxia» y el «anti-eurocentrismo», mientras Cueva, un pensador más «ortodoxo» cree que lo fundamental es el empleo adecuado y pertinente de la concepción materialista de la historia a nuestra realidad social, sin desatender la tensión dialéctica entre los fenómenos globales y sus manifestaciones locales. En síntesis, Aricó y Löwy presentan y justifican un marxismo latinoamericano más autónomo e independiente frente al marxismo tradicional, y aun, frente a otras lecturas regionales del marxismo, y Cueva defiende la visión unitaria-universal del marxismo, donde por supuesto, hay un *marxismo latinoamericano* que se vincula estrechamente a las demás corrientes internacionales marxistas. Otra posición que es más cercana a Cueva es la del filósofo cubano Pablo Guadarrama González, para quien es impensable e ineludible la disociación entre el «marxismo-leninismo» y el «latinoamericanismo», aun con los prejuicios asociados al leninismo y las vicisitudes con las que ha cargado producto de su identificación con las prácticas institucionales de los países del socialismo real:

En el ámbito latinoamericano es frecuente que se identifique al marxismo-leninismo como una variante dogmática del marxismo, producto de la creación de Stalin, al igual que el *dia-mat* (materialismo dialéctico) y vinculado a los partidos comunistas u otros grupos de extrema izquierda. [...] Sin embargo, la experiencia histórica ha demostrado que no haber efectuado Lenin

¹ Sin embargo, no hay que olvidar que el Mariátegui de Aricó y de Löwy, es diferente al Mariátegui de Cueva. Para sintetizar las posiciones y polémicas, se puede señalar de manera muy breve que los dos primeros pensadores veían en Mariátegui una especie de «profeta heterodoxo» y «herético» que logró formular un «marxismo creativo» desde una postura «anti-cientificista» «anti-eurocéntrica» y «romántica» (Arico: 1980; Löwy: 1998). En cambio, Cueva ve en Mariátegui a un pensador singular que, al combatir decididamente al populismo y al idealismo, ofreció el primer análisis científico de las modalidades del desarrollo capitalista en América Latina, en condiciones de dependencia y articulación con otras formas productivas (2008: pp. 181-182).

un riguroso análisis de las transformaciones que se produjeron en su época en el capitalismo, así como de las particularidades de la lucha de clases y el papel de los diversos componentes de la esfera política, en particular del papel del partido de la clase obrera, de las potencialidades de esas regiones periféricas que hoy llamamos tercer mundo, difícilmente podrían comprenderse muchos fenómenos actuales de la lucha revolucionaria contemporánea. [...] Hoy día ser un marxista consecuente en América Latina significa ser marxista-leninista, ser un marxista orgánico, a tenor con el compromiso político que exigía Gramsci, pues de lo contrario significaría dejar de lado la concepción dialéctico-materialista y práctico-revolucionaria de la historia que propugnaron Marx y Engels, por lo que en tal caso ni siquiera podría ostentarse el calificativo de marxista (1995: p. 65).

No es lo mismo entonces el marxismo-leninismo aplicado en su acepción doctrinaria y sin efectuar ningún tipo de adaptación puntual al contexto latinoamericano, que su empleo adecuado como método de análisis de las formaciones sociales, sus estructuras de clases, las formas de Estado y de regímenes de gobierno predominantes, y lo más importante, al análisis de las correlaciones de fuerzas que realmente se expresan en determinadas coyunturas revolucionarias. En dicho tenor, González Guadarrama se opone a los «marxófilos» que pretender construir un «marxismo latinoamericano nuevo» rechazando la universalidad de ciertos principios de la dialéctica, la cientificidad de varias tesis de la economía política, la veracidad de algunas constantes generales de la historia, criterios que en su conjunto se han identificado por algunas otras corrientes marxistas con el dogmatismo y la ortodoxia. Un pensador que recoge parte de los argumentos esbozados por teóricos pretéritos, pero que también aporta elementos novedosos para ubicar al marxismo latinoamericano en su justa dimensión espacial y temporal es Néstor Kohan, quien invita a rastrear, estudiar, entender y aplicar un «marxismo no colonizado», es decir, cualitativamente desigual al marxismo eurocéntrico, basado en una:

[...] reconstrucción del marxismo entendido como una filosofía de la praxis activista, humanista y libertaria, cuyo fundamento revolucionario está constituido por una perspectiva historicista radical. Filosofía de la praxis que, si bien reconoce la necesidad de los enfrentamientos capilares (los únicos que aceptan el posmodernismo y el posestructuralismo), no renuncia ni abandona los proyectos globales, es decir, la categoría de totalidad. [...] rediscutir sus problemas y categorías clásicas: trabajo, fetichismo (y su estrecha conexión con la teoría del valor), historia, progreso, libertad, tanto como aquellos otros referidos a la cuestión del poder y a la relación que une y separa el marxismo con la modernidad (2003: p. 21).

La intención es tratar de repensar y revisar el marxismo, —en su génesis y posterior desarrollo histórico e intelectual— para poder encontrar los puntos de quiebre y discrepancia, pero también las canonizaciones, de un sin número de tesis y categorías que se han aplicado de forma dogmática y mecánica al estudio de realidades que no corresponden con sus planteamientos. Solo así, se podrá tener una conciencia de la necesidad de releer y revisar detenidamente al marxismo en su conjunto, es decir, sin menospreciar o sobrevalorar ningún escrito, de modo que sea posible conjugar el aparato crítico del marxismo, con los aportes teóricos y experiencias prácticas del socialismo latinoamericano. El marxismo no es una doctrina acabada que ofrezca respuestas a todas las interrogantes del devenir humano, es una guía que puede ofrecer elementos esclarecedores dependiendo de cómo se utilicen.

Espinoza A. Blanco entiende al marxismo latinoamericano en oposición al «marxismo clásico o vulgar»; se trata de una adaptación no eurocéntrica y no dogmática de las premisas del materialismo histórico y la dialéctica a las realidades latinoamericanas (2015). Cobra importancia bajo la interpretación del autor el bolivarianismo como movimiento precursor de las luchas antiperforistas, y el carácter unitario-vinculante entre la historia y la dialéctica, por un lado, y por el otro, las luchas populares que han configurado la historia política del continente. La importación y reproducción de modelos esquemáticos y fórmulas para la acción ha empobrecido y dañado a la tradición socialista en América Latina pues no ha permitido fortalecer una identidad propia que emplee la perspectiva materialista de la historia para el análisis de las situaciones concretas que envuelven a las formaciones sociales latinoamericanas. De acuerdo con Tomás Torres, el

marxismo latinoamericano es una corriente «heterodoxa» del marxismo global, cuyo marco de entendimiento se da a partir de tres nodos de sentido que producen afinidades electivas: la discusión en torno al colonialismo; la crítica a la filosofía de la historia; y el debate en torno al sujeto político de la emancipación. (2021: pp. 14-15) Es decir, aunque el marxismo latinoamericano parte del «marxismo estándar», y no es propiamente su negación, el primero se diferencia del segundo en tanto este brinda un conjunto de diagnósticos generales en torno al modo de producción capitalista y la transición hacia el socialismo —con sus respectivas tesis que después, por diferentes motivos, se convirtieron en una especie de recetario de cocina—, y el segundo, se identifica con un rediseño del primero, retomando tópicos soslayados o a los cuales no se les dio la mayor importancia, obteniendo una singularidad o peculiaridad distintiva. Las discusiones en torno a la pluralidad y heterogeneidad de los modos de producción, la introducción de otros sujetos emancipatorios además del proletariado y el campesinado, las vías del curso histórico, etc., son algunos de estos temas que han tenido un mayor grado de desarrollo en la región gracias a la latinoamericanización del marxismo. En el fondo, y como se verá a continuación, el marxismo latinoamericano no es unívoco. Ser marxista en América Latina representa una constelación de posiciones políticas diferenciadas, que incluso se basan en presupuestos filosóficos dispares, que a la par de las tácticas enarboladas tienen diferentes efectos de mayor o menor pertinencia en las luchas de clases nacionales-regionales.

CRITERIOS CLASIFICATORIOS

Para evitar en medida de lo posible cualquier tipo de ambigüedad y arbitrariedad al momento de aproximarse al estudio del marxismo latinoamericano es necesario identificar diversos criterios clasificatorios que permitirán una captación más precisa del enfoque en su conjunto. Sin ser los únicos, aquí proponemos siete: I. Nación o subregión de origen; II. Periodo histórico o lapso temporal de ejercicio; III. Orientación político-ideológica; IV. Vocación académica o militante; V. Grado de ortodoxia o heterodoxia; VI. Énfasis teórico o disciplinario; y VII. El marxismo en la obra de determinado autor o revolucionario. No se trata en lo absoluto de los únicos componentes validos²; tampoco siguen el curso de un orden sucesivo o lineal; son aproximaciones de mayor o menor pertinencia según los intereses académicos de quien investiga.

El marxismo en Latinoamérica es un enfoque de fuerte raigambre territorial, por lo que el lugar de origen sea una determinada región al interior del subcontinente, un Estado-nación específico, o incluso, alguna comunidad, constituye un criterio de identidad indiscutible. De este modo, se podría aproximar, por dar un ejemplo, al origen y desarrollo del marxismo latinoamericano en Argentina (Kohan: 2000) o la influencia del marxismo en Colombia (Fals, Molina, Uribe, Sánchez, Meschkat, Castaño, D'Janon, Misas, Fajardo & Pizarro: 1983) al mismo tiempo que es posible referirse a los marxismos en Centroamérica (Figueroa: 1997), y no de menor importancia, la confluencia entre indianismo y marxismo que se ha dado entre distintos pueblos originarios en Bolivia (Huayta: 2019). Todas estas lecturas del marxismo desde América latina parten, pero no terminan, en un espacio de enunciación concreto desde donde se sitúa determinado horizonte de visibilidad con sus respectivos puntos ciegos y enfoques nítidos. La identificación del marxismo con un espacio-lugar no tiene la intención de fomentar una política de la identidad, sino de favorecer un «conocimiento local» (Tapia: 2002) no excluyente que logre dar cuenta de las particularidades ontológicas presentes.

² En un trabajo que se ha citado con anterioridad, el autor propone un «programa de estudios de alcance continental» sobre los marxismos latinoamericanos que debería de reconocer diversas áreas, campos y dimensiones de análisis tales como: balances historiográficos y estados de la cuestión del marxismo latinoamericano; el marxismo latinoamericano y el problema de la recepción de ideas; itinerarios, biografías y prosopografías de los marxistas latinoamericanos; marxismo, historia e historiografía; el marxismo y la filosofía; el marxismo y las ciencias sociales latinoamericanas; el marxismo y la teoría política; marxismos, partidos y culturas políticas; los marxismos latinoamericanos y las revoluciones sociales del siglo XX; el marxismo y los intelectuales; marxismo, cristianismo y nacionalismo; el marxismo impreso; marxismo, estética y vanguardias artísticas; y el marxismo como lenguaje y el marxismo en imágenes (Tarcus: 2015, pp. 70-72).

El segundo criterio es quizás de los más socorridos, pero también de los menos pertinentes para descifrar la riqueza interna de la propia tradición teórico-política. Al respecto se han esgrimido ya algunos momentos del debate entre diferentes propuestas historiográficas en las que se ubica el surgimiento del marxismo latinoamericano y su posterior desarrollo (Aricó, Löwy, Cueva). Las ventajas de emplear dicho criterio metodológico se resumen a la conveniencia de agrupar y aglutinar los procesos, momentos y tendencias en bloques donde hay cierta uniformidad compartida, más allá de su heterogeneidad y particularismo. El principal inconveniente recae en que se puede caer en la arbitrariedad al momento de construir las cronologías, sobreponiendo tendencias ideológico-políticas al lapsus temporal. Así, donde Löwy ve una especie de «edad oscura» del marxismo latinoamericano, —marcada a su juicio, por la dirección del proceso revolucionario continental de acuerdo con los imperativos de la Komintern y el socialismo real—, Cueva percibe para el mismo periodo el surgimiento de una visión marxista de América Latina. ¿Quién tiene la razón entonces? Si procuramos escapar a la clásica periodización propuesta por Löwy, y proponer otras fases o periodos, probablemente nos enfrentaríamos a las mismas ambigüedades a saber: la homogenización y uniformización de criterios ideológicos, discursivos, táctico-estratégicos, que no pueden ser forzados al modo de una camisa de fuerza.

La tercera consideración cobra una gran importancia más que nada en el campo de batalla de la militancia política y no tanto en los cenáculos de la academia, aunque por supuesto, sin ignorar que toda posición política repercute en el *campo de batalla filosófico*. Los marxismos en América Latina se dividen principalmente en las siguientes corrientes políticas: a) marxismo-leninismo, b) trotskismo, c) maoísmo y d) gramscismo³. Mas allá de lo estrictamente evidente, toda elaboración teórica, programática y estratégica tiene raíces fecundas en alguna de las corrientes señaladas, habiendo ciertas confluencias y discrepancias que no solo se manifiestan a nivel teórico, sino también en la práctica política concreta. Los marxistas-leninistas abogan en términos generales por la organización de la clase obrera en un partido de vanguardia; la revolución violenta y el ejercicio de la dictadura democrática, provisional y revolucionaria del proletariado y el campesinado. Estos son los principios rectores de la doctrina que Vladimir I. Lenin plasma en sus principales obras tales como *¿Qué hacer?* y *El Estado y la Revolución*, por mencionar los más importantes.

Su plataforma política en el plano internacional fue la llamada Internacional Comunista —al menos hasta el término de la segunda guerra mundial— y en los distintos contextos nacionales su leyenda distintiva ha sido el «comunismo». El trotskismo, de orígenes y planteamientos muy similares al marxismo-leninismo, se caracteriza por su insistencia en la imposibilidad de la revolución proletaria en un solo país y la toma de distancia frente al «socialismo real». La revolución socialista tiene que ser por fuerza «permanente» e «internacionalista» si no se quiere tomar el riesgo de una degeneración burocrática que lleve al capitalismo de Estado (Trotsky: 2020, 2001). Para los trotskistas en América Latina, los marxistas-leninistas, o por lo menos, una buena parte de ellos, son en realidad estalinistas. Dadas estas diferencias políticas, el trotskismo se ha agrupado históricamente alrededor de la Cuarta Internacional y su bandera política ha sido el «socialismo». El maoísmo latinoamericano es una tradición que comparte bastantes elementos con el marxismo-leninismo, pero que difiere en aspectos estratégicos. Quizás las mayores diferencias, surgen de la ubicación del campesinado como sujeto revolucionario de mayor potencial que la clase obrera, la táctica de la guerra popular prolongada y la nueva democracia como antesala al socialismo (Tse-Tung: 1971, 1973, 1976). Los maoístas latinoamericanos, como la mayoría de los maoístas de otras regiones del mundo, han brindado especial atención al trabajo comunitario y la pedagogía como subterfugio para el impulso de la lucha armada guerrillera frente al Estado. Por otro lado, el gramscismo, la más nueva de las corrientes mencionadas, se sustenta doctrinariamente en nociones como *hegemonía*, *subalternidad*, *voluntad nacional-popular* y *reforma intelectual y moral*, categorías que el comunista italiano desarrolla en mayor medida en sus Cuadernos de la cárcel (Gramsci: 1999). Aunque el gramscismo no es opuesto al leninismo ni al marxismo clásico su «redescubrimiento» en América Latina se da al tiempo que se buscaba una renovación del

³ Es claro que no podemos reducir los marxismos latinoamericanos a las cuatro corrientes descritas; no obstante, Otras corrientes sui generis de América Latina, tales como el «Castroismo», el «Guevarismo» y el «Pensamiento Gonzalo» pudieran ser incorporadas a una de las cuatro corrientes, para el caso de los dos primeros dentro del marxismo-leninismo y para el segundo, en el maoísmo.

marxismo y la emergencia de nuevos movimientos que cuestionaban las formas de la izquierda tradicional (Concheiro: 2013: p. 269). Su marco de organización y acción política no gravita necesariamente en torno a la figura del *partido político*, sino que se apoya en los movimientos sociales anticapitalistas y todo tipo de organizaciones contrahegemónicas incluso no conformadas por obreros y campesinos. Amén del esquematismo expuesto, en el ámbito formal las cuatro corrientes políticas comparten los objetivos del socialismo científico: conquista del poder político, extinción del Estado y transición hacia el comunismo. En la práctica política concreta los diagnósticos, estrategias y alcances no son los mismos.

Vinculada con la anterior, la cuarta consideración es útil para identificar que marxismos latinoamericanistas poseen un mayor consenso y grado de aceptación entre los investigadores e investigadoras de oficio y cuales otros se expresan y entienden con mayor nitidez en los ámbitos netamente políticos. Algunos marxismos solo cobran un sentido pleno al desplegarse en el seno de la lucha política de clases. Tal es el caso del Guevarismo, cuyo epicentro se haya en el diseño de una nueva estrategia guerrillera para su utilización por los grupos armados que buscan debilitar al Estado en América Latina y hacerse del poder político (Guevara: 2011, 2007)⁴. En el ámbito académico, la Crítica Jurídica, también conocido como *Crítica marxista del derecho en América Latina* constituye un enfoque de gran pertinencia para el evidenciar el carácter ideológico del Derecho y su interconexión con la economía política (Correas: 2013); las estructuras jurídicas del despojo (Hernández: 2018); el reconocimiento de la existencia de un pluralismo jurídico anti-estatal (Melgarito: 2015), entre otros temas más. No es que estos últimos tópicos de vital importancia para comprender las formas de dominación moderna y las estrategias insurgentes en torno al derecho en los Estados Latinoamericanos no sean de utilidad para su uso por el conjunto de la militancia política, sino que su lugar de enunciación y circulación se da principalmente en los centros académicos y de investigación.

El *grado de ortodoxia-heterodoxia* es quizás el factor más problemático, en tanto se expresa en parte por la correlación de fuerzas en el ámbito de la lucha teórica al interior del canon marxista latinoamericano y también, por el momento histórico que se vive. Si bien la «ortodoxia» en el marxismo es una cuestión de método y no del reconocimiento acríptico de los resultados de la investigación marxiana (Lukács:1969), no deja de ser preocupante el uso peyorativo que se le ha dado al término, sobre todo desde la caída del muro de Berlín y la disolución del Pacto de Varsovia, hechos que repercutieron enormemente en la reconfiguración de las fuerzas marxistas de América Latina. En efecto, ser «ortodoxo» en el marxismo se ha vuelto sinónimo de dogmatismo o escolasticismo, mientras la «heterodoxia» se asocia comúnmente a la apertura y a la autocrítica. Tal dicotomía tiene ciertas dosis de verdad, pero también puede ser engañosa. La ortodoxia es una postura intelectual que prioriza un mayor grado de fidelidad y lealtad a ciertos planteamientos que pueden ser considerados como «clásicos», «esenciales», «iniciadores» o «imprescindibles» de la tradición marxista. No se trata de un empleo mecánico o superpuesto de las categorías del materialismo histórico, o aun, de los principios de la dialéctica, a una realidad determinada sin efectuar ninguna clase de mediación o adaptación. En el mismo tenor, la heterodoxia implica pensar el marxismo más allá de las categorías esenciales, incorporando elementos novedosos que probablemente hayan sido soslayados, ignorados o silenciados por la tradición dominante. Sin embargo, la heterodoxia no necesariamente implica una originalidad que la ortodoxia carece; en todo caso, conlleva una nueva forma de enunciación que tampoco desemboca inevitablemente en el revisionismo o el reformismo, tal y como los adversarios lo han reiterado. Un debate intelectual que sirve para ejemplificar una contraposición entre posturas más ortodoxas y otras más heterodoxas, fue la discusión sobre *la militarización del Estado latinoamericano* durante la etapa de las dictaduras del Cono Sur. En esta confrontación de interpretaciones, Agustín Cueva —un marxista como se ha visto, más ortodoxo—, argumenta a favor de la existencia del fascismo en América Latina, tanto en su especificidad como forma de Estado, como en sus aspectos ideológicos anticomunistas, frente a la posición

⁴ Empero esto no significa que el «Guevarismo» se reduzca a los planteamientos de Ernesto Che Guevara sobre la táctica y estrategia a seguir por el mundo subdesarrollado en la lucha revolucionaria. En el pensamiento del Che hay un dimensión filosófica y económica importante (Guevara: 2012; Tablada:1987), que no se puede separar del conjunto de su proyecto biográfico, ni de su obra como combatiente revolucionario. No obstante, el aspecto político-militar de su doctrina es el que ha inspirado a decenas de vanguardias armadas alrededor del mundo en la lucha por la liberación, mientras los otros rubros de su pensamiento han sido discutidos en menor magnitud por los especialistas académicos sobre la materia.

de Ruy Mauro Marini —si se quiere, más heterodoxa— del «Estado de contrainsurgencia», como fenómeno inédito de América Latina (Gaspar: 1983). En síntesis, y para no cansar el lector, ambos autores plantean las mismas preocupaciones, aunque expresadas de forma diferente, eso sí, con mayores afinidades entre sí a comparación de otros planteamientos de corte weberiano-liberal como los de Guillermo O'Donnell en torno al «Estado Burocrático Autoritario».

Un criterio adicional que no deja de ser relevante corresponde a la orientación disciplinaria de las distintas elaboraciones teóricas, pues, *aunque el marxismo es propiamente la interdisciplina*, las investigaciones casi siempre están comandadas por alguna disciplina en particular. Tal es el caso del «marxismo crítico» en Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría; ambos autores acentuaron la dimensión filosófica, y particularmente estética de la *filosofía de la praxis* sin que ello signifique un olvido o desvinculación de la crítica de la económica política. Desde otra trinchera diferente, encontramos a Alberto J. Pla y Gilberto López y Rivas, quienes, a partir de diferentes contextos y con sus respectivas orientaciones investigativas han buscado reivindicar la veta antropológica del marxismo en Latinoamérica. El venezolano Ludovico Silva representa quizás de lo más avanzado en Nuestra América respecto a la literatura y filología marxista; Luis Tapia, Álvaro García Linera y Atilio Borón son tres de los marxistas latinoamericanos contemporáneos que más han desarrollado la faceta politológica en los últimos años; los manuales y escritos sociológicos de Martha Harnecker han sido imprescindibles herramientas pedagógicas en la difusión del marxismo entre un público no especialista, etc. Finalmente, el impacto en la obra teórica de determinado autor es otro de los caminos para comprender el estudio del marxismo latinoamericano. El marxismo de Sergio Bagú o el marxismo en la obra de Pablo González Casanova son dos ejemplos para el caso de dos pensadores que sin ser identificados estrictamente dentro del canon del marxismo latinoamericano han realizado aportes fundamentales a la tradición. Sergio Bagú, tiene además de sus estudios clásicos sobre la economía en la fase colonial de las formaciones sociales latinoamericanas (1952, 1992), una interesante genealogía sobre el marxismo, donde rastrea, describe, explica y reevalúa el significado de lo que él considera son diez conceptos fundamentales de la doctrina marxista (1975). La situación con el pensamiento de Pablo González Casanova es similar; el sociólogo mexicano es considerado ya un clásico del pensamiento social crítico latinoamericano, pero no es reconocido como un marxista, al menos no explícitamente y no por todos. Ello se debe en buena medida a que si bien su amplia obra recorre la atención de diversos fenómenos sociales, políticos, económicos, culturales y hasta filosóficos que entroncan de cierta manera la perspectiva materialista de la historia con la idea de América Latina, es principalmente en sus textos de la década de los 70's y 80's del siglo pasado, donde se pueden encontrar verdaderos aportes al marxismo latinoamericano (González: 1969, 1982, 1983).

Ahora bien, el planteamiento de un marxismo latinoamericano de múltiples interpretaciones y determinaciones debe de sustentarse necesariamente en una mirada o enfoque latinoamericanista para no ser calco y copia de lo que se produce a ultramar y al norte del Río Bravo. ¿Pero en que consiste exactamente el latinoamericanismo y el marxismo? ¿A qué se refería Agustín Cueva cuando mencionaba que el marxismo adquiere carta de ciudadanía en América Latina, a la vez que esta región se marxistiza? (2009: p. 183) ¿Que quería decir Adolfo Sánchez Vázquez cuando proclamaba que el marxismo terminó por convertirse en Latinoamérica en un elemento sustancial de su cultura? (2018). Para comprender como se da la alación entre el marxismo y lo latinoamericano, es preciso enunciar, aunque de manera muy breve y resumida, que entendemos por latinoamericanismo y marxismo.

COORDENADAS LATINOAMERICANISTAS

Toda una tradición de pensamiento (Liévano: 2006, Borón & Klachko: 2023) ha opuesto el latinoamericanismo, denominado por algunos como *Bolivarismo* o *Bolivarianismo*, al Panamericanismo, también conocido con el nombre de *Monroísmo*. Se trata de una dialéctica bipolar del hemisferio Americano (Carriquiry: 2005) que por lo menos desde el siglo XIX ha perfilado dos cosmovisiones del ser americano, sustentadas en preceptos políticos, económicos, sociales, filosóficos y culturales que pueden llegar a ser antitéticos. A consideración de la historia política del continente, nosotros creemos que el panamericanismo

contiene un germen imperialista que el latinoamericanismo carece; el primero es un modelo civilizatorio, el segundo, un proyecto ético-político. Este sustrato civilizatorio que atañe con mayor fuerza a todos los Estados del «Norte Global» se aprecia con mayor nitidez en los planteamientos de Samuel P. Huntington, quien sugiere en repetidas ocasiones (1996, 2000) la superioridad de Occidente —con los Estados Unidos de Norteamérica a la cabeza— sobre otros modelos de civilización, y la amenaza que representan todas aquellas civilizaciones, Estados o pueblos que se oponen a la *imparable marcha* de la modernización y la occidentalización. El panamericanismo con sus respectivas instituciones, programas y organismos — Organización de los Estados Americanos, Banco Interamericano para el Desarrollo, Comisión Económica para América Latina y el Caribe, Alianza para el Progreso, Consenso de Washington, entre muchos otros más— es una de las tentativas regionales por civilizar al continente de conformidad con los imperativos trazados por las élites económicas y políticas norteamericanas. En cambio, el latinoamericanismo no puede ser un proyecto o modelo civilizatorio por qué este no busca convertir a la región en una fuerza geopolítica que exporte su «espíritu de época», sus valores o imperativos de organización social al mundo. En todo caso, y abocándose específicamente a la omnipresente «Razón de Estado», hay necesidades estratégicas defensivas, de resistencia frente al exterior, que se cristalizan, en parte, con las doctrinas de seguridad nacional. Incluso el caso del «subimperialismo» brasileño (Marini: 2007), no representa un argumento convincente para pensar que hay una intención civilizatoria latinoamericanista más allá de la conquista de ciertos mercados regionales, que por cierto, solo agravan la dependencia de algunas lumpenbuergeoisías respecto al imperialismo (Frank: 1971). Es por ello que al hablar sobre las vicisitudes de la integración latinoamericana en oposición a las hostilidades entre naciones o comunidades de otras partes del mundo Manuel B. Ugarte argumenta que:

A todos estos países no los espera ningún antagonismo fundamental. Nuestro territorio fraccionado presenta, a pesar de todo, más unidad que muchas naciones de Europa. Entre dos repúblicas de América Latina hay menos diferencia y menos hostilidad que entre dos provincias de España o dos estados de Austria. Nuestras divisiones son puramente políticas y por tanto convencionales. Los antagonismos, si los hay, datan apenas de algunos y más que entre los pueblos, son entre los gobiernos. De modo que no habría obstáculo serio para la fraternidad y la coordinación de países que marcha por el mismo camino hacia el mismo ideal. Sólo los Estados Unidos del Sur pueden contrabalancear en fuerza a los del Norte. Y esta unificación no es un sueño imposible (Barrios: 2007, p. 48).

Ello no significa que no existan tensiones y conflictos entre los pueblos latinoamericanos; guerras y disputas han habido, sin embargo, estas carecen del elemento «geocultural» o incluso, étnico-nacional que sí se atisba entre otros Estados, y el cual, ha sido motivo de prolongadas guerras. De acuerdo con las investigaciones de Gregorio Selser (2010), prácticamente todas las naciones latinoamericanas han sufrido algún tipo de intervencionismo extranjero desde 1776 hasta 1990, mediante métodos tan variados como las protestas diplomáticas, acusaciones, amenazas, represalias, sanciones, compulsiones económico-financieras, retiro de embajadores, rompimiento de relaciones, movilizaciones, hostigamientos y provocaciones, bloqueos, invasiones indirectas o directas, acciones colectivas, conspiración, espionaje e intervención asociada, firma de tratados, entre otros más. Si nos atendemos al principal intervencionista que protagoniza dichos episodios a la fecha, se verá que el gobierno de «la nación elegida por Dios» es el principal agresor. Aunado a ello, el panamericanismo se sustenta filosóficamente en el pragmatismo y el utilitarismo, corrientes de origen anglosajón que despejan el camino para la consolidación de una racionalidad instrumental que tiene como sujeto al *homo œconomicus*. El latinoamericanismo no tiene un conjunto de fuentes unívocas como sustento filosófico, y no por falta de «autenticidad», «originalidad» y «peculiaridad» (Salazar: 2011), sino por el propio modo de ser latino-americano. Aunque se ha debatido si la conciencia latinoamericana tiene que conformarse autónómicamente o mediante asimilación frente a las otras culturas (Rivera-Rodas: 2014), lo cierto es que cada vez más hay un mayor grado de autoconciencia acerca de la experiencia del ser de la América Mestiza (Ospina: 2020). La América anglosajona, como bien ha señalado Darcy Ribeiro (1969: p. 112), se constituyó preponderantemente por pueblos trasplantados; tanto Canadá como los Estados Unidos de Norteamérica se fundaron sobre la base moral de una serie de prácticas,

creencias y costumbres provenientes de Europa, que se reafirmaron sobre la superioridad y negación de los pueblos originarios, y que sólo después se dieron una identidad propia (Paine: 2005; Tocqueville: 2003), más que nada en forma de autonomía política frente a los poderes de la vieja Europa. Por otra parte, la América latina⁵ se constituyó a través de la interacción de pueblos testimonio y pueblos nuevos, que para bien o para mal, no derivó en un multiculturalismo de corte liberal (Kymlicka: 1996), sino más bien, en la conformación de sociedades sumamente pluriculturales y heterogéneas. Estas es una de las razones que llevó a René Zavaleta a ubicar el «abigarramiento» como un elemento fundamental que permea en mayor o menor medida en ciertas formaciones sociales latinoamericanas, no solo como una superposición de formas productivas o épocas económicas, sino también, como un abigarramiento que abarca a la sociedad en su conjunto. (Zavaleta: 2013, p. 105; Antezana: 2009, pp. 131-132). El abigarramiento implica pues una especie de empalme, donde los componentes o las partes no terminan por fundirse en algo nuevo; hay cierta articulación y coexistencia, pero no se presenta una unidad homogénea ni unívoca. La marxistización de la región se va da cuando así, y de forma paulatina, cuando las masas populares adquieren una conciencia de la constelación de factores que moldean las estructuras sociales en las que se reproducen, comienzan a perfilar sus intereses clasistas y no queda otra salida más que la organización revolucionaria para poder romper el *nudo gordiano*:

[...] a las omisiones y errores ya mencionados se añade que durante mucho tiempo en la teoría y la praxis de los partidos marxistas se ignoró el hecho de que la dominación colonial, neocolonial e imperialista, la dependencia, el subdesarrollo, la existencias de etnias indígenas, la presencia de masas de descendientes de esclavos traídos de África, de descendientes de braceros chinos y de inmigrantes de otros orígenes, conformaron estructuras sociales y estatales, fundieron un mosaico étnico y cultural, y generaron contradicciones sociales distintas a las estudiadas por Marx, Engels Y Lenin (Regalado: 2011, p. 3).

Al respecto es menester mencionar que la doctrina marxista no ofrece un marco analítico acabado y definitivo, ni si quiera conjuntando las obras de los clásicos, por el simple hecho que su horizonte de visibilidad no les permitía entender algunas realidades fuera de su contexto espacio temporal. Mas allá de ciertos prejuicios o equívocos de Marx y Engels sobre América Latina (Marx & Engels: 1987; Aricó: 2010), lo único verdadero es que, si bien el materialismo histórico constituye la guía, sólo un autoconocimiento de las contradicciones internas puede captar las especificidades de las vías al socialismo en América Latina. He aquí algunos elementos básicos que permiten pensar el latinoamericanismo/la latinoamericanidad como un proyecto ético-político alternativo, en oposición a las propuestas de dominación continental que surgieron desde las tierras norteamericanas. En torno al marxismo latinoamericano, entendido como categoría, fenómeno y proceso, es claro *ab initio* que no todo lo que lleva la etiqueta de «marxista» y que se teoriza o practica en América Latina tiene un perfil latino-americanista. La enunciación de un discurso, o incluso, el ejercicio de una «praxis no pragmática» (Nicol: 2007) desde determinada coordenada geográfica no es una condición suficiente ni necesaria para una auto confirmación del hecho dentro de un canon o narrativa. Para evitar ambigüedades se proponen a continuación cuatro ingredientes esenciales del marxismo latinoamericano: 1) pensar la realidad social latinoamericana desde una concepción materialista de la historia; 2) empleo de la dialéctica como método; 3) velar por la hipótesis comunista; y 4) empleo de un enfoque de análisis latinoamericanista⁶.

⁵ En apoyo a los argumentos de Leopoldo Zea, empleamos el término de «América Latina» no en el sentido del *panlatinismo imperial* que esbozó en su tiempo Michel Chevalier para Napoleón III, sino en su dimensión americana auto determinativa: "El panlatinismo es solo una interpretación imperial surgida frente al imperialismo anglosajón y eslavo, pero lo latinoamericano, en la forma como lo entenderá Bilbao y otros pensadores de esta América, será por el contrario, expresión del humanismo que un grupo de pueblos de esta América ha creado al enfrentarse al despotismo imperial ibérico; que se defiende del imperialismo anglosajón, y que no está dispuesto a aceptar ni el francés, ni el eslavo, ni ningún otro que se presente". (1981: p. 29).

⁶ Se suscribe adicionalmente la visión sobre el marxismo de Pablo Guadarrama González, quien sostiene que: "En el marxismo, cuatro parecen ser los pilares fundamentales que sostienen el resto de su complejo andamiaje: 1) el materialismo filosófico sustentado en la perspectiva histórico-social; 2) la comprensión dialéctica del mundo; 3) el humanismo en su pretensión concreta de realización del ideal comunista y 4) el carácter práctico-revolucionario de sus proyecciones en todos los planos de la vida social". (1998: p. 251).

El materialismo histórico se aparta en términos filosóficos de otras tradiciones de pensamiento como el idealismo, el subjetivismo, el nominalismo, el empirismo, el escepticismo, el positivismo, retomando lo pertinente de cada uno de estos enfoques, pero sin llevarlos hasta sus últimas consecuencias epistemológicas, que, por cierto, generan resonancias en la política. Dicho esto, la concepción materialista de la historia nos enseña que la realidad social se constituye por un cúmulo de relaciones de producción objetivas o independientes a la voluntad de las personas, relaciones que corresponden a un determinado desarrollo de las fuerzas productivas y cuyo eje de articulación-desarticulación es la lucha de clases en torno a los medios de producción de capital y el Estado (Marx: 2014; Marx y Engels: 2013). No existe un «principio de razón», como en las filosofías de la historia, tampoco prevalecen esencias o sujetos predeterminados por algún imperativo teleológico. Se trata de procesos históricos —no lineales ni unidireccionales— que van desdoblándose por el conflicto entre clases sociales y que en algún momento engendran nuevas contradicciones tras la transformación revolucionaria de la sociedad. De acuerdo con Karl Marx:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [uberbau] jurídico y político, y la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [bedingen] el proceso social, político e intelectual de la vida en general (Marx: 2014, p. 66).

Siguiendo toda una tradición que inicia con las especulaciones físicas de Demócrito y Epicuro, el materialismo de los marxistas reconoce, en primer lugar, que la materia precede al pensamiento y al propio devenir racional del ser humano, y en segunda instancia, que la realidad social se va construyendo a partir de la acción de las masas, y no de individuos aislados, que proceden de conformidad con las posibilidades de un marco de acción dentro de relaciones económicas, políticas e ideológicas delimitadas. Los liderazgos de un Bolívar, un Martí, un Fidel o un Chávez han sido cruciales para encaminar procesos de transformación social, pero el verdadero impulso lo han realizado todos los sectores subalternos que han participado activamente en ellos. De esta aseveración sobre la concepción materialista de la historia deriva el vínculo entre lo que el marxismo clásico ha denominado «estructura» y «superestructura» y que ha promovido acalorados debates entre visiones contrapuestas, sin llegar a una conclusión definitiva. En general, la discusión se ha bifurcado en dos aristas principales. La primera, que asume a la superestructura, como una categoría científica que goza de cierta autonomía —sea parcial, relativa o absoluta—, frente a la estructura económica, donde a su vez, es posible distinguir una «infraestructura»; esta superestructura a su vez se divide en una superestructura jurídico-política y otra ideológica, a la postre, la última adquiere un nivel “A” (política, científica-filosófica, artística) y un nivel “B” (jurídica, moral, religión). En el mismo tenor, es posible identificar las diversas instancias superestructurales de acuerdo con su factor de intensidad sobre las clases sociales, encontrando determinaciones y predominancias dispares. Esta clase de interpretaciones, disculpando la excesiva esquematización, es propia de marxistas estructuralistas como Louis Althusser, Nicos Poulantzas, Maurice Godelier, y en América Latina, de Marta Hamecker, solo por mencionar a los más importantes. El segundo análisis —que surge como crítica directa al anterior—, asume la relación entre base-superestructura cualitativamente diferente, cuestionando la existencia de una «infraestructura», e incluso, la científicidad o literalidad del uso de tales categorías en el discurso marxista:

Marx nunca habló de una infra, o sea algo por debajo de la estructura, y en sentido laxo sólo se podría decir que la estructura son los modos de producción [...] Pero es que la “infra” y la “súper” se convierten en realidad, en manos de estos autores, en un conjunto de estructuras, ahora sin aditamentos. [...] Se desjerarquiza la relación base-superestructura del materialismo histórico, y así se elimina el engorro de ser coherente con Marx (Pla, 1982: pp. 19-20).

Además de lo dicho por el antropólogo argentino, otro autor con una postura similar es el venezolano Ludovico Silva, al decir que: *El hecho de que la obra de Marx se presente trajeada de muchas metáforas de este tipo -a las que tenía derecho como escritor- no constituye una razón para que los manualistas hagan pasar todas esas metáforas por explicaciones científicas.* (2009: p. 13). Para este, habría que prestar especial atención al estilo literario de Marx, pues él siempre se caracterizó por el uso de un sinnúmero de recursos literarios en sus escritos que no necesariamente tendrían una significación literal del término. En este sentido, toda la narrativa marxiana sobre la relación entre la estructura económica y la superestructura político-ideológica debería de comprenderse como lo que realmente es: un conjunto de tesis, diagnósticos y conclusiones interconectadas entre sí pero que no acarrearán consigo una *determinabilidad* o *secuenciabilidad apriorística*. ¿Qué se entiende en el marxismo por «dialéctica», si acaso se quiere evitar hacer un uso abusivo y elástico *ad infinitum* de la expresión? Mas que ser estrictamente un «método general de indagación y exposición lógica», o una «teoría del conocimiento universal» capaz de explicar el movimiento general de la naturaleza y los fenómenos sociopolíticos por deducción lógica de las *tres leyes generales de la dialéctica*, nosotros consideramos que una interpretación ecuaníme de la dialéctica ubica a esta como un «anti-método» (Olmedo: 1980), que sin desechar los hallazgos gnoseológicos que se han expresado desde el pensamiento dialéctico antiguo a la dialéctica de raigambre hegeliana, nos permite:

[...] reconocer la historicidad de toda realidad y por optar por un tipo particular de historicidad (movimiento a través de las negaciones-afirmaciones) dentro del marco de tal aserción, evitando la necesidad de hacer una distinción clara entre los dos niveles. De acuerdo con la ocasión, la dialéctica nos permite luchar contra las concepciones estáticas y metafísicas de la realidad, o contra el mero gradualismo evolucionista; contra la fe en la inefabilidad de ciertas clasificaciones o contra el empirismo que lleva al escepticismo (Timpanaro: 1980, p. 91).

En otras palabras, la dialéctica nos habilita la posibilidad de pensar dicha realidad material que llamamos «historia», navegando por diferentes niveles de abstracción del conocimiento sin tener que mantenernos en la marea que nos arrastra hacia determinada forma de encuadrar los acontecimientos filosóficos, culturales, económicos, políticos, etc. La dialéctica no da una estructura total de la dinámica social, porque sus elementos no responden exclusivamente a *una lógica* ni siquiera en el campo enfocado, sino que se independizan conforme a circunstancias inductibles (Ripalda: 2005, p. 29). Finalmente, el marxismo no se puede justificar a sí mismo como una mera teoría crítica del capitalismo y de la sociedad burguesa en su conjunto, pues la crítica marxista conlleva un carácter propositivo de aquello que se ha denominado comunismo o sociedad sin clases sociales y cuya ante sala es el socialismo: *“entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el periodo de transformación revolucionaria de una a la otra. éste corresponde también con un periodo político de transición, cuyo Estado no puede ser otro nada más que la dictadura revolucionaria del proletariado”.* (Marx: 2013, p. 56). A diferencia de otras teorías críticas, tales como los diferentes enfoques anarquistas, el marxismo reconoce que un Estado no podrá desaparecer sin emplear sus aparatos e instituciones para acelerar su disipación; la extinción será un proceso paulatino y prolongado que tendrá como fundamento el ejercicio de un *poder dual*. La insistencia en el comunismo es un pilar fundamental del marxismo latinoamericano en tanto otras tradiciones marxistas han dejado en segundo plano o «pospuesto por motivos de estrategia política» el debate en torno a las vías y posibilidades de extinción del Estado. En las formaciones sociales latinoamericanas la presencia de otras formas de organización social no capitalistas es una realidad que no está presente en todos los Estados del mundo, y por ello, el imperativo por reconocer y potenciar experiencias que ensayan formas de producción y sociabilidad alternativas tiene que estar presente en la agenda por la lucha por el comunismo. Lo relativo al cuarto ingrediente del marxismo latinoamericano, se esbozó en el aparatado anterior.

COMENTARIOS FINALES

“Si nunca podemos acertar, más vale que cambiemos de vez en cuando nuestra manera de estar equivocados”

T. S. Eliot.

Los marxismos latinoamericanos no constituyen una *trademark* creada para evidenciar nuestro lugar en el mundo frente a las discusiones del canon marxista; tampoco conforman un sello identitario que excluye o aísla lo latinoamericano de todo aquello que no lo es. Eso que llamamos «marxismo latinoamericano» es un complejo y heterogéneo cuerpo analítico e instrumental que brinda las herramientas teórico-metodológicas necesarias para pensar y transformar la realidad social en América Latina al apropiarse de sus constantes generales y específicas, tales como los diferentes obstáculos estructurales que mantienen a las formaciones sociales en situaciones de sometimiento; los impedimentos institucionales y meta institucionales que las clases y sujetos sociales en disputa deben superar para llevar la política al siguiente peldaño; las formas de dominación que se ejercen desde las cimas del Estado para contrarrestar el avance de posiciones anticapitalistas, entre otros procesos más, para así perfilar una política adecuada y pertinente orientada a la consecución de los intereses históricos que solo se podrán alcanzar con el comunismo. Del mismo modo que han gravitado lecturas del marxismo que han desembocado en la conformación y justificación de un «marxismo soviético», un «marxismo occidental», y hasta un «un marxismo analítico», ahora se erige un «marxismo latinoamericano» como síntesis original de las experiencias teóricas y prácticas que el socialismo internacional ha legado al mundo a lo largo de los siglos XIX, XX y XXI, y las luchas de clases que han pintado de rojo al continente, desde la Patagonia hasta el muro fronterizo entre los Estados Unidos de Norteamérica y México. El marxismo no es ni puede pretender ser una teoría total u omnipresente capaz de develar con sus categorías el sendero a seguir; es ante todo un enfoque que con sus respectivos hallazgos y fortalezas, limitantes y puntos ciegos, ofrece una alternativa real y patente que, si se marida con el potencial revolucionario de las masas populares y trabajadoras latinoamericanas, representa un peligro a los intereses de las clases dominantes.

BIBLIOGRAFÍA

ANTEZANA, L. (2009). “Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: formación abigarrada y democracia como autodeterminación”, en: *Pluralismo epistemológico*. Bolivia, Muela del Diablo Editores, CIDES-UMSA, CLASCO y Comuna.

AGUILAR, L. E. (1978). *Marxism in Latin America*. USA, Temple University Press.

ARICÓ, J. (1980). Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano. México, Cuadernos de Pasado y Presente.

ARICÓ, J. (2010). *Marx y América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica.

ARICO, J. (1982). “Marxismo latinoamericano” en Bobbio, Norberto y Matteucci, Nicola (directores). *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI.

ARICÓ, J. (2020). *Dilemas del marxismo en América Latina. Antología esencial*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

- BAKER P., FELDMAN I., GEDDES M., LAGOS F. y PAREJA R. (editors). (2019). *Latin American marxisms in context. Past and present*. UK, Cambridge Scholars Publishing.
- BARRIOS, M. (2007). *El latinoamericanismo en el pensamiento político de Manuel Ugarte*. Buenos Aires, Biblos.
- BAGÚ, S. (1992). *Economía de la sociedad colonial, ensayo de historia comparada de América Latina*. México, Grijalbo & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- BAGÚ, S. (1952). *Estructura social de la colonia. Ensayo de historia comparada de América Latina*. Buenos Aires, El Ateneo Editorial.
- BAGÚ, S. (1975). *Marx-Engels. Diez conceptos fundamentales en proyección histórica*. México, Editorial Nuestro Tiempo.
- BEUCHOT, M. (2019). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas.
- BORÓN, A. y KLACHKO, P. (2023). *Segundo turno. El resurgimiento del ciclo progresista en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Avellaneda Ediciones.
- CARRIQUIRY, G. (2005). *Una apuesta por América Latina*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- CONCHEIRO, E. y ORTEGA, J. (2017). "Debatir los diversos marxismos latinoamericanos". Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano, Numero 49: Septiembre de 2017, segunda época.
- CONCHEIRO, E. (2013). "Gramsci en América Latina", en: Massimo Modonesi (Coordinador). *Horizontes Gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- CORREAS, O. (2013). *Introducción a la crítica del derecho moderno (Esbozo)*. México, Fontamara.
- CUEVA, A. (2008). *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*. Colombia, Siglo del Hombre Editores & Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- GASPAR, G. (Compilador). (1983). *La militarización del Estado Latinoamericano. (Algunas interpretaciones)*. México, Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa.
- GUADARRAMA, P. (1994). *Marxismo y antimarxismo en América Latina*. México, Ediciones El Caballito.
- GUADARRAMA, P. (1998). *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 1998.
- GONZÁLEZ, P. (1976). *Sociología de la explotación*. México, Siglo XXI.
- GONZÁLEZ, P. (1982). *La nueva metafísica y el socialismo*. México, Siglo XXI & Universidad Nacional Autónoma de México.
- GONZÁLEZ, P. (1983). *Imperialismo y liberación en América Latina*. México, Siglo XXI.
- GUEVARA, E. (2011). *Pasajes de la guerra revolucionaria*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- GUEVARA, E. (2007). *Crear dos, tres, muchos Viet Nam. Mensaje a la Tricontinental*. Colombia, Ocean Sur.
- GUEVARA, E. (2012). *Apuntes filosóficos*. La Habana, Ocean Sur.
- GRAMSCI, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel*. México, Ediciones Era & Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

FIGUEROA, C. (1997). "Centroamérica: el marxismo que nos dejó la posguerra fría". *Estudios Latinoamericanos*, 4 (7), 109–123. <https://doi.org/10.22201/cela.24484946e.1997.7.51439>

FRANCO, C. "El surgimiento del marxismo latinoamericano: Haya de la Torre y Mariátegui". En: *Historias*. Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, D.F., Numero 2. Octubre-Diciembre de 1982.

FRANK, A. (1971). *Lumpenburoesía: lumpendesarrollo*. México, Editorial Era.

HARRISON, L. & HUNTINGTON, S. (2000). *Culture matters. How values shape human progress*. New York, Basic Books.

HERNÁNDEZ, A. (2018). "Estructuras jurídicas del Despojo: trazando el perfil", en: Aleida Hernández Cervantes y Mylai Burgos Matamoros (Coordinadoras). *La disputa por el derecho: la globalización hegemónica vs la defensa de los pueblos y grupos sociales*. México, UNAM-CEICH.

ZARATE, Á. "Indianizar el marxismo: Reflexiones en torno al marxismo – indianismo y del katarismo – revolucionario en el pensamiento crítico – teórico de "Qhananchiri" Álvaro García Linera". *RELIGACIÓN*. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, vol. 4, núm. 16, 2019, pp. 58-71 Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades Quito, Ecuador

HUNTINGTON, S. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of the world order*. New York, Simon & Schuster.

FALS, O., MOLINA, G., URIBE, C., SÁNCHEZ, R., MESCHKAT, K., CASTAÑO, G., D'JANON, F., MISAS, G., FAJARDO, D. & PIZARRO, E. (1983). *El marxismo en Colombia*. Colombia, Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia.

KOHAN, N. (2003). *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado*. La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

KOHAN, N. (2000). *De ingenieros al Che. Ensayos sobre marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires, Editorial Biblos.

KYMLICKA, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós.

LENIN, V. (1961). "¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento", en: *V. I. Lenin Obras Escogidas en tres tomos, tomo 1*. Moscú, Editorial Progreso.

LENIN, V. (2015). *El Estado y la revolución*. México, Ediciones El Caballito.

LIEVANO, A. (2006). *Bolivarismo y monroísmo*. Venezuela, Fundación Editorial el perro y la rana.

LÖWY, M. (2007). *El marxismo en América Latina*. Chile, LOM ediciones.

LÖWY, M. (1998). "Marxism and Romanticism in the Work of José Carlos Mariátegui". *Latin American Perspectives* 101/25.

LUKACS, G. (1969). *Historia y conciencia de clase*. México, Editorial Grijalbo.

MARINI, R. (2007). *La dialéctica del desarrollo capitalista en Brasil. Proceso y tendencias de la globalización capitalista*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

MELGARITO, A. (2015). *Pluralismo jurídico: la realidad oculta. Análisis crítico-semiológico de la relación estados-pueblos indígenas*. México, UNAM-CEICH.

MIGUEL, A. "Nuestra América y el marxismo: Dos mundos convergentes desde la historia, en clave y unidad dialéctica." *Justicia* 28, diciembre (2015): 187-197. <http://dx.doi.org/10.17081/just.20.28.1049>

- MARX, K., & ENGELS, F. (1987). *Materiales para la historia de América Latina*. México, Ediciones Pasado y Presente.
- MARX, K., & ENGELS, F. (2013). *La ideología alemana*. México, Ediciones El Caballito.
- MARX, K. (2014). *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. México, Siglo XXI Editores.
- MARX, K. (2013). *Crítica al Programa de Gotha*. México, Ediciones El Caballito.
- MUNCK, R. (2007). "Marxism in Latin America/Latin American marxism?", en: Daryl Glaser y David M. Walker. *Twentieth century marxism. A global introduction*. New York, Routledge.
- NICOL, E. (2007). *La primera teoría de la praxis*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- OSPINA, W. (2020). *América Mestiza*. Colombia, Penguin Random House.
- OLMEDO, R. (1980). *El anti-método: introducción a la filosofía marxista*. México, Cuadernos de Joaquín Mortíz.
- PLA, A. (1982). *Modo de producción asiático y las formaciones económico-sociales Inca y Azteca*. México, Ediciones El Caballito.
- REGALADO, R. (2011). *El marxismo y las luchas populares en América Latina*. México, Ocean Sur.
- RIPALDA, J. (2005). *Los límites de la dialéctica*. Madrid: Trotta.
- RIVERA-RODAS, O. "Conciencia latinoamericana: hispanoamericanismo o eurocentrismo". Cuadernos Americanos 147 (México, 2014/1), pp. 39-71.
- SALAZAR, A. (2011). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI.
- SANCHEZ, A. (2018). *De Marx al marxismo en América Latina*. México, Editorial Ítaca.
- SILVA, L. (2009). *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*. Venezuela, Monte Ávila Editores.
- SELSER, G. (2010). *El código de la cronología de las intervenciones extranjeras en América Latina*. México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, UNAM-CEICH.
- STARGENBAUM, M. (2018). "Dossier. Marxismo latinoamericano (siglo XX). Historia Política (105)". En: Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8931/pr.8931.pdf
- PAINE, T. (2005). *Common sense and other writings*. New York, Barnes & Noble.
- PLA, A. (1982). *Modo de producción asiático y las formaciones económico sociales Inca y Azteca*. México, Ediciones El Caballito.
- RIBEIRO, D. (1969). *Las Américas y la civilización*. Buenos Aires, CEDAL.
- TABLADA, C. (1987). *El pensamiento económico de Ernesto Che Guevara*. La Habana, Ediciones Casa de las Américas.
- TARCUS, H. (2016). "Para un programa de estudios sobre los marxismos latinoamericanos". Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista: Revista Memoria. Número 257. Año 2016-1.
- TAPIA, L. (2002). *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. Bolivia, Muela del Diablo Editores & CIDES-UMSA.
- TIMPANARO, S. (1980). *On materialism*. UK, Verso.

TOCQUEVILLE, A. (2003). *Democracy in America and Two Essays on America*. USA, Penguin Publishing Group.

TSE-TUNG, M. (1971). *La construcción del socialismo. Vía China o modelo soviético*. México, Comité de Publicaciones de los Alumnos de la Escuela de Antropología e Historia.

TSE-TUNG, M. (1973). *La guerra popular prolongada*. México, Ediciones Roca.

TSE-TUNG, M. (1976). "Sobre la Nueva Democracia", en: *Obras Escogidas de Mao Tse-Tung, Tomo II*. Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras.

TORRES, T. "Marxismo latinoamericano: aproximaciones entorno a una teoría heterodoxa." *Revista Izquierdas. Una mirada histórica desde América Latina* 50, enero (2021):1-17. <http://www.izquierdas.cl/images/pdf/2021/n50/art05.pdf>.

TROTSKY, L. (2020). *La revolución permanente*. Madrid, Edicions internacionals Sedov.

TROTSKY, L. (2001). *La revolución traicionada. ¿Qué es y a dónde va la URSS?* Madrid, Fundación Federico Engels.

VANDEN, H. (1991). *Latin American Marxism: a bibliography*. New York, Garland Publishing.

ZEA, L. (2011). *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

BIODATA

Nolberto Tlacaheel ACOSTA PEREZ: Profesor de sociología en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (México). Estudiante doctoral del Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestro en Investigación Jurídica por la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez y licenciado en Ciencia Política por la Universidad Autónoma Metropolitana (México). Líneas de investigación: marxismo latinoamericano, estudios sobre la clase trabajadora y el trabajo asalariado, teoría política clásica y contemporánea.



Código: ut29pr1062024