



**BENEMÉRITA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA**

Facultad de Filosofía y Letras

**Hacer vivible lo invivible: Bolívar Echeverría,
marxismo crítico desde América**

**Tesis presentada para obtener el título de:
Licenciado en Historia**

Presenta:

José Roberto Conde Morales

Asesor:

Abraham Moctezuma Franco.

Abril 2016

A mi madre...

Índice

Tabla de contenido

Agradecimientos.....	4
Presentación	5
INTRODUCCIÓN	7
Capítulo I	14
Permanencia y actualidad del pensamiento marxista en la historiografía	14
1.1 El marxismo, ¿un cadáver del siglo XIX?	15
1.2 Aportes de Marx a la ciencia histórica.....	26
1.3 Lecciones de Marx para una historia crítica.....	40
Capítulo II	55
Los Marxismos en el siglo XX	55
2.1 Puntos de consideración.....	56
2.2 Por los senderos del Partido	62
2.3 Tres grandes en los años veinte	68
2.4 Frankfurt: una escuela sin lugar	83
2.5 El momento de la búsqueda: Annales y Marxismo	96
2.6 Escuela Británica: El giro cultural del marxismo durante la posguerra	122
Capítulo III	140
La perspectiva latinoamericana	140
3.1 Una mirada desde Europa.....	141
3.2 Por los senderos que se bifurcan	143
3.3 Hacia la praxis: ejecutando lo leído.....	162
3.4 Replanteando el problema: Teoría e Historia económica marxista en América.....	188
Capítulo IV	202
Bolívar Echeverría: contribución al marxismo y a la Historia crítica desde América	202
4.1 Una biografía: del existencialismo al marxismo.....	204
4.2 Valor de uso	223
4.3 Ethos Barroco	235
4.4 La modernidad de lo invivible en América Latina	254
Conclusiones.....	270
Bibliografía	275

Agradecimientos

Esta tesis, esta licenciatura, no podría haber sido posible sin el apoyo de mi madre, Liliana Morales Mejía. Por ello, éstas se encuentran dedicadas a ella, a quien tanto me ha soportado y quien tanto ha creído en mí. También debo agradecer a mi padre, Guillermo Conde Flores, y a mi hermano, Guillermo Conde Morales, por siempre estar para mí. Y a mi abuela adoptiva, Consuelo Parra.

A todos mis maestros de la facultad. A los malos, buenos y excelentes, de todos aprendí algo. Sin embargo, agradezco de manera especial a Abraham Moctezuma y a Marco Velázquez, quienes mucho tuvieron que ver en el logro de este trabajo.

No puedo dejar pasar el agradecerle a la banda, quienes han hecho de la universidad una experiencia gratificante. Gracias a ustedes: Emma Díaz, mi amiga, por quien comenzó el interés en esta disciplina; a Iván González (Tetón), por ser mi carnal y siempre cuestionarme acerca de los problemas históricos; a Fernando Beltrán (Boffo), por su amistad y apoyo constante, y con quien las horas en la facultad fueron divertidas; a Fernando Juárez (Coyote), por los debates y puntos de vista entre copas; a Aarón Rodríguez, con quien nunca faltó una risa; a Marco González, quien me enseñó que el silencio no siempre es incómodo; a Carlos González, por los años de amistad; a Luis Saldaña, uno de mis primeros amigos en la carrera; a Laura Robles, quien me enseñó a hacer una tesis, incluso antes de comenzar la mía; a Jorge Salas, quién me dio el ejemplo de que sí se puede; a Ingrid Rojas, a pesar de todo; a Pamela Vázquez, por su humor nocturno; a Regina Walker, por hacerme reprobar inglés y por ser quien es; a Aída Escobedo, por enseñarme, por ponerme a pensar, por los últimos dos años y por lo que pueda venir. A todos los POSH que me faltan, gracias banda.

Por último, a los lugares de debate y discusión: Carolo, Muro, Preferida, Oasis, El Punto, Rock Box, etc. Y no se puede dejar de lado al más importante, la banca junto al refri.

Presentación

Esta tesis nace de la curiosidad, de la curiosidad por descubrir sobre quién fueron escritas algunas palabras en el suplemento semanal de La Jornada. El ocho de Agosto del 2010, La Jornada Semanal dedicó su número al filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría. La muerte de este había ocurrido el cinco de Junio de ese mismo año. En la edición de este suplemento venía una entrevista hecha por Carlos Oliva Mendoza al filósofo, titulada *Occidente, modernidad y capitalismo*; y un artículo que llevaba por nombre *¿Quién es Bolívar Echeverría?*, del filósofo alemán Stefan Gandler. La lectura de estos dos escritos fue el primer acercamiento que tuve con esta figura, a la que hasta el momento desconocía por completo y de la que, mucho menos, imaginaba su importancia en el pensamiento latinoamericano.

En la entrevista y en el artículo fui encontrando palabras claves, como “identidad occidental” y “esquema civilizatorio” que fueron llamando mi atención. Punto central de mi interés, fue que en el escrito de Gandler se consideraba a Echeverría como uno de los pensadores cuya obra podía ser tomada como una “teoría crítica no eurocéntrica”. También fue fundamental para mi atención el hecho de que Bolívar Echeverría fue un pensador marxista, horizonte de interpretación histórica con el que siempre me he identificado, al que he tratado de estudiar y comprender hasta la fecha.

A esta primera curiosidad le siguió la revisión de los libros, comenzando por el último que Echeverría publicó en vida, *Vuelta de siglo*. En él se desarrolla un balance teórico de lo que el siglo XX ha significado en la historia de la modernidad. Este libro también mencionaba algunas cuestiones que, en lo personal, consideré como lecciones para los historiadores. Una de ellas viene en el ensayo dedicado al paradigma indiciario, método utilizado por el historiador italiano Carlo Ginzburg y que Echeverría promueve como vía para una historia hecha “a contrapelo”. Este libro me llevó a otros títulos publicados por Echeverría en los cuales descubrí una nueva veta teórica para la interpretación del pasado.

Sin embargo, a pesar de tanto interés, una tesis sobre Bolívar Echeverría no había venido a mi cabeza. El tema que tenía pensado por aquellos días estaba basado en una historia sobre el Partido Liberal Mexicano. Esto cambió cuando en el curso sobre Teoría de la historia en México, con el Maestro Abraham Moctezuma, se me pidió como trabajo final un ensayo en el cual reflexionara sobre la escasa teoría de la historia en nuestro país. En él utilicé algunas de las ideas de Echeverría. Fue en ese momento que surgió la idea de analizar los conceptos de este filósofo que fueran trascendentales para los historiadores, y para los que queremos llegar a serlo. El concepto de “ethos histórico”, del que había leído ya algo, pero no de forma profunda, se me hizo el más importante. Con esta idea primera, u ocurrencia, como me lo mencionó el Dr. Marco Velázquez, llegué a los Seminarios de Tesis y a los Seminarios de Historia Cultural.

Mucho del avance en el tema de investigación se realizó durante los seminarios de Historia Cultural, con el Dr. Velázquez, debido a la presión que en éste se ejerce a la hora de entregar adelantos. Gracias a las lecturas del curso y a la exposición de la historiografía a través de una visión clara como la del Dr., se me vino la idea de no sólo centrarme en la contribución de Echeverría a la Historia como ciencia del pasado, sino la de contextualizar la obra de este autor en el marco del marxismo, para dar a conocer también cual es la contribución de este filósofo en este horizonte de interpretación. Por último, esta tesis es resultado del apoyo y guía de mi asesor, el Maestro Abraham Moctezuma, con quien se fueron planeando los capítulos y quién con sus observaciones fue dándome herramientas para terminar esta empresa. No puedo olvidar tampoco la ayuda del Dr. Carlos Antonio Aguirre, a quien entrevisté y quien fue amigo del pensador que inspiran estas páginas. Los comentarios de Aguirre fueron de vital importancia para comprender de manera más precisa los conceptos que se retoman en esta tesis.

INTRODUCCIÓN

El horizonte de interpretación al que conocemos como marxismo ha sido blanco de muchos ataques. Se habla de la caducidad del mismo, en el mejor de los casos, o de su naturaleza utópica, comparándola con todos aquellos proyectos del pasado que murieron con su tiempo. Sin embargo, no hay que olvidar que en dichas afirmaciones existe un fin preciso, una fuente de la que innumerables plumas han bebido. Este *telos*, o fin último, no es otro que el de la negación de una realidad (posible) alterna a la que vivimos en la actualidad; la puerta que sella cualquier intento por superar al capitalismo, por organizarnos en una modernidad diferente de esta que sólo lleva a la destrucción. El marxismo lleva en su interior otro tipo de intención, aquella que se encuentra en la última de las tesis sobre Feuerbach que Marx elaboró. El marxismo no sólo es un horizonte de interpretación de la realidad, busca la transformación de ésta.

En el largo recorrido de los últimos siglos, muchos han sido los personajes que, siguiendo la obra de Karl Marx, han analizado, formulado y reformulado una visión crítica de la realidad y de la historia. El autor que nos ocupa en esta tesis es uno de estos personajes, Bolívar Echeverría. Este es sin duda uno de los grandes marxistas del siglo XX; y esto no sólo en América Latina. Los alcances de su obra están por verse aún ya que, lamentablemente, la consagración llega más fácil con la muerte.

Una de las primeras metas que tiene esta tesis es la de hacer un aporte a la información existente sobre Bolívar Echeverría. Sabemos que son muchos los libros, ensayos, conferencias, seminarios, cursos, videos, etc., en los que el filósofo ecuatoriano-mexicano nos dejó muestra de su gran visión crítica de la modernidad capitalista, pero en cuanto a lo escrito sobre él, el terreno aún no ha dado mucho. A cinco años de la muerte de Echeverría, cada vez es más frecuente el encontrar artículos sobre su obra o entrevistas rescatadas en las que el autor desarrollaba sus conceptos de forma ejemplar, pero éstos, consideramos, son sólo el principio de todo lo que puede escribirse sobre él. Esta tesis

pretende ser uno de los medios por los cuáles llegar también a la obra de este pensador tan importante.

Pero esto no debe confundirse con la idea de una tesis dedicada cien por ciento a Bolívar Echeverría. Una segunda intención del presente trabajo es la de contextualizar a Bolívar Echeverría en la historia del marxismo. Por eso mismo, en la tesis se han escrito tres capítulos que se encargan de esta tarea. A través de los tres primeros capítulos se hace el recuento del desarrollo del marxismo como teoría, ideología, práctica y como herramienta de interpretación histórica, tanto en Europa como en América. En el cuarto se analizan dos conceptos de Echeverría a los que consideramos esenciales en su obra, así como una parte biográfica del autor que ayuda a contextualizar su pensamiento. Para finalizar, existe un apartado dedicado a la visión histórica de este autor en torno al proyecto civilizatorio desarrollado en América Latina.

En el primer capítulo se aborda uno de los problemas más interesantes del marxismo, aquel que trata sobre su vigencia. ¿Es viable hablar del marxismo en la actualidad, sin tomarlo como una reliquia del pasado, como una novedad sólo para los anticuarios? ¿Es viable hablar del marxismo cuando hablamos de Historia, de la ciencia de los hombres en el tiempo, cuando hay tanta influencia de posiciones posmodernas? El capítulo responde a esto que sí. Es válido hablar de marxismo cuando estudiamos el pasado porque Marx, su obra, aporta lecciones para la Historia. Pero no cualquier tipo de Historia. A través de estas lecciones puede pensarse en escribir una Historia crítica. También se aborda en este primer capítulo cuál fue la importancia de Marx y su pensamiento en la transición de una Historia positivista a una Historia en la que la economía y la sociedad reclamaron su lugar primordial.

Para esta primera parte de la tesis tres autores fueron la guía: Bolívar Echeverría, Eric Hobsbawm y Carlos Antonio Aguirre Rojas. En el primer apartado se habla sobre la existencia de una crisis en el marxismo; crisis que se refleja en una de sus partes conformante: el materialismo histórico. A través de la lectura que Echeverría hizo de Benjamin, se pretende aclarar qué es lo que se encuentra en crisis. Al tercer autor debemos la idea de las lecciones de Marx para una Historia crítica. Para Aguirre existen siete lecciones en la obra del pensador alemán que son vías para aquellos que quieren dejar

el camino del mal historiador. Desde la idea de “totalidad” a la idea de “dialéctica” encontramos un aparato conceptual en Marx de imprescindible actualidad para los historiadores, y para todo investigador de la sociedad. En cuanto al primero, debemos la idea del pensamiento de Marx como carga conceptual que derribó los pilares que sostuvieron a la historiografía decimonónica y parte de la que se escribía durante los primeros años del siglo XX. Para Hobsbawm, el marxismo es punto de partida de una nueva visión crítica de la Historia que no había sido desarrollada por los estudios históricos anteriores al siglo XX y que fue uno de los avances más significativos en ella, cosa que sucedía en otras disciplinas pero no en la ciencia histórica. Sin embargo, en el desarrollo de esta visión también ha existido la mal interpretación o el uso del marxismo como ideología cerrada a sus propios problemas. Es por esto que el historiador inglés hace énfasis en la diferenciación entre un marxismo vulgar y un marxismo en sí, un marxismo heredado de la obra madura de Marx y que se caracteriza por su autocrítica.

En el segundo capítulo nos tomamos la libertad de hacer un largo recorrido por el “marxismo occidental”, como lo denomina Perry Anderson. Para éste fueron utilizados autores que se han enfocado al estudio de la historiografía. Los guías en el segundo capítulo son Aurell, Fontana, Iggers y el mismo Anderson. En este capítulo asoman otros autores, aquellos de los que se habla. De este modo también aparecen autores clásicos de la teoría marxista crítica como Lukács, Gramsci y Korsch; pensadores de la teoría crítica como Horkheimer y Adorno; estudiosos de la historia como lo fueron Bloch y Febvre, de la Escuela de los Annales; y Edward Palmer Thompson de la Escuela Británica Marxista. El lector ya irá descubriendo qué otros autores aparecen en el capítulo.

También en este capítulo vuelve a tomarse la idea sobre la vigencia del marxismo, desde la perspectiva historiográfica. Por eso, en el primer apartado titulado “Puntos de consideración”, se escribe en torno a una pregunta: ¿El marxismo ha perdido su relevancia como sistema social y como método científico? En ése momento se sigue a lo cavilado por Iggers para dar una respuesta, encontrando similitudes entre la ciencia social histórica y el marxismo. Al mismo tiempo, siguiendo a Echeverría, tomamos en cuenta la importancia para todo historiador con pretensiones marxistas de ejercer una crítica a lo que fue el “socialismo real”.

Partiendo de esa idea, en el apartado siguiente nos acercamos al mayor momento dogmático en la historia del marxismo, aquél que se dio en la URSS. En ese momento ocurre una transformación del marxismo al pasar éste de ser un método investigativo a convertirse en un corpus doctrinario necesario para justificar un sistema ideológico, parafraseando a Fontana. El materialismo histórico se convirtió en la URSS en una especie de manual para entender a la sociedad, mientras que la interpretación histórica a través de él se enseñaba casi de forma catequística. Todo aquello que fuera contra el dogma del Partido Comunista fue, en muchos casos, marginalizado en ese periodo. Sin embargo, existieron ejemplos de investigadores que estuvieron dispuestos a padecer tal condición con tal de presentar trabajos críticos y propositivos.

Paralelo a ese momento dogmático en la región este del continente europeo, existió otro momento de crítica sustancial. En el periodo de entreguerras, precisamente durante la década de los veinte, en el centro de Europa, las críticas al orden social del momento y la visión del marxismo elaborado en la URSS que quería interpretar a éste, se hicieron presentes. Estas se manifestaron en un momento de esplendor teórico donde apellidos como Gramsci, Horkheimer y Lukács salieron a la luz. También se manifestó en la composición de grupos de investigación social e histórica, fue la década en la que la Escuela de Frankfurt y la Escuela de los Annales comenzaron a aportar al conocimiento de la sociedad.

El caso de la escuela de los Annales es especial en esta tesis ya que es colocada dentro del marco de la tradición marxista, cuando es sabido que es una tradición historiográfica que no se identifica abiertamente con la obra de Marx. Por ello, en el caso del apartado en donde escribimos sobre esta escuela, hacemos referencia a una búsqueda. Lo que se pretendió fue el encontrar aquellos elementos de los Annales que se identificasen con el marxismo, ya que también conocemos que, por lo menos los fundadores de esta escuela, no fueron indiferentes a lo elaborado por el autor alemán. Con el tiempo, dentro de la escuela, hubo personajes declarados abiertamente marxistas. Pero por lo menos en sus primeros años esta relación es aún oscura.

El capítulo termina con la Escuela Británica Marxista, en donde Thompson es la principal referencia. Sin embargo en el apartado dedicado a esta tomamos en cuenta a todos aquellos investigadores que compartían una posición con aquellos otros científicos sociales

que en la URSS eran marginados; los marxistas británicos sufrían una situación similar ya que eran abiertamente marxistas en un país que históricamente tiene mucho que ver en la conformación del capitalismo. Con el parte aguas que significó la invasión de los rusos a Hungría una nueva situación de marginalidad fue desarrollándose, ya que en ese momento también muchos de los principales representantes de esta escuela abandonaron al Partido Comunista. Quizá a esto se deba la originalidad de esta escuela. Tanto no se casaron con un tipo de ideología que en su perspectiva histórica el factor económico fue dando lugar al factor cultural.

En cuanto al tercer capítulo, se trata de un acercamiento al marxismo que se desarrolló de igual manera durante el siglo XX. Pero en este caso la geografía es otra. El tercer capítulo es una pequeña revisión histórica del marxismo en el continente americano, tomando al marxismo como un concepto más amplio, en el que no sólo se encuentra lo teórico, sino también lo práctico. En esta parte hemos utilizado a uno de los autores marxistas más conocidos en nuestro país, Adolfo Sánchez Vázquez. La historia de América Latina es rica en ejemplos de movimientos sociales inspirados en la obra de Marx. Uno de ellos, el de la Revolución Cubana, sigue en pleno desarrollo, a pesar de sus limitantes y contradicciones existentes. Pero lo que más trata de resaltar este capítulo es la existencia de un pensamiento marxista latinoamericano, pensamiento que ya no intenta ser copia o calca del pensamiento europeo, sino que se muestra como original.

Es importante en este capítulo la figura de uno de los pocos marxistas de nuestro continente, si no es que el único, que es conocido en Europa, Mariátegui. A este dedicamos unas páginas para seguir algunas de sus posturas teóricas más innovadoras durante los primeros años del siglo XX. Para el pensador peruano el mundo indígena representaba una potencial salida para el capitalismo. La comunidad indígena peruana contenía en sí misma la semilla que podría dar solución al conflicto que representaba la falta de proyecto después de una revolución socialista en el continente. Mariátegui fue el pensador marxista más importante de América Latina en la primera mitad del siglo XX y su aparición en esta tesis, de manera más detallada, no es casual. Bolívar Echeverría es considerado uno de los pensadores marxistas más innovadores y originales de la segunda mitad del siglo veinte; tanto que pensadores, como Aguirre Rojas, lo consideran el más importante de este periodo.

Sin embargo, no debe tomarse esto como una situación de continuidad entre los dos pensadores. El mundo indígena, en la obra de Echeverría, no representa una salida al capitalismo, por el simple hecho de que éste ya no existe; lo que encontramos es un mestizaje cultural, no entendido éste como una mezcla de códigos, sino como una “codigofagia” o códigos que intentan devorarse entre sí.

Por último, en el cuarto capítulo hemos escrito como primer apartado una pequeña biografía de Bolívar Echeverría cuyo título anuncia el desarrollo teórico en el pensamiento de éste. Echeverría llega a Alemania con la firme idea de estudiar con Heidegger, sin embargo esto no se logra y se ve en la necesidad de trasladarse a otra ciudad. Hemos hecho énfasis en la etapa en la que Bolívar Echeverría vivió en Berlín; ya que, como decía el mismo Echeverría, Berlín puede ser considerada la capital del año 1968. La ciudad y el ambiente de la época tuvieron gran influencia en el filósofo ecuatoriano, lo que se reflejaría a lo largo de su obra.

Los otros dos apartados están dedicados al análisis de dos de los conceptos más importantes en la obra de Bolívar Echeverría. Uno es su desarrollo sobre el concepto de valor de uso. Echeverría intentó complementar lo que, para él, Marx dejó en el aire. El concepto de “valor de uso” y el de la “forma natural” adquieren preponderancia en el discurso de Echeverría en estos tiempos de crisis civilizatoria en los que el valor de las cosas es entendido tan sólo en su forma mercantil. El otro concepto es quizá el más conocido entre los lectores de Echeverría. Este es el concepto de *ethos histórico*, en donde el *ethos barroco* es sólo una modalidad del primero. El primer concepto puede ser tomado como una de las aportaciones más importantes de Echeverría al marxismo en general, mientras que el segundo puede ser tomado como una herramienta muy útil para los historiadores. Pero esto será desarrollado más adelante, en las conclusiones.

Un apartado más en el cuarto capítulo gira en torno a la visión histórica de Bolívar Echeverría. Sin embargo, a lo largo de los apartados de este cuarto capítulo se irán retomando conceptos existentes en toda la obra de nuestro autor. Todo esto es con el afán de contestar a una pregunta: ¿Por qué Bolívar Echeverría puede llegar a tener tanta importancia en la tradición marxista futura, no sólo latinoamericana, sino europea? El pensador que nos mueve a hacer una tesis no se limitó a utilizar las herramientas

conceptuales provenientes del viejo mundo y elaborar con ellas un análisis de la problemática latinoamericana, sino que, a través de ese bagaje cultural, fue capaz de crear un pensamiento original, ya no a la europea, sino americano.

Para finalizar, debemos hablar acerca del problema de la temporalidad y del espacio. Como la tesis no pretende ser una “Historia de...” el tiempo y espacio parecen confusos. En cuanto al tiempo, podemos decir que la tesis se enfoca en la producción teórica marxista en el siglo XX. En lo que respecta al espacio, hablamos de dos lugares en la tesis, Europa y América. Sin embargo existen otros lugares y tiempos en ella. Al tomar a Echeverría como tema de estudio, el tiempo abarca la vida de Echeverría (1941-2010), mientras que el espacio tendría que ver más con su trabajo, con su producción teórica. Nuestro espacio es la obra de Echeverría.

La tesis consiste en anunciar la importancia de Bolívar Echeverría dentro de la Historia del marxismo. No se trata de una Historia del marxismo ni de la Historia de Bolívar Echeverría. La tesis trata de resaltar la vigencia del marxismo como horizonte de interpretación actual, siendo Bolívar Echeverría una muestra de esa vigencia. No pretendemos hacer la espera más larga. Que las páginas siguientes despierten, por sí mismas, la curiosidad del lector.

Capítulo I

Permanencia y actualidad del pensamiento marxista en la historiografía

*Marx se sitúa en la historia con el sólido
aplomo de un gigante: no es un místico
ni un metafísico positivista:
es un historiador, un intérprete de los documentos
del pasado, pero de todos los documentos,
no sólo de una parte de ellos.
(Antonio Gramsci)*

Si fuera el marxismo tan sólo un pensamiento incrustado en el siglo XIX, no más que la obra e ideas de un pensador muerto hace ya más de 130 años, no habría tanta resistencia en el mundo por parte de los ideólogos del capitalismo actual a los conceptos que dicho pensamiento propone. Tan actual como este capitalismo es el pensamiento de Marx; este filósofo, economista, sociólogo e intelectual que legó a la humanidad las bases de una construcción de mundo originadas a través del estudio del pasado y el presente. La reticencia a dicho pensamiento por aquellos que defienden el modo de ser del mundo actual esconde en su interior un temor.

Fueron los siglos XIX y XX la época de las grandes revoluciones, la era del capital, como la identificó Eric Hobsbawm. Grandes adelantos tecnológicos y científicos se mezclan en la escritura que sobre estos siglos se ha hecho. Pero de igual forma, fue época de los movimientos sociales más sobresalientes en Europa y América e inauguró el momento en el que el capitalismo consolidó su fuerza creadora de modernidad. Nuevos actores sociales saltan a la vista desde la génesis de este periodo; se le identifica como el

momento en el que la burguesía se encontró ya consolidada. Al mismo tiempo, también se hace notar la figura de un actor de relevancia en la historia: el capitalista. Sin embargo, el siglo XIX se caracteriza por la presencia de una nueva clase, la que se pretendía fuera la más revolucionaria de la historia, la clase obrera.

La aparición de esta clase es una de las condiciones para que naciera una nueva forma de concebir a la historia de la sociedad. Me refiero al materialismo histórico. Es precisamente sobre este modelo y sobre la influencia que Marx ha tenido en la historia que se basa este capítulo. La aportación de este pensador a las ciencias sociales es de relevancia ya que gracias a sus conceptos y modelos, devino una nueva concepción metodológica en el campo del estudio de las relaciones humanas del pasado y el presente. Siguiendo a Eric Hobsbawm se tratará de definir cuáles fueron las aportaciones de Marx a los historiadores para saber, como este autor titula uno de sus ensayos, qué le deben los historiadores a Karl Marx. De igual forma, se recurrirá a autores como Carlos Antonio Aguirre y Adolfo Sánchez Vázquez para esclarecer cuál es la importancia y actualidad de Marx en nuestra disciplina. Veamos lo que estos autores nos mencionan.

1.1 El marxismo, ¿un cadáver del siglo XIX?

Muchas veces ha sido anunciada la muerte del pensamiento marxista, sobre todo a partir del derrumbe de la URSS a finales del siglo pasado. Pero pasa algo curioso con esta posición. Si hacemos una revisión de la tradición intelectual en los ámbitos filosófico, sociológico, antropológico, y demás ciencias sociales, encontramos que ninguna de las aportaciones de los pensadores más importantes de estas disciplinas ha sido declarada un cadáver, como sí ocurre en cuanto al pensamiento heredado por Marx y Engels a la humanidad. Esto nos lleva a pensar en la existencia de un temor, o por lo menos de cierta cautela, por parte de los detractores de Marx con respecto a la capacidad de este horizonte de interpretación de la realidad de despertar en las masas la esperanza de encontrar una salida del mundo capitalista. Para asegurar que el deceso del marxismo ha ocurrido, como a menudo se afirma, tendríamos que hablar también de una muerte del capitalismo. Tomando en cuenta

lo anterior, podríamos asegurar que, siendo el marxismo la crítica a la realidad capitalista, mientras exista el capitalismo existirá el marxismo.

En las últimas décadas, a pesar de que no lo parezca, acudimos al final de lo que parecía por tantos años inmortal, el modelo capitalista. Esto podría parecer engañoso y aventurado de afirmar, ya que si el fin del capitalismo es la acumulación de capital, y ésta al parecer no encuentra ningún obstáculo para realizarse, no por ello podemos asegurar que el modelo no se encuentre en una profunda crisis. Como ya lo veremos en las páginas siguientes, el final de tal proyecto representa lo que Bolívar Echeverría consideraba una crisis civilizatoria; una crisis de la que el capitalismo al parecer no podrá sobreponerse como otras veces lo ha hecho.

Si echamos un vistazo a nuestro siglo podremos percatarnos de algunos de los síntomas de tal crisis. Podemos hablar del desmoronamiento del “consenso neoliberal”(Roggerone, 2014). El neoliberalismo se presentó como una solución a la crisis desde los finales del siglo XX, sin embargo, siendo éste no más que las políticas económicas encausadas a la acumulación de la riqueza en unas cuantas manos, probó su ineficacia. A principios de nuestro siglo, el XXI, ubicamos dos sucesos cuya importancia es irrefutable para asegurar la posición sobre el desmoronamiento mencionado: la caída de las torres gemelas en el 2001 y la crisis financiera del 2008. Después del primer suceso se hizo visible que la utopía política del capitalismo articulado en la democracia-liberal también se encontró en plena caída; mientras que la otra utopía, la de la economía del libre mercado mundial, se encuentra en pleno desmoronamiento (Ibíd., p.147).

Al hablar de esta crisis terminal del capitalismo, nos encontramos a la vez con el final del modelo de la economía financiarizada (Ibíd., p. 148). Ante tal panorama, que se nos presenta como el principio de una etapa oscura, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿Dónde está la salida, o por lo menos la vía alterna, que nos lleve a un destino distinto al que apunta nuestra modernidad? Al parecer, en nuestros días, no existe un socialismo que venga al rescate, tomando en cuenta el concepto de socialismo como la acción que se desarrolla en la realidad. Y el marxismo sigue existiendo, pero éste se ha estancado en el fondo de las academias, y eso gracias a los que aún se interesan por él; pero no lo encontramos a menudo en la calle, en una manifestación, por ejemplo. Sin embargo, existen

movimientos antisistémicos que, sin declararse abiertamente marxistas, amplían el horizonte de posibilidades de un nuevo orden. Un ejemplo, en México, es el EZLN.

“El capitalismo perecerá, tarde o temprano; lo que cabe preguntarse es si la humanidad perecerá con él” (Ídem.). Esta nos parece una frase muy acertada y nos recuerda a la otra frase, “socialismo o barbarie” de Rosa Luxemburgo. Esta última frase nos hace pensar al mismo tiempo que es en el horizonte de interpretación de la realidad elaborado por Marx y Engels el lugar de dónde rescatar la esperanza de un mejor porvenir. Sin embargo, es necesario el hacer una crítica, desde los tiempos modernos, ya no sólo a lo escrito por Marx durante el siglo XIX, sino ejercerla sobre todos aquellos que han elaborado la crítica del marxismo en general y sobre todo al proyecto del “socialismo real” de la URSS. Es importante el seguir hablando de marxismo cuando éste ha demostrado que su crítica al capitalismo resulta, la mayoría de las veces, acertada.

Como ya se ha mencionado, el marxismo aparece de mayor manera en el ámbito académico. Pero se trata de un “Marx sin comunismo y sin revolución, un Marx académicamente correcto” (Ibíd., p. 149). Al tomar a este autor de tal manera se olvida gran parte de sus lecciones, ya que en ellas encontramos más que meras categorías de la interpretación del mundo económico. El discurso de Marx va más allá. Es la piedra angular o crítica ya no sólo de la economía política, sino del capitalismo; es a la vez crítica de la política en sí, como forma en la que los hombres se organizan en sociedad; es la crítica de las clases sociales y del Estado mismo; es una teoría que se presenta de forma radical con respecto a lo existente. Podemos ubicar tres proyectos en él: el político, que es la consecución del socialismo, el cual apunta a una forma superior, el comunismo; el científico, entendido como la comprensión de la realidad a través del materialismo histórico; y el filosófico o concepción materialista-dialéctica.

Sin embargo, en los últimos años parece que, dejando de lado a los que aún se interesan por él, el marxismo ya no llama la atención a pesar de lo radical de su proyecto. Incluso, como lo menciona Valenzuela Feijóo, “la izquierda intelectual ha abandonado con rapidez el marxismo, lo ve pasado de moda, [...] como un pecado de juventud”(Feijóo, 2006). El estado actual de la percepción del marxismo puede tildarse de escéptica. Mucho de esto se debe a la caída del socialismo realmente existente. Tras su deceso, la “rebelión y

revolución son cosa de tontos”. Para sus detractores, la caída de la URSS demostró dos cosas: 1) el fracaso histórico del socialismo y 2) el socialismo como un imposible (Ídem.). Estos dos puntos serán desarrollados más adelante, pero cabe mencionar de una vez que lo que cayó en la URSS, analizándolo detenidamente, no fue un socialismo, sino una aberración de este; y que si se desmoronó, bastante tuvo que ver con los problemas internos de la política aplicada en su interior durante las últimas décadas del siglo XX.

A partir de la difusión masiva de los horrores del régimen autoritario de Stalin, se hizo común que varios de los intelectuales que apoyaron al Partido Comunista ruso comenzaran a retractarse o por lo menos a alejarse del dogma existente en él. De esta manera fueron desarrollándose dos posturas críticas divergentes: por un lado estuvieron los críticos del marxismo que sostienen la apología del fracaso e imposibilidad de éste, especialmente aquellos que se inclinan por las posiciones postmodernas y, por el otro, aquellos que creyeron necesaria la crítica del marxismo para revalorarlo. La crítica, en ambos sentidos, sostiene que existe una crisis también es este horizonte de interpretación. Sin embargo, si hacemos un poco de historia, podremos apreciar que la historia del marxismo es en sí una historia de su crisis, pero jamás una historia de su derrota.

Veamos un poco acerca de la primera postura, aquella que habla de la imposibilidad del marxismo. Entre los que defienden esta idea, es imposible el dejar de lado a aquellos que se consideran posmodernos. La idea de posmodernidad nace durante la década de los treinta con Federico de Onís, quien comenzó a desarrollarla en el ámbito de las artes. En la década de los setenta alcanzó su máxima elaboración gracias a la crítica ejercida por Ihab Hassan y a arquitectos como Robert Ventury y Charles Jenks. Es en ese contexto en el que nace la aproximación filosófica (Roggerone, 2014). Jean-Francois Lyotard, en su libro *La condición posmoderna*, establece la diferencia entre posmodernidad y modernidad; esta radica en el rechazo de los grandes relatos, en “la incredulidad con respecto a los metarrelatos” (Ídem).

Identifiquemos rápidamente algunos de los discursos de la posmodernidad: uno de ellos es aquel que habla del paso de la realidad al de la simulación, este lo encontramos en pensadores como Jean Baudillard; el fin de la historia, elaborado por Francis Fucuyama; el discurso existente en la política de Thatcher, Reagan y Francois Mitterand (una izquierda

de los 60s y 70s metamorfoseada); las ideas de la era postindustrial, en las que el conocimiento es visto como la principal fuerza productiva y como una nueva fuerza de trabajo materializada en la élite técnico profesional. En este contexto, “el Capitalismo ahora valoriza la relación social, hace de la comunicación, y de la tecnología que se encarga de ésta, centro medular de su valorización” (Ídem).

En el aspecto intelectual, que es el que nos interesa en esta tesis, se dan otras características que describen al posmodernismo. En primera, se le asigna una relevancia desmesurada al lenguaje; es conocida la importancia del giro lingüístico en las ciencias sociales. También identificamos dentro de estas características una cuestión muy importante, por lo menos para nosotros, como historiadores, debería tener una relevancia insoslayable, la de la atenuación de la verdad; el mero consenso en las ciencias sociales ha venido a legitimar la presunción de veracidad. Por último tenemos una especie de accidentalización de la historia, entendiendo esta como mero producto del azar, sin que en ella exista alguna relación de causa y efecto.

Como hemos mencionado, y como ya veremos en capítulos posteriores, la crítica hacia el marxismo se comenzó a dar por parte de los mismos marxistas. En una época de nuevos intereses, la crítica a las premisas de Marx se ha vuelto común entre aquellos que aún tratan de rescatar y revalorar sus aportaciones. La misma realidad nos lleva a tal revaloración. En una sociedad en la que las clases parecen diversificarse, haciendo menos claro el punto de quiebre entre una y otra; y en una actualidad en la que los movimientos sociales, al parecer, han ocupado el lugar del proletariado, se hace necesario el hablar de la crisis del marxismo. La crisis de éste, junto con la del Capitalismo, ha sido una constante en la historia del último siglo:

¿Cuántas veces ha sido enterrado el marxismo? ¿Cuántas se le ha declarado obsoleto? El número es impresionante, amén de que la frecuencia y fuerza de las negaciones se eleva exponencialmente a partir de las grandes derrotas de la clase obrera. Por ejemplo, después de la comuna de París y de la feroz represión que le siguió, se le declaró enterrado *per saecula*. Thiers, primero constataba en su obra: “el suelo está sembrado de sus cadáveres [el de los comuneros]; este espantoso espectáculo servirá de lección”. Luego, pasaba a pronosticar: “el socialismo se ha acabado por mucho tiempo”,

cf Lisagaray (1987: 513 y 507). Pocos años después, la Socialdemocracia alemana aumentaba más y más su influencia hasta llegar a convertirse en el partido político alemán más influyente. Y antes de medio siglo, triunfaría la revolución bolchevique. En realidad, como al entierro siempre le ha seguido una resurrección, tenemos un número igualmente impresionante de resurrecciones, al punto de que el “muertito” ya parece inmortal. (Feijóo, 2006)

La apatía y negación hacia el marxismo y su producto, el socialismo, ha estado existido desde un principio. Gran parte de esto se explica por el hecho de que se ha tomado como marxismo tan sólo a la comprensión, dentro de la teoría, de los principios más generales de éste. Con ello se cae en lo que suele conocerse como marxismo vulgar. Es precisamente contra esta visión que la primera crítica del marxismo ha confrontado sus armas. En esta tesis se abordarán muchas de las posturas de este tipo de marxistas, o incluso de aquellos que no se declararon seguidores de Marx, pero cuya influencia no pueden negar, para terminar con el que ha inspirado este trabajo, Bolívar Echeverría. El fin último es aterrizarlas para la elaboración de una historia crítica y una historia cultural. Sin embargo, nos parece necesario el comenzar con uno de los más importantes, y menos comprendidos, de los críticos, Walter Benjamín, de quien Echeverría, y otros autores, han retomado mucho para el desarrollo de su concepción histórica.

Uno de los pensadores que estudió a Walter Benjamín, y que también fue traductor de éste, fue precisamente el autor que ha inspirado esta tesis, Bolívar Echeverría. En un ensayo titulado *El ángel de la historia y el materialismo histórico* (Echeverría, Vuelta de siglo, 2006, págs. 117-129), Echeverría se propone el análisis de una de las tesis de la historia de este autor, la tesis IX. En esta nos encontramos con la descripción que Benjamin hace de un cuadro titulado *Angelus novus* del pintor Paul Klee, al que el autor propone retitular como El ángel de la historia. La descripción de este cuadro se nos presenta de la siguiente forma:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava su mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese

aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (Ibíd., p. 119)

Si vemos este cuadro, podríamos preguntarnos qué es lo que ve Benjamin que nosotros no alcanzamos a comprender. La imagen del ángel descrito por el autor difiere demasiado de la que nos mira inexpresivamente desde la acuarela. Echeverría comenta acerca de esto que, al parecer, Benjamín decidió no sólo cambiarle el nombre a dicho cuadro, sino sustituirlo por otro, por uno que él inventó y que puede estar inspirado en un antiguo grabado del siglo XVIII, cuyo nombre precisamente es El ángel de la historia (Ídem.) Este, en realidad, se acerca mucho más a lo que Benjamin describe. Se trata de un Ángel recargado sobre la espalda de un anciano que sostiene una guadaña. El ángel utiliza la espalda del anciano como apoyo para un libro en el que va escribiendo a la vez que su vista se encuentra dirigida hacia la izquierda, hacia atrás. En el piso, vemos tres elementos: algunas monedas, un libro sobre el cual puede leerse el nombre de Tucídides y, por último, una especie de trompeta o instrumento de viento.

Lo que ambos cuadros representan, y que sería el punto en el que se vinculan, es el tiempo. Pero se trata de un tiempo diferente en cada uno de los cuadros. En el segundo, la figura del anciano va aniquilando el pasar del tiempo con su guadaña; el tiempo, en el primer cuadro, “es un viento general y poderoso que sopla destructivamente, de manera unívoca e indetenible” (Ibíd., p. 122). El tiempo y el progreso se confunden. El ángel de Klee, bajo la mirada de Benjamin, presencia el hecho histórico, pero, más importante, se encuentra dentro del mismo acontecer. Lo que resalta la tesis IX de Benjamin es lo que le ha dado prestigio entre aquello que se conoce como filosofía de la historia, es la crítica de este autor hacia la idea de progreso.

La crítica que hace Benjamin del progreso se dirige al ámbito teórico-político. El agente histórico en el que él se interesa es el movimiento socialista, la izquierda revolucionaria. Lo que preocupó a Benjamin fue la “autorreproducción” de ese momento. Su aportación no se basa en la producción de teoremas indiferentes, sino en la transformación del “materialismo histórico” (Ibíd., p. 122-123). ¿Por qué le interesa a este autor el transformar el materialismo histórico? ¿Por qué vincula la crítica del progreso al movimiento socialista y a la izquierda revolucionaria? La respuesta tiene que ver con lo desarrollado en las últimas páginas. Para la primera mitad del siglo XX, Benjamin ya se encontraba consciente de la existencia de una crisis en el marxismo. Desde el punto de vista teórico, esta crisis se manifestaba también en una de sus partes, en el materialismo histórico (Ibíd. P. 123).

Para Benjamín, nos menciona Echeverría, la crisis del materialismo histórico que debe preocuparnos, o por lo menos por la que él se preocupa, no es aquella que se encuentra en los escritos teóricos que se dieron desde la década del ochenta del siglo XIX a la misma década del siglo XX que, junto con la dialéctica materialista, se conoce como marxismo, aquel que desarrolló la Segunda internacional y el “socialismo real”; sino otra clase de materialismo histórico, al que Bolívar nombra “informal o antioficial” (Ídem.). Lo que Benjamin entiende como materialismo histórico sólo llega a ser comprensible cuando se alcanza a descifrar una más de sus alegorías, la del autómatas jugador de ajedrez.

Si observamos esta imagen no deja de parecernos llamativa. En ella se encuentra una especie de mueble, una mesa, del que sale un tipo de muñeco vestido al estilo turco. Sobre el mueble, se encuentra un tablero de ajedrez. El grabado hace referencia a una supuesta máquina de ajedrez a la que nadie puede vencer. Lo cierto es que no se trata de una máquina, sino de un disfraz; un maquillaje para el verdadero virtuoso del juego; necesario debido a que si éste no lo usara, todos lo menospreciarían. El que manipula la máquina es un enano encorvado. Benjamin da unas claves para esta alegoría: “el juego de ajedrez es la filosofía; el enano experto en ajedrez es la teología; el muñeco turco es la apariencia científico-política que debe ostentar el materialismo histórico “profundo”” (Ibíd., p. 125).

¿A qué se refiere Benjamin con el sentido de profundidad del materialismo histórico? Existe algo que la superficie de lo que conocemos como materialismo histórico esconde, esto es “el discurso revolucionario de los trabajadores”. Es este discurso lo que valida cualquier posición teórica dentro del marxismo. Pero, como la realidad de los últimos años ha mostrado, este discurso de los trabajadores ya no se ha manifestado con la misma fuerza que lo hizo durante aquellas peleas de los obreros en los tiempos pasados. Las políticas económicas han ido minando cada vez más los vínculos antes existentes de los verdaderos generadores del Capital. Sin embargo, con todo y el descrédito y empobrecimiento del discurso, sigue siendo éste el que confiere al materialismo histórico “una superioridad respecto de cualquier otra teoría, cuando se trata de descifrar el mundo de la modernidad” (Ídem.).

Lo que nos insinúa la alegoría del autómatas jugador de ajedrez es que este mismo discurso ha tenido que tomar la apariencia de un discurso científico para competir con lo establecido en el mundo de la teoría. Porque de otra manera es “un discurso utópico mesiánico “que no puede decir su nombre”, es una “teología”, dice Benjamin, que no tiene cabida en el salón de la filosofía moderna” (Ídem.).

Llama la atención el concepto de “teología” que Echeverría rescata de Benjamín. ¿A qué se refiere en este contexto tal palabra? El propio autor nos lo explica de la siguiente manera:

[...] pienso que, cuando habla de la “teología” como la fuente secreta de la efectividad explicativa del materialismo histórico, Benjamin no predica el retorno a ninguna doctrina teológica, sea ésta judeocristiana o de cualquier otra filiación. Por “teología”, Benjamin no parece entender un tratado sobre Dios, sino un determinado uso del discurso que persigue una explicación racional de los acontecimientos del mundo; un uso que no persigue la anulación del azar, sino que, por el contrario, reconoce en él el fundamento contingente de la necesidad y el orden que son su horizonte de inteligibilidad. Un uso del discurso racional que es capaz de reconocer a lo otro como sujeto; de no vaciarlo y empobrecerlo reduciéndolo a mero objeto (naturaleza), a mero cúmulo de recursos naturales siempre renovables que están ahí “gratis”, a disposición del hombre, el sujeto por excelencia, que parte del “misticismo materialista” propio de un trabajo humano “que no explota a la naturaleza sino que es capaz de despertar en ella

las creaciones que dormitan en su seno” –como el trabajo del escultor, que sólo “saca” del bloque de piedra la figura que ya estaba escondida en él. Un uso del discurso racional que es capaz de incluir una noción profana, no religiosa o eclesial, de lo “milagroso” o “lo divino”, y según el cual el sentido de la obra humana se funda en la concordancia e identificación entre la expresividad espontánea de lo otro y la expresividad propiamente humana. (Ibíd., pp. 126-127)

La teología de Benjamin aparece justamente cuando éste ubica la diferencia entre el materialismo histórico de la Segunda Internacional y el materialismo histórico “profundo”. El punto de divergencia se encuentra en la manera de percibir el tiempo histórico, en “la resistencia o claudicación” ante aquello que hace pensar en el flujo del tiempo como el “vehículo del progreso”; como si fuera este “la vía por la que la vida adelanta en la línea continua de la sucesión de los vencedores en el ejercicio del dominio” (Ibíd., p. 127). En el materialismo histórico oficial el trabajador es visto como un sujeto pasivo, conformista, que se encuentra sometido al progreso de las fuerzas productivas del capitalismo. En el materialismo histórico profundo, se habla del mismo trabajador, sólo que este se encuentra comprometido con la ruptura de ese continuum. Así, queda claro que cuando Benjamin hace una crítica del progreso, la desarrolla también contra el “progresismo” del materialismo histórico oficial:

Benjamin pone en tela de juicio la idea de que existe un sujeto, la humanidad; un sujeto que no sólo progresaría sin fin, sino que lo haría de manera indetenible. Pero su crítica va más al fondo, atañe la noción misma de tiempo histórico que da sustento a esta idea del progreso: la peculiar noción moderna del tiempo como un “espacio temporal”, como un ámbito homogéneo y vacío dentro del cual “tienen lugar” los acontecimientos. (Ibíd., pp. 127-128)

Sin este tipo de crítica, el tiempo aparece como un lugar en el que las cosas ocurren y no como el resultado de las cosas que ocurren. El tiempo es parte de lo que acontece, con lo que se desecha la idea de vacío en él. En el espacio que se cree vacío ocurre siempre una actualización momentánea. Es ese momento en el que aparece lo que Benjamin nombra

como “potencia mesiánica”, es decir, el momento en el que el ser humano actúa; en el que todo acto humano es capaz de asumir el compromiso y deuda que tiene con el pasado. Pasa de modo diferente si la idea de progreso se cruza en el camino del hombre, porque en ella el pasado sólo representa a lo que ya quedó atrás, a lo que hay que superar. Lo que colma al tiempo, regresando a la alegoría del Ángel de la historia de Benjamín, es el viento huracanado que simboliza a la catástrofe. El ángel se siente espantado ante el espectáculo, pero no se mantiene como pasivo espectador; él es parte de ese mismo tiempo, de esa catástrofe, y está en su albedrío el asirse de la potencia mesiánica en su interior para, sobre las ruinas del pasado, construir aquello que lo reivindique con el pasado:

La “teología” escondida en el materialismo histórico sería así la capacidad que tiene este discurso de percibir el contenido o la plenitud mesiánica del tiempo histórico allí donde ésta se vuelve actual, es decir, exigente; allí donde se establece el “instante del peligro”, es decir, donde el acontecer está por decidirse en el sentido de la claudicación o en el de la resistencia o rebeldía ante el triunfo de los dominadores. (Ibíd., p. 128)

Lo que nos enseña Benjamin sobre la crisis del materialismo histórico es que ésta se da en un ambiente mucho más profundo que el teórico. La crisis está en el discurso de los trabajadores, en el momento de la no actuación. Siendo el discurso escondido en el materialismo histórico lo que le da validez y superioridad a éste, es necesario el mantenerse conscientes de la existencia de una crisis; un momento de crisis que tiene su origen en la concepción del tiempo como progreso.

El materialismo histórico que nació en el seno de un marxismo “vulgar”, mal interpretado, veía el progreso de la humanidad como la sucesión de modos de producción. En algún momento, el capitalismo entrará en crisis y con esto existirán las condiciones materiales necesarias para su superación. Lo que Benjamin nos insinúa es que la existencia de condiciones por sí misma no basta para lograr un cambio; el ser humano debe hacerse responsable de su actuar en el presente para redimir a todos los proyectos del pasado, aquellos que, ante la presencia del progreso, se nos presentan como ruinas.

Existe en este momento una crisis civilizatoria, una crisis del capitalismo. También existe una crisis en el marxismo, en el socialismo y el materialismo histórico. Pero hay que estar atentos, porque al mismo tiempo existe la capacidad de revertir la segunda de las crisis. El marxismo sólo será un cadáver cuando todos lo acepten como uno, por el momento, por lo menos en cuanto a la teoría se refiere, consideramos que éste aún no ha muerto. En esta tesis se hará el seguimiento de varios de los representantes del marxismo que revaloraron el pensamiento de Marx. Pensadores que sintieron esa presencia mesiánica de la que Benjamin hablaba y entre los que se encuentra Bolívar Echeverría.

1.2 Aportes de Marx a la ciencia histórica

Durante el siglo XIX los grandes logros intelectuales que dieron forma a las ciencias sociales al parecer no llegaron a permearse en la historiografía tradicional. Estos fueron canalizados a otras áreas del saber, como fue el caso de la filosofía, la antropología y en la sociología especialmente. Mientras estas ciencias venían a aportar importantes conocimientos sobre el ser humano y su dinámica de convivencia, en el estudio del pasado se vivía el momento de la historia Rankeana, con su premisa de objetividad y con la idea fundamental de conocer la historia tal y como fue. Esta pretendida objetividad científica ocultaba una intención de fondo que iba más allá de presentar a la historia como una más de las ciencias comparables a las ciencias naturales. Su función real, como lo dice Josep Fontana, era la de “servir, por un lado, para la educación de las clases dominantes y, por otro, para la producción de una visión de la historia nacional que se pudiera difundir al conjunto de la población a través de la escuela.”(Fontana, 2002, pág. 9) A pesar del cientificismo con el que la historia quería ser asociada, puede apreciarse que su función no se alejaba tanto de la vieja postura de la historia como maestra de vida. Seguía siendo la historia de los grandes hombres, de la política, de las batallas, etc., la cual serviría de ejemplo para las clases que contaran con las condiciones favorables de recibir instrucción y con ello construir normas ético-morales. A esto se le sumaba en ese momento la utilidad de ser instrumento de legitimación y dominio por parte de los nacientes Estados Nación.

Sin embargo, Hobsbawm apunta a que si bien la historia daba un paso atrás en cuanto a lo que debería de ser su función real dentro de la sociedad, esto es, el conocimiento de las relaciones sociales dentro del marco de lo humano, tenía algunos puntos favorables como fue la implementación de nuevas técnicas de investigación. La historia académica de este periodo hizo bien en dejar atrás ciertas generalizaciones apoyadas de forma insuficiente en hechos o respaldadas en hechos poco fidedignos:

En cambio, concentró todos sus esfuerzos en la tarea de determinar los <<hechos>> y de esta manera aportó poco a la historia, excepto una serie de criterios empíricos para valorar ciertas clases de documentos (por ejemplo, registros manuscritos de acontecimientos en los que intervino la decisión consciente de individuos influyentes) y las técnicas auxiliares necesarias para este fin.(Hobsbawm, Sobre la historia, 2004, pág. 148)

Podemos ver que metodológicamente esta historia sí aportaba algo nuevo en cuanto al tratamiento de las fuentes; pero a su vez, basaba sus investigaciones tan sólo en la disponibilidad de los documentos con los que se contaba. Por ese lado se encontró limitada en su campo de estudio ya que era hasta cierto punto imposible realizar una investigación si para tal tarea no se contaba con el suficiente material disponible. La historia en ese momento tan sólo se encontraba en las fuentes escritas, en la impronta que el pasado dejaba como huellas materiales.

A pesar de esto, no sólo las fuentes determinaban lo que el investigador estudiaba. Dentro de la historia académica existió la tendencia hacia la discriminación de ciertos temas que podían ser vistos como poco merecedores de tiempo de estudio. La historia de aquél momento se concentraba en la “historia de los acontecimientos” y metodológicamente se inclinaban hacía la utilización de la cronología para dar soporte y coherencia sus narraciones. Los temas en los que no existía lo que suele llamarse Perspectiva Histórica, basada en la génesis y finitud de un proceso dentro de la historia, eran poco abordados. Nos dice Hobsbawm que aunque los temas no se limitaban a la historia de la política, de la guerra y la diplomacia, sí se veía en estos tipos de historias el

conjunto central de los acontecimientos a los que el historiador debía de prestar mayor atención. A esto el autor lo llama la “Historia en singular.”(Ibíd., p. 149). A partir de estos temas, siendo tratados con erudición y metodologías provenientes de otras áreas, podía desprenderse otro tipo de historias a las que simplemente se les calificaba: historia económica, historia eclesiástica, historia cultural, historia del arte, etc. Este tipo de historias eran tratadas al margen de una historia general y, por lo mismo, su relación con ella no parecía la apropiada con el cuerpo central.

Tratándose del siglo XIX no puede opacarse la increíble influencia que el positivismo tuvo en los historiadores y científicos sociales en general. Hobsbawm habla en su ensayo *¿Qué deben los historiadores a Karl Marx?* de la existencia de una “inocencia” por parte de los historiadores. Indica que es muy probable que éstos no se dieran cuenta de que su positivismo, en el que investigadores que así como aceptaban que ciertos temas eran relevantes, como en el caso de la política, lo militar y la diplomacia, y que veían como zonas de estudio tan sólo a la Europa occidental y central, de igual forma aceptaban ideas del positivismo de manera poco crítica como fueron las ideas del “pensamiento científico popularizado”, por ejemplo:

que las hipótesis surgen automáticamente del estudio de los <<hechos>>; que la explicación consiste en un conjunto de cadenas de causa y efecto, así como los conceptos del determinismo, la evolución y así sucesivamente. Daban por sentado que, del mismo modo que la erudición científica podía determinar el texto y la sucesión definitivos de los documentos que publicaban en complejas e inapreciables series de volúmenes, también determinaría la verdad definitiva de la historia.(Ídem.)

Tomando en cuenta la situación de la historia en ese momento, la idea del autor es la de buscar qué otras formas, más fructíferas, pudieran haber salido a relucir en cuanto a la exploración del pasado. Incluso en aquella época en la que los conceptos de las ciencias humanas se encontraban en plena formación y realización, la historia, como lo dice Hobsbawm, se encontraba atrasadísima, e incluso, el autor nos menciona, dicho atraso podría ser deliberado. Las aportaciones que la historia daba a la comprensión de las

relaciones humanas, las pasadas como las presentes, carecían de significado o incluso tan sólo eran accidentales. Por esto mismo, tenían que darse otro tipo de soluciones en cuanto al estudio del pasado, soluciones que dejaran tras de sí las viejas normas académicas de la época. Hobsbawm encuentra nuevos aires que venían a revivir la forma del estudio del pasado en el pensamiento de Karl Marx.

Aún no se cumplían ni cien años de la partida de Ranke cuando ya eran visibles ciertas posiciones en la historia que eran contrarias a la concepción de este alemán. Eric Hobsbawm cita a Arnaldo Momigliano para resumir algunas de las transiciones que la disciplina sufrió. Para la década de los años cincuenta del siglo XX el estudio de la historia presentaba las siguientes tendencias:

1) La historia política y religiosa había decaído de forma acusada, a las vez que las <<historias nacionales parecen anticuadas>>. A cambio de ello se había producido una notable inclinación a la historia socioeconómica.

2) Ya no era habitual, o, mejor dicho, fácil, utilizar <<ideas>> como explicación de la historia.

3) Las explicaciones predominantes se daban ahora <<en términos de fuerzas sociales>> aunque esto planteaba de forma más aguda que en tiempos de Ranke el asunto de la relación entre la explicación de acontecimientos históricos y la explicación de acciones individuales.

4) Ahora (1954) resultaba difícil hablar de progreso o siquiera de evolución con sentido de los acontecimientos en cierta dirección. (Ibíd., pp. 149-150)

Estos cambios provenían ya de una fuerte tradición materialista dada desde mediados del siglo XIX. Durante todo este siglo se vivió una confrontación entre científicos de tendencias progresistas y otros de posición conservadora. Los primeros trataron de enfocar las investigaciones desde un marco materialista, mientras que los segundos seguían aferrados al idealismo. Una preponderancia de la posición progresista es la que inclinó la balanza hacia los estudios económicos sociales. Las historias de tono idealista, como la política, empezaron a ya no tener la misma fuerza ni a llamar tanto la atención de los

estudiosos. Lo que comenzó a importar a la historia hasta mediados del siglo XX fue el “problema social” y este dominó la historiografía del momento. De forma alegórica, Hobsbawm compara este paso de una postura a otra con una batalla:

Obviamente, tomar las fortalezas de las facultades universitarias y escuelas de archivos requirió bastante más tiempo del que supusieron los enciclopedistas entusiásticos. En 1914 las fuerzas atacantes habían ocupado poco más que los puestos periféricos de la <<historia económica>> y la sociología de orientación histórica y los defensores no tuvieron que emprender una retirada total –aunque de modo alguno fueron derrotados- hasta después de la segunda guerra mundial. No obstante, el carácter y el triunfo generales del movimiento contrario a Ranke no se ponen en duda. (Ibíd., p. 150)

Era este un momento transcendental en la historia debido a su importancia conceptual metodológica. En el estudio de la historia desde la corriente idealista la importancia del individuo y de sus creaciones mentales seguía determinando a los procesos mismos. Desde el materialismo, esto funcionaba de forma inversa; los procesos encontraban coherencia en las relaciones sociales y, en especial, como en la concepción de Marx, en las relaciones de producción existentes en la sociedad.

Esto último lleva a la cuestión central del tema. Si la historia se encontraba en una situación de atraso -incluso con respecto a esos criterios nacientes de las ciencias del siglo XIX- y no existía un tipo de relevancia en sus estudios que fuera sustento de un conocimiento apropiado de la sociedad, ¿qué lleva a que en el transcurso del siglo XIX al XX la historia empiece a tener una mayor participación en el estudio y conocimiento de las relaciones humanas? Eric Hobsbawm se hace dos preguntas: ¿Hasta qué punto esta nueva orientación se ha debido a la influencia marxista y de qué manera la influencia marxista sigue contribuyendo a ella?

El autor contesta que no cabe duda de que el marxismo tuvo una temprana influencia en la historia. Sin embargo, no puede dejar de lado la existencia de la otra corriente fuerte de la época: el positivismo. Este apuntó de igual forma a una reconstrucción de la historia. Su aporte fue el de introducir conceptos, métodos y modelos de las ciencias naturales en la investigación social y el de aplicar a la historia los descubrimientos de las ciencias naturales que parecían adecuados. Se trataba de usar un tipo de analogía entre los descubrimientos dados en áreas como la geología o la biología, como es el caso del evolucionismo de Darwin, y la historia. Se intentó ver en la teoría de la evolución un modelo de cambio histórico, esto influenciado a partir de 1859 con el Darwinismo. Pero al final, ver a la historia desde esta teoría resultaba limitado ya que se convertía en un modelo esquemático e insuficiente. Sin dejar de lado la importancia de esta escuela positivista, puede apreciarse una cierta debilidad en su manera de tratar a las ciencias sociales. Hobsbawm explica cuál fue su punto débil:

La debilidad del positivismo (o del Positivismo) fue que, a pesar de que Comte estaba convencido de que la sociología era la más elevada de las ciencias, tenía poco que decir acerca de los fenómenos que caracterizan a la sociedad humana, a diferencia de los que podían derivarse directamente de la influencia de factores no sociales o tener por modelo a las ciencias naturales. Las opiniones que tenía sobre el carácter humano de la historia eran especulativas, cuando no metafísicas. (Hobsbawm, Sobre la historia, 2004, pág. 151)

Así pues, el ímpetu principal para la transformación de la historia provino de las ciencias sociales con inclinación histórica como la economía. Y sin lugar a dudas, bastante tuvo que ver la influencia de Marx. Fue tanta la admiración y el reconocimiento por este autor que a menudo se le atribuyeron logros que el mismo Marx no veía como concepciones propias:

El materialismo histórico se calificaba habitualmente – a veces por parte de los mismos marxistas- de <<determinismo económico>>. Aparte de negar esta expresión, es

seguro que Marx también hubiera negado que él fuese el primero en recalcar la importancia de la base económica del desarrollo histórico, o en escribir la historia de la humanidad como la de una sucesión de sistemas socioeconómicos. Desde luego, negó la originalidad al introducir el concepto de clase y de lucha de clases en la historia, pero fue en vano. (Ídem.)

Dentro del marxismo Hobsbawm identifica dos clases de posiciones con respecto a los conceptos que se utilizan para la explicación de la historia: una es la del marxismo vulgar en la que las ideas son sencillas y no son necesariamente propias de Marx; y la otra, la del marxismo propiamente dicho como aquel que surge del pensamiento maduro de Marx. A continuación se enumerarán las ideas del marxismo vulgar:

1) La <<interpretación económica de la historia>>, esto es, la creencia de que <<el factor económico es el factor fundamental del cual dependen los demás>> (según dice R. Stammler): y, de modo más específico, del cual dependían fenómenos que hasta ahora no se consideraban muy relacionados con asuntos económicos.

2) El modelo de <<base y superestructura>> (que se usa de la forma más generalizada para explicar la historia de las ideas). A pesar de las advertencias de los propios Marx y Engels y de las sutiles observaciones de algunos de los primeros marxistas, por ejemplo Labriola, este modelo solía interpretarse como una simple relación de dominio y dependencia entre la <<base económica>> y la <<superestructura>>, mediada a lo sumo por

3) <<El interés de clase y la lucha de clases>> Uno tiene la impresión de que varios historiadores marxistas vulgares no leyeron mucho más allá de la primera página del *Manifiesto comunista*, y la frase de que <<la historia (escrita) de todas las sociedades que han existido hasta ahora es la historia de la lucha de clases>>.

4) <<Las leyes históricas y la inevitabilidad histórica.>> Se creía, acertadamente, que Marx insistía en una evolución sistemática y necesaria de la sociedad humana en la historia, de la cual se excluía en gran parte lo contingente, en todo caso en el nivel de la generalización sobre los movimientos a largo plazo. De ahí la constante preocupación de los primeros escritores sobre historia marxista por problemas como el papel del individuo o de la casualidad en la historia. Por otro lado, esto podía interpretarse –y así se hacía en parte– como una regularidad rígida e impuesta, por ejemplo en la sucesión de formaciones socioeconómicas, o incluso un determinismo

mecánico que a veces se acercaba a sugerir que no había ninguna alternativa en la historia.

5) Temas específicos de la investigación histórica que se derivaban de los intereses del propio Marx: por ejemplo, el interés por la historia del desarrollo capitalista y la industrialización, pero, a veces, de comentarios más o menos fortuitos.

6) Temas específicos de la investigación que se derivaban no tanto de Marx como del interés de los movimientos asociados con su teoría: por ejemplo, el interés por la agitación de las clases oprimidas (campesinos, obreros), o por las revoluciones.

7) Varias observaciones sobre la naturaleza y los límites de la historiografía, que se derivaban principalmente del número 2 y servían para explicar los motivos y los métodos de los historiadores que afirmaban no ser nada más que buscadores de la verdad y se enorgullecían de determinar sencillamente *wie es eigentlich gewesen*.(Ibíd., pp. 152-153)

Como puede apreciarse, la integración de estos elementos a la investigación histórica vino a provocar una reconstrucción de la misma. El hacer una interpretación económica de la historia provocaba un movimiento contrario a la tendencia de hacer investigaciones en las que el factor político y la acción de las ideas de los hombres daban forma a toda una realidad histórica; lo económico se establecía como centro del cual salían todas las demás manifestaciones de la relación entre los humanos en la sociedad. El modelo de base y superestructura servía para explicar la relación entre los modos de producción existentes hasta el momento y la forma en la que la sociedad reaccionó ante ellos a través de la implementación de un cierto orden coherente y proveniente del mismo modo de producción. Conceptos como la lucha de clases ayudaban a explicar la existencia de tensiones dentro de la relación de las fuerzas de producción y las relaciones de producción existentes en los modos (esclavismo, feudalismo, capitalismo).

En cuanto a la inevitabilidad histórica, se creía que desde la teoría de Marx era apreciable la idea de que todo fluye en la historia de una manera lógica; las contradicciones existentes en los modos de producción por sí mismas venían a revolucionar el orden y a crear uno nuevo, la historia tenía un fin determinado. Estás

ideas fueron aplicadas al conocimiento histórico y fueron vistas como influencia directa de Marx, pero, como ya se ha comentado arriba, no necesariamente eran originales del pensamiento de este autor. Cabe recordar que la idea de la economía como componente vital de la vida social tiene raíces muy antiguas que se remontan hasta pensadores como Aristóteles. Él fue uno de los primeros en darse cuenta de la existencia del vínculo entre lo que los hombres producían y la forma de funcionar de la sociedad.

A pesar de esto, Hobsbawm no deja pasar de largo un punto importante de estas ideas con relación a la historia:

Esta selección de elementos del marxismo o asociados con él no fue arbitraria. Los elementos 1-4 y 7 del breve resumen del marxismo vulgar que acabamos de hacer representaban cargas concentradas de explosivo intelectual creadas para volar partes importantísimas de las fortificaciones de la historia tradicional, y, como tales, eran inmensamente potentes; tal vez más potentes de lo que hubieran sido versiones menos simplificadas del materialismo histórico y, desde luego, suficientemente potentes en su capacidad de dejar entrar la luz en lugares hasta ahora oscuros, para tener a los historiadores satisfechos durante mucho tiempo. (Ibíd., p. 153)

La tendencia del marxismo fue la de transformar a la historia en una ciencia social. Y es vista como una de sus principales aportaciones la crítica que hace al positivismo, el cual buscaba un vínculo entre lo social y lo natural, entre lo humano y lo no humano (Ibíd., p. 154). Hobsbawm explica este punto de la siguiente manera:

Esto entraña el reconocimiento de las sociedades como sistemas de relaciones entre seres humanos, de las cuales las que se establecen para fines de producción y reproducción son principales para Marx. También entraña el análisis de la estructura y el funcionamiento de estos sistemas como entes que se mantienen, tanto en sus relaciones con el entorno exterior –no humano y humano- como en sus relaciones internas. El marxismo está muy lejos de ser la única teoría estructural-funcionalista de la sociedad,(...) pero difiere de la mayoría de las demás en dos cosas. Insiste, en primer lugar, en una jerarquía de fenómenos sociales (como, por ejemplo, la <<base>> y la

<<superestructura>>), y, en segundo lugar, en que en toda la sociedad existen tensiones internas (<<contradicciones>>) que contrarrestan la tendencia del sistema a mantenerse como empresa en marcha. (Ibíd., pp. 154-155)

Son estas particularidades del marxismo las que en la historia sirven para explicar la evolución social; el cómo y por qué de los cambios y transformaciones de la sociedad. Hobsbawm menciona que la inmensa fuerza de Marx radica en la existencia de la insistencia por parte del autor de una estructura social y en la historicidad de la misma. Esto es, a grandes rasgos, su dinámica interna de cambio, que es importante debido a la tendencia en la actualidad de aceptar la existencia de sistemas sociales sin tomar en cuenta su historicidad. Soslayando que tales sistemas no son resultado de una generación espontánea, sino de un proceso histórico que involucra necesariamente al cambio.

En cuanto a este punto, sobre los estudios antihistóricos, el marxismo entraña dos críticas importantes a estas teorías que predominan en las ciencias sociales. La primera va contra la forma mecanicista y la segunda contra las teorías estructurales-funcionales.

Parafraseando a Hobsbawm, podemos ver que la primera crítica va contra el mecanicismo. Esta teoría últimamente ha influenciado a gran parte de los estudios sociales, especialmente en los Estados Unidos, y recibe su fuerza de la fecundidad de depurados modelos mecánicos provenientes de la actual fase de desarrollo científico y de la búsqueda de métodos para alcanzar el cambio en la sociedad por otros medios que no sean necesariamente una revolución social. Debido a la cantidad de dinero y a las tecnologías que los países avanzados llegan a invertir en el campo social, este tipo de <<ingeniería social>> llega a ser muy llamativa; se le llega a ver como teorías que en esencia son ejercicios para la <<resolución de problemas>>. Estos modelos son rudimentarios y primitivos incluso comparados con los aplicados en las ciencias sociales durante el siglo XIX. De esta manera, muchos científicos sociales, ya sea de modo consciente o de facto, reducen todo el proceso de la historia al cambio social de la sociedad tradicional a la moderna o industrial. Esta sociedad moderna se traduce en los términos de los países industriales avanzados, incluso en lo que se refiere al caso de los

Estados Unidos a mediados del siglo XIX, y la tradicional a los países que carecen de modernidad. Lo que hacen los científicos sociales en la práctica es que, de este paso único, se sacan subdivisiones más pequeñas insertas en el cambio de sociedad. Lo que este modelo hace es simplificar los mecanismos de cambio histórico incluso para tratar este breve periodo de tiempo.

La segunda crítica se enfoca a las teorías estructurales-funcionales, que, inmensamente más depuradas que la mecánica, en algunos aspectos resultan más estériles debido a que llegan a negar la historicidad totalmente o a convertirla en otra cosa. Estos puntos de vista son de importancia ya que incluso llegan a liberar al marxismo de ataduras propias del siglo XIX como son los conceptos de evolución y de progreso. Pero la pregunta es por qué debería de seguirse esta tendencia liberadora. El propio Marx fue visto como el descubridor de la ley de la evolución social. Y Marx no hubiera deseado que su teoría fuera desarticulada de estos conceptos. Hobsbawm explica de la siguiente forma:

La cuestión fundamental en historia entraña el descubrimiento de un mecanismo tanto para la diferenciación de varios grupos sociales humanos como para la transformación de un tipo de sociedad en otro, o la falta de tal descubrimiento. En ciertas cosas que los marxistas y el sentido común consideran cruciales, como, por ejemplo, el control que el hombre ejerce sobre la naturaleza, entraña, desde luego, cambio o progreso unidireccional, al menos durante un periodo suficientemente largo. Mientras que no supongamos que los mecanismos de tal evolución social son los mismos que los de la evolución biológica, o semejantes a ellos, parece que no hay ninguna buena razón para abstenerse de utilizar la palabra <<evolución>> para referirnos a ello. (Ibíd., p. 156)

Las teorías estructurales-funcionales se encuentran en desacuerdo con el marxismo en dos puntos. El primero incumbe al juicio de valor sobre diferentes tipos de sociedades; a la posibilidad de clasificarlas en cualquier tipo de orden jerárquico, y acerca de los mecanismos de cambio. Los estructuralistas no aceptan, por razones válidas, la idea de clasificar a las sociedades en superiores e inferiores; esto debido a que en la sociedad no

debería de ser descrita desde la postura en la que existen unos civilizados que se encuentran por encima y gobiernan a los bárbaros desde una idea de superioridad fundamentada en la evolución social. Desde un punto de vista funcional, para éste tipo de científico, no existe una jerarquía como tal en las sociedades, debido a que cada una de ellas cuenta con la capacidad de satisfacer sus necesidades y tienen sus propias formas de organización que funcionan de manera correcta dentro de ellas:

Los esquimales resuelven los problemas de su existencia como grupo social tan bien a su manera como los habitantes blancos de Alaska, y algunos estarían tentados a decir que mejor. En ciertas circunstancias y según ciertos supuestos, el pensamiento mágico puede ser tan lógico a su modo como el pensamiento científico e igualmente apropiado para su fin. Y así sucesivamente. (Ibíd., pp. 156-157)

A pesar de la validez de dichas observaciones, éstas teorías se ven limitadas en cuanto no pueden aportar al historiador, o a otros científicos sociales, una manera de explicar el contenido específico de un sistema; lo que hacen es dar a conocer la estructura general del sistema. Todas las sociedades para existir deben de ser capaces de administrarse de manera adecuada, de lo contrario desaparecerían; al existir sociedades, se aprecia claramente que han logrado este último cometido. Lo que el marxismo critica en cuanto al estudio de las sociedades desde el análisis de sus comportamientos es que al compararlas tan sólo desde sus relaciones internas entre los miembros se están comparando cosas iguales. La diferencia viene cuando se compara la forma en que dichas sociedades se relacionan con la naturaleza exterior; es su capacidad de controlar y transformar la naturaleza, es ahí cuando surgen las diferencias. De este modo, es inevitable que surjan las clasificaciones y los niveles si se estudian en cuanto a los rasgos distintivos de evolución social de cada una de las sociedades. Esto claro no justifica el control de una sobre otra, pero sí lo explica.

La segunda discrepancia encierra un punto fundamental. La mayoría de las teorías estructuralistas- funcionales son sincrónicas, y, por lo mismo, resultan inclinarse hacia lo estático en la sociedad. El elemento dinámico que llegue a explicar el cambio ya depende

de cada pensador. Es común entre estos pensadores la idea de que un mismo análisis no llegue a explicar el cambio y la función de la sociedad:

El camino más sencillo para el estructuralista consiste en omitir el cambio y dejar que de la historia se ocupe otro, o incluso, como alguno de los anteriores antropólogos sociales británicos, negar virtualmente su pertinencia. Sin embargo, dado que existe, el estructuralismo debe encontrar maneras de explicarlo. (Ibíd., p. 157)

Hobsbawm dice que estas maneras del estructuralismo bien deberían de acercarlo más al marxismo o, de plano, dejar el cambio evolutivo. Ve en la teoría de Lévi Strauss una tendencia más hacia la segunda postura:

Aquí el cambio histórico se convierte sencillamente en la permutación y combinación de ciertos <<elementos>> (...) de los cuales cabe esperar que, en un plazo suficientemente largo, se combinen para formar pautas diferentes y, si son suficientemente limitados, agotar las posibles combinaciones. La historia es, por así decirlo, el proceso de agotar todas las variantes en la etapa final de una partida de ajedrez. Pero ¿en qué orden? En este caso la teoría no nos proporciona ninguna orientación. (Ibíd., pp. 157-158)

Sin embargo, el marxismo sí trata de dar respuesta al problema de la evolución social. Y es esto lo que diferencia a Marx de otros estructuralistas-funcionales. Al abordar el pensamiento de Marx deben de tomarse en cuenta dos peculiaridades teóricas: el modelo de los niveles, en el que resalta el de las relaciones de producción como principal; y la peculiaridad de la existencia de contradicciones internas dentro de los sistemas, en el cual el conflicto de clases es tan sólo un caso especial.

La jerarquía de niveles explica por qué la historia tiene una dirección. La progresiva emancipación del hombre con respecto a la naturaleza, el control y transformación de la misma, es lo que ha dado el carácter de orientada e irreversible a la historia en su conjunto.

El proceso y progreso del control por parte del ser humano de la naturaleza no sólo entrañan cambios en las fuerzas de producción, sino que también en las relaciones sociales de producción. Estos cambios se dan a la par, son inseparables; es de esta unión que se crea cierto orden en la sucesión de sistemas socioeconómicos. Porque si algo tiene como característico el pensamiento histórico de Marx es el no ser ni propiamente sociológico ni solamente económico, sino ambas cosas a la vez. En esta orientación de la evolución histórica es donde se dan las contradicciones al interior de los sistemas socioeconómicos que proporcionan los mecanismos de cambio que se convierten en evolución. Hobsbawm señala la importancia de tales contradicciones:

Lo importante de tales contradicciones internas es que no pueden definirse sencillamente como <<disfunciones>> excepto basándose en el supuesto de que la estabilidad y la permanencia son la norma y el cambio es la excepción; o incluso en el supuesto más ingenuo, frecuente en las ciencias sociales vulgares, de que un sistema específico es el modelo al que aspira todo cambio. Se trata más bien de que, como ahora reconocen los antropólogos sociales de forma mucho más generalizada que antes, un modelo estructural que prevea sólo el mantenimiento de un sistema es insuficiente. Es la existencia simultánea de elementos estabilizadores y perturbadores lo que debe reflejar tal modelo. Y es en esto en lo que se ha basado el modelo marxista, aunque no las versiones marxistas vulgares del mismo. (Ibíd., p. 159)

Como conclusión de lo escrito por Hobsbawm podemos asegurar que la influencia de las ideas y concepciones históricas de Marx entre los historiadores no se pone en duda. Tal fue la fuerza de su pensamiento, y lo sigue siendo, que ayudó a la transformación de la historia de manera determinante. Si la historia en el siglo XIX se veía como atrasada e incapaz de proporcionar explicaciones de la sociedad que promovieran una visión más amplia del pasado humano, con el marxismo se descubrió toda una dinámica dentro de los procesos históricos que ya no se encontraban necesariamente conectados con la influencia de los individuos y sus ideas, sino a fuerzas que estaban más allá del hombre como ser capaz de crear historia. Lo social y económico tomó su papel relevante en los procesos

históricos. Las fuerzas productivas y la relación de producción existente vinieron a dar nuevos aires a una historia que había caído en la mediocridad.

1.3 Lecciones de Marx para una historia crítica

¿Cómo se aterriza el pensamiento marxista en la construcción de una historia diferente, sin remanentes de la historia positivista, ya decimonónica en realidad; una historia en la que el ser humano, o, mejor dicho, la sociedad actual se reconozca de una manera autónoma, ya sin todas esas máscaras con las que se le trata de disfrazar para la legitimización de un sistema o de una ideología dominante; una historia que parta de la crítica real: historia no sólo de los ganadores y de su proyecto civilizatorio, sino también, siguiendo a Benjamin, una historia de todos aquellos proyectos que fueron vencidos, más no eliminados? Ésta es la cuestión que debe ser abordada.

Es indudable que, a pesar de la reticencia existente en la actualidad en cuanto a la vigencia del pensamiento de Marx, las ciencias sociales en general, y la historia en particular, aún ven como horizonte intelectual la creación de este pensador. No existe pensamiento en la actualidad dentro del estudio social que no se apoye en Marx, ya sea como trabajo intelectual con influencia marxista o pensamiento científico social crítico de las ideas planteadas por él. Incluso en las ideas del pensamiento de derecha existen críticas o pseudocríticas basadas en una mala lectura que intentan deslegitimar el trabajo de Marx. Esto, claro está, con toda falta de inocencia y con una meta particular de una clase.

Tomando en cuenta la pregunta arriba mencionada cabe referirnos a la importancia vigente de este pensamiento. Si Marx veía a la historia como la ciencia más importante, *única ciencia de lo social humano en el tiempo*, debemos tomar como punto de partida cuáles son las lecciones de este pensador; qué clase de herramientas conceptuales nos aporta su obra para la construcción de una historia crítica.

Ya hemos examinado con la ayuda de Hobsbawm la forma en la que el marxismo llegó a mediados del siglo XIX a revolucionar a la ciencia histórica a través de la introducción de los estudios de carácter social en detrimento de la historia positivista con

aires de científicismo no del todo acorde al estudio de lo referente a lo humano. Lo que comienza de forma aislada y tímida a mediados del siglo antepasado, irá tomando fuerza a lo largo del siglo XX corto con la división del mundo en los dos grandes bloques económicos e ideológicos (Hobsbawm, 1995). De igual forma, van reafirmandose al mismo tiempo las posturas contrarias a lo que se conoce con el nombre de Materialismo histórico e incluso, como ocurre en el periodo conocido como crisis de la historia, a la historia en general. Ya esto será abordado en siguientes capítulos.

Para abordar las lecciones que el pensamiento de Marx puede dar a la historia es necesario el deshacernos de las ideas provenientes de las lecturas mal interpretadas de la obra de nuestro autor. Lo que se conoce como Marxismo vulgar es sin lugar a dudas uno de los puntos débiles en el utillaje mental de los historiadores dogmáticamente marxistas. Para contrarrestar tal tendencia es importante el encontrar y analizar los conceptos provenientes del marxismo profundo, aquel que emana del pensamiento maduro de Marx. Carlos Antonio Aguirre Rojas, en su libro *Retratos para la historia* (Rojas, Retratos para la historia: ensayos de contrahistoria intelectual., 2006), enumera cuáles son las lecciones que nuestro autor nos da para la elaboración de una historia crítica que refleje la realidad de lo social.

Aguirre Rojas comienza planteando al pensamiento marxista como horizonte intelectual de las ciencias sociales en general. La manera en la que dicho horizonte sirve de guía a la investigación histórica toma forma en siete conceptos que se encuentran de manera implícita en la obra de Marx; y que se ubican fuera de lo que Carlos Antonio Aguirre considera una crisis del episteme parcelado en el que se encuentra la historia, entendida esta crisis como la imposibilidad de encontrar en la historia una totalidad.

La primera lección del pensamiento de Marx se refiere al estatuto mismo de la historia. El trabajo del historiador, así como sus resultados, se encuentran encaminados hacia la consolidación de una ciencia de la historia. Pero no en el sentido dado anteriormente en el que la historia se acercara por semejanza a las ciencias naturales. La historia debe de englobar en su discurso a todas las actividades, aspectos y relaciones sociales que son estudiados en el territorio de las llamadas ciencias sociales y que indudablemente se encuentran ya sea en el presente o pasado de los hombres. “Ciencia de la

historia que entonces, y concebida en esta vasta dimensión, es para Marx una historia necesariamente *global*, una historia que posee la amplitud misma de lo social- humano en el tiempo, considerado en todas sus expresiones y manifestaciones posibles.” (Ibíd., p. 10). Si la historia no es entendida de dicha forma, global, se cae en la parcelación ya mencionada; en la pretensión de una historia ensimismada, carente de vínculos conceptuales y metodológicos con otras ramas de la investigación social. Esto deja al historiador como mero anticuario, recolector y coleccionador de datos y hechos aislados.

La mera descripción y narración de un acontecimiento, sin importar qué tan bien documentadas se encuentren, no alcanzan el estatuto de ciencia. Se queda en la estratósfera de la erudición y la clasificación, en el mero conocimiento de datos y fechas carentes de sentido en una investigación que pretende ser científica. En cambio, la ciencia engloba otros sentidos. Aguirre Rojas los esclarece de esta manera:

[...] la idea de ciencia conlleva necesariamente la de existencia de todo un aparato categorial y conceptual específico, organizado de una determinada manera, a través de modelos y teorías de orden general, y que busca y recolecta dichos hechos y acontecimientos históricos, para ensamblarlos e insertarlos dentro de explicaciones científicas comprensivas, y dentro de modelos de distinto orden de generalidad, que definen tendencias de comportamiento de los procesos sociales, y regularidades de las líneas evolutivas de las sociedades, a la vez que dotan de sentido y de significación a esos mismos sucesos y fenómenos históricos particulares. (Ibíd., p. 11)

Sin embargo, no debe de caerse en el mero ejercicio de ensamblar a la realidad en la teoría o la explicación científica. Debe de existir un juego mutuo en dicho proceso. En el proceso de investigación no deben de existir formulas apriorísticas en las que el conocimiento se va construyendo a partir del seguimiento de modelos invariables con los cuáles este mismo conocimiento sea insertado en las categorías aceptadas o establecida por determinada teoría. Es el error en el que cae el marxismo vulgar, en el cual no se acepta la subversión de sus conceptos. Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en la forma de ver la historia desde el determinismo económico o por la mera lucha de clases, así como en el

ejercicio reaccionario de seguir el modelo de estructura y superestructura de forma dogmática. Pero esto será abordado en los siguientes párrafos.

La misma historiografía, entendida ésta como historia de la escritura de la historia, da el ejemplo básico de la concepción científica de la disciplina histórica. En ella se encuentran inmersos los diferentes cambios que ha tenido el proceso de la construcción del conocimiento del pasado: diferentes tradiciones intelectuales; paradigmas emblemáticos de una época en cuanto a la escritura de lo ya acontecido; debates de orden teórico en cuanto al pasado y su posibilidad epistemológica; los modelos teóricos y metodológicos que han sido aplicados en el tiempo, etc. Demuestra que el saber histórico no es un mero encierro archivístico, mero revoltijo de papeles y polvo que mancha los dedos. La historia, por su misma historicidad, se encuadra por sí misma en una tradición científica totalmente diferente y auténtica, sin reminiscencias de la ciencia natural:

Porque nunca será dentro de los archivos, en donde el historiador se pondrá al tanto de esas tradiciones, debates y teorías que conforman el verdadero edificio de su ciencia. [...] así el buen historiador sólo va al archivo después de que ha asimilado lo que es y lo que debe de ser la historia, y luego de haber definido con claridad una problemática historiográfica determinada, desde y con las teorías, la metodología y los conceptos y categorías de su propio oficio. (Ibíd., p. 12)

Siguiendo a este autor nos encontramos con otro de los aportes que el marxismo dio a la historia. Como ya había sido mencionado arriba, durante el siglo XIX comienza a existir en la historia un interés por mencionar a todos aquellos grupos sociales que hasta esas fechas habían sido excluidos de las narraciones del pasado. De la historia de los personajes se pasa a la historia de los grupos sociales. Es ésta una de las lecciones que para Aguirre forman parte sustancial del pensamiento marxiano: un carácter profundamente social de la historia.

Ya que es justamente a Marx, a quien debemos la incorporación sistemática de las clases populares como verdaderos protagonistas de la historia, al habernos ilustrado como han sido los esclavos y las comunidades arcaicas, lo mismo que los siervos, los obreros, los campesinos y los grupos sociales explotados y sometidos, los que en gran medida “han hecho la historia”. (Ibid., p. 15)

Es bien conocido el aporte que el estudio de los llamados Modos de Producción ha introducido en la escritura de la Historia. En cada uno de ellos la sociedad se ha gestado de forma original, la mayoría de las veces de una manera radicalmente diferente de la forma precedente. Marx y Engels concibieron que a cada modo o forma de producción en determinado momento histórico correspondía una determinada manera o cuerpo de la sociedad; en el meollo de esta sociedad se encontraba una lucha entre diferentes grupos sociales, explotados y explotadores. Podemos localizar en el concepto de “lucha de clases” la introducción del elemento social. Es una de las primeras veces en que los grupos vienen a mostrarse en el análisis de la historia. Y no sólo se trató de mencionarlos, de convocarlos al presente del siglo XIX. Es claro que la historia no negaba la existencia de determinados grupos, lo que negaba era la importancia de estos en el devenir de la vida humana en el tiempo. Mencionar a un grupo en la narración de nuestra historia no explica nada en absoluto, por otro lado, el análisis de la existencia de ese grupo, la explicación de las condiciones de existencia, mejor dicho, de ese grupo y de su antagonismo con el grupo de élite o dominante sí ayuda a una mejor comprensión y conocimiento del historiador.

Lo social no sólo se refleja en el interés del historiador a partir de su enunciación en las teorías y conceptos marxistas. La sociedad comenzó a ser punto de partida en el estudio de otras disciplinas. Carlos Antonio Aguirre menciona lo siguiente:

Y es claro que no hay historia científica o crítica posible, pero tampoco una sociología o economía serias, ni una antropología o psicología realmente científicas, que no tomen en cuenta, por ejemplo, a las formas de la cultura popular, o a los grandes movimientos sociales, a las expresiones de la lucha de clases o a los grandes intereses económicos colectivos, lo mismo que a las grandes corrientes de las creencias colectivas

o a los diversos contextos y condicionamientos sociales generales de cualquier proceso, fenómeno o hechos social e histórico analizado. (Ídem.)

El carácter social que viene a introducir Marx en la historia no niega la importancia o participación del individuo. Lo que reafirma es que las elecciones, acciones, decisiones y formas de afrontar una realidad por parte del ser humano están condicionadas también por las condiciones sociales y materiales en el tiempo en el que dicho ser se desenvuelve. Este último punto puede servir de enlace para una más de las lecciones que Marx aporta a la construcción de una historia crítica.

La tercera lección podemos encontrarla de la siguiente manera: así como Marx introduce un carácter profundamente social en la historia, de la misma forma introduce un carácter profundamente materialista en la misma. No hablamos en este sentido en cuanto a que lo ideal es simple reflejo de lo material. Va más allá. Lo que se afirma es que resulta imposible que lo ideal se explique por sí mismo, por algo que no se encuentre vinculado con su existencia material. Explicar a lo ideal como reflejo de lo material nos haría caer en el marxismo vulgar. Sin embargo, el estudio de las formas culturales, sociales, económicas, políticas, etc., puede ser abordado de mejor manera si tomamos como punto de partida que todas éstas corresponden a una manera de ser de lo material. La producción material de la vida y la producción de las ideas que en ella se desarrollan sirven de horizonte para el estudio de la historia. Aguirre lo explica de la siguiente manera:

Porque las ideas no flotan en el aire, separadas de los hombres y de los grupos sociales que las producen, y los productos de la cultura, de la conciencia o de la sensibilidad, sólo se hacen vigentes en la medida en la que se encarnan y “materializan” en determinadas prácticas, en instituciones, en comportamientos y en realidades totalmente materiales. Lo que, sin embargo, no elimina el hecho de que el tipo de relación específica y concreta que se establece, entre esa dimensión intelectual y sus condiciones materiales de producción y efectivización, sea un problema abierto y por establecer, y que puede abarcar desde la forma de la condensación o la transposición sublimada que a veces se expresa en el arte, hasta la forma del “reflejo invertido” que en ocasiones descubrimos en la religión, y pasando por diversas y complejas variantes

como la de la “traducción”, la negación, la simbolización, la construcción de fetiches o las múltiples figuras de una cierta reconstrucción diferente de ese mundo material en el nivel cultural. (Ibíd., p. 17)

Es esta una de las principales lecciones de Marx. Incluso en la historia de la cultura podemos encontrar ejemplos en los que se reafirma la manera en que la realidad material de la vida viene a darle forma a los aspectos identitarios de la producción cultural. Tomemos como ejemplo el libro de Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* (Darnton, 1987). En este trabajo el autor hace una historia de las mentalidades de la Francia del siglo XVIII¹, la intención del autor es el conocer, o por lo menos acercarse, al pensamiento de los campesinos, de los obreros, de los burgueses, etc, que vivieron en el antiguo régimen. La finalidad de dicha investigación es la de saber cómo la gente común de aquella época entendía el mundo y sobre todo qué hace la gente para pensar:

Donde el historiador de las ideas investiga la filiación del pensamiento formal de los filósofos, el historiador etnográfico estudia la manera como la gente común entiende el mundo. Intenta investigar su cosmología, mostrar cómo la gente organiza su realidad en su mente y cómo la expresa en su conducta. (Ibíd., p. 11)

Robert Darnton analiza y clasifica en el primer capítulo de esta obra varios cuentos franceses de la época. Encuentra similitudes y hace comparaciones con las versiones alemanas, italianas, inglesas e incluso chinas (como en el caso de la cenicienta), con los cuales pretende construir una visión del mundo mental de los grupos sociales bajos del antiguo régimen. Nos menciona el autor que la importancia histórica de los cuentos no se encuentra en su antigüedad, sino en su cambio. Los cuentos se vuelven históricos al cambiar; y al presentarse este cambio, la imposibilidad o el reto para entenderlos como

¹El autor llama a esto historia cultural debido a la falta de traducción de lo que en Francia se conoce como historia de las mentalidades. Menciona que puede recibir este nombre por la metodología usada en la que el trabajo es abordado a la manera en que los antropólogos estudian a las culturas extranjeras, pero aplicadas a la civilización occidental.

fueron entendidos en su tiempo se hace presente. Cuando no entendemos lo que leemos se abre una brecha en la que vislumbramos el ocultamiento de algo. Cómo mostrar lo que se encuentra escondido en ellos para poder significarlos de mejor manera es uno de los ejercicios que se lleva a cabo en dicho libro.

Las ideas que conforman a los cuentos analizados por el autor estuvieron basadas en una realidad material de la época. Aspectos como el hambre, la fortuna y la muerte son retomadas en los cuentos que pasaban de generación en generación. No es coincidencia la aparición de una madrastra malvada o de un hambre latente en los relatos de la época. Esto debido a las tasas de mortalidad entre la población. Darnton no se olvida de mencionarlas en su estudio. Las condiciones de la vida cotidiana en aquella Francia eran plasmadas en la tradición oral de los grupos de campesinos:

La muerte era igual de inexorable para las familias que se quedaban en sus villas y se mantenían sobre la línea de la pobreza. (...) la vida era una despiadada lucha contra la muerte por doquier, en los albores de la Francia moderna. (...) EL 45% de los franceses nacidos en el siglo XVIII murieron antes de cumplir los diez años. Pocos sobrevivientes llegaban a la edad adulta antes de que por lo menos muriera uno de sus padres. Y muy pocos padres lograban vivir hasta el fin de sus años fértiles, porque la muerte se los impedía. Los matrimonios, que terminaban por muerte y no por divorcio, duraban quince años en promedio (...) un marido de cada cinco perdía a su esposa y después se casaba de nuevo. Las madrastras proliferaban en todas partes, más que los padrastros, ya que la tasa de segundas nupcias entre las viudas era de una de cada diez. Quizá los hijastros no los trataban como a Cenicienta, pero probablemente las relaciones entre los medios hermanos eran difíciles. Un nuevo hijo a menudo significaba la diferencia entre ser pobre o indigente. Aunque no fuera una carga excesiva para la alimentación de la familia, podría ser causa de penuria en la próxima generación, al aumentar el número de los herederos cuando la tierra de los padres se dividiera entre los hijos. (Ibíd., p. 35)

Puede servirnos esto de ejemplo de cómo en la investigación histórica el aspecto material de la misma ayuda de forma transcendental al mejor análisis de un elemento cultural. Darnton dará otros ejemplos a lo largo de la obra de dicha forma de hacer historia.

Podemos encontrar lo mismo en la forma en que analiza el evento, el testimonio escrito, de la gran matanza de gatos; una broma que desde nuestro tiempo no es tal, pero que en la época viene a ser comprendida por el autor como un acto simbólico de rebeldía expresado desde las condiciones laborales de los aprendices de impresores en la Francia del XVIII. Pero este sólo es un ejemplo entre muchos. Sigamos con las lecciones de Marx.

Podemos tomar otra visión de cómo las ideas se encuentran presentes en la concepción marxista de la historia desde su materialización. Quien hace mención de cómo las ideas toman forma en la realidad, no es otro más que Gramsci:

Con Marx la historia sigue siendo dominio de las ideas, del espíritu, de la actividad consciente de los individuos aislados o asociados. Pero las ideas, el espíritu, se realiza, se pierden su arbitrariedad, no son ya ficticias abstracciones religiosas o sociológicas. La sustancia que cobran se encuentra en la economía, en la actividad práctica, en los sistemas y relaciones de producción y de cambio. La historia como acaecimiento es pura actividad práctica (económica y moral). Una idea se realiza (...) en cuanto encuentra en la realidad económica justificación, instrumento para afirmarse. (Gramsci, 2005, pág. 39)

La cuarta lección es quizás una de las que han provocado mayor grado de vulgarización del marxismo: los hechos económicos. La historia no se apoya necesariamente sobre los hechos económicos, sin embargo no puede negarse la importancia de estos. La base económica, en la que la sociedad se ha desarrollado, no sirve de pretexto para ver a la historia desde un determinismo económico. Esto es lo que ha pasado con muchos historiadores marxistas.

Porque esta lección no implica, ni mucho menos, que todos los fenómenos sociales deben de “reducirse” a la base económica, ni que la economía es la “esencia” oculta o el “espíritu profundo” escondido de todo lo social, sino simplemente - ¡simplemente!- que, en la historia que los hombres han recorrido y construido desde su origen como especie y hasta el día de hoy, los *hechos* y *las estructuras económicas* han

ocupado y ocupan todavía un rol que posee una *centralidad* y una relevancia fundamentales innegables. Lo que significa que dichos *procesos sociales globales* son incomprensibles sin la consideración de las evoluciones y la naturaleza determinada de esa dimensión económica (...).(Rojas, Retratos para la historia: ensayos de contrahistoria intelectual., 2006, pág. 19)

El historiador debe ser cuidadoso al abordar este punto. No se puede considerar a todo lo ocurrido en el devenir histórico, ni a sus manifestaciones (como el arte), desde la base económica; debe saber hasta qué punto se pueden construir vínculos entre la estructura y la superestructura. Pueden existir hechos tan coyunturales que el explicarlos desde el aspecto económico puede hacernos caer en el error. “no significa, en cambio, que debamos de buscar cuál es, por ejemplo, “la base económica de la pintura de Picasso”, o la “estructura económica en que se apoya esa superestructura que ha sido el arte surrealista”, lo que es a todas luces una empresa ridícula y sin sentido”(Ibíd., p. 20). Seguir por este camino nos conduciría a una historia en la cual nuestra construcción del pasado histórico estaría basada en el seguimiento de fórmulas que pueden alejarnos más de nuestra meta.

La quinta lección de Marx a las ciencias sociales y a la historia en especial tiene que ver con la idea de construir una historia que abarque la totalidad. Esta visión ya ha sido esbozada en la historiografía del siglo XX con la idea de la multidisciplinariedad, que necesariamente debe de ser existente en cada investigación de nuestro pasado. Sin embargo, la concepción marxiana de totalidad es algo que, como su nombre lo indica, trata de no encontrar en la investigación rasgos de parcelación. Lo que se trata en este punto es la capacidad de detectar y descubrir de manera sistémica los diferentes vínculos entre el problema que tratamos y las “sucesivas “totalidades”² que lo enmarcan, y que de diferentes formas lo condicionan y hasta sobre determinan.” (Ibíd., p. 22).

Existen diferentes tipos de totalidades en la construcción de la historia. Las que normalmente manejamos como historiadores son las más básicas: el espacio y el tiempo en

² Debe ser entendida la totalidad como el marco en el que un hecho se desarrolla: la sociedad capitalista del siglo XX, la sociedad china del siglo XIII; la sociedad europea o una sociedad que se da en América latina. Los historiadores llegan a hacer de lado una cuestión tan simple.

el que el hecho que investigamos se desarrolló. La totalidad es explicada por Carlos Antonio Aguirre de la siguiente forma:

Y si estas coordenadas o “totalidades” más generales que son las del tiempo y el espacio correspondientes a un cierto hecho histórico cualquiera, son siempre *relevantes* y *fundamentales* para su adecuada comprensión, también lo son las “totalidades” diversas que constituyen los diversos contextos que enmarcan e influyen sobre ese hecho histórico y social. Pues es claro que dichos contextos geográficos, económicos, tecnológicos, étnicos, sociales, políticos, culturales, artísticos, psicológicos, etc., además de *especificar* y volver más *concretas* a esas totalidades o coordenadas espaciales y temporales, -acotando el espacio como área, región, lugar, país o entorno geográfico *determinado*, y al tiempo como una época, momento, coyuntura, era o periodo igualmente *particularizado*-, van también a establecer de manera igualmente concreta, todo el nudo de específicas conexiones que tendrá ese hecho social o fenómeno histórico investigado con esos diferentes y sucesivos medios contextuales en los que él se despliega. (Ibíd., p. 23)

En qué radica la diferencia entre la totalidad y la multidisciplinariedad. Lo que se trata de establecer con esta idea es que los hechos no deben de ser sólo analizados desde una perspectiva específica. No debemos poner tan sólo un adjetivo a nuestra investigación histórica: historia cultural, historia económica, historia de la religión, historia política, historia social, etc. Lo que importa es estar conscientes de que cada hecho que abordemos en la investigación tiene un vínculo determinado con cada uno de los aspectos que la sociedad enmarca.

Lo que la multidisciplinariedad enuncia es el conocimiento de los métodos utilizados en las diversas ciencias sociales; conocimiento cuya importancia no puede ser negada, es más, debe de existir en el historiador. Por otro lado, la totalidad establece que el historiador debe de ser conocedor de los trabajos de las otras ciencias sociales. Debe de saber acerca de antropología como de sociología; conocer las principales obras de la psicología y de la lingüística, como lo mismo en el caso de la filosofía; incluso el historiador debería de tener el acercamiento necesario a la literatura para una mejor construcción de su narración. El

conocimiento de estas áreas del saber social es el que permite la posibilidad de establecer vínculos que de otra manera no podrían ser descubiertos o por lo menos vislumbrados.

La sexta lección trata de una perspectiva con la que la historia deja de ser algo muerto, algo que “ya pasó”. La historia positivista trataba de traer al presente las cosas del pasado “como pasaron en realidad”, con lo cual se establecía entre el presente y los hechos ocurridos una distancia innegable. Esta sexta lección viene a servirnos de ayuda contra este tipo de visión. La que se enuncia como sexta lección es la visión dialéctica de la historia.

Los hechos del pasado se nos aparecen a través de esta visión como hechos abiertos; hechos que no han sido sellados por el pasado y que se encuentran en devenir. No es para nada especulativo el preguntarnos en nuestra investigación cómo hubieran sido las cosas de no haber ocurrido de la manera en que acontecieron. Este ejercicio puede traer a la mente toda una gama de posibilidades y vínculos que, no haciéndolo, no llegaríamos a tomar en cuenta. Si en la historia existe el éxito de un proyecto social y civilizatorio, como por ejemplo, el apogeo de una modernidad burguesa, esto no sirve como pretexto para la negación de proyectos que han luchado y luchan contra esta visión de mundo y que también deben de ser tomados en la narración.

Esta perspectiva dialectizante afirma por el contrario que todos los hechos históricos y sociales son realidades vivas y en devenir, a la vez que elementos de procesos dinámicos y dialécticos en los que el resultado está siempre abierto y en redefinición constante, a partir de las contradicciones inherentes y esenciales que se encuentran, tanto en esos mismos procesos, como en el conjunto de los hechos antes mencionados. (Ibíd., p. 24)

Esta lección nos recuerda a lo mencionado por Walter Benjamin en sus tesis sobre la historia, en especial aquella que habla de la historia a contrapelo. Carlos Antonio Aguirre no se olvida de traerlo a la memoria:

Porque para este enfoque dialéctico, la realidad social e histórica es como una manzana que sólo existe si lleva adentro el gusano que la corroe, o como un dulce que al chuparlo tuviese también un sabor amargo y agrio. Lo que explica entonces que, para este punto de vista, todo progreso es al mismo tiempo un retroceso histórico, y todo “documento de cultura es al mismo tiempo un documento de barbarie”, como lo ha afirmado y explicado tan brillantemente Walter Benjamin. (Ibíd., p. 25)

Hemos llegado por fin a la última lección que Aguirre Rojas rescata del pensamiento marxista para la elaboración y construcción de una historia verdaderamente crítica y novedosa. Esta se refiere, redundantemente, a la posibilidad de construir siempre una historia y un análisis social profundamente *críticos*. Esta historia es la que va en contra de los discursos dominantes y de los lugares comunes. No es el tipo de historia de bronce, es la reacción a ella. Este tipo de análisis es el que más se apega al concepto de historia a contrapelo ya mencionado arriba. Lo que trata de hacer esta historia es rescatar a los pasados vencidos; no se contenta con la versión histórica de los vencedores. Trata de convocar la voz de todos aquellos que sistemáticamente han sido callados. Esto se logra “desechando las explicaciones lineales y simplistas, y elaborando una historia que sea realmente una historia profunda, compleja y sutil. Una perspectiva crítico-histórica, que sea también capaz de dar cuenta de todos esos fenómenos históricos desde explicaciones multicausales y combinadas” (Ibíd., p. 26).

Para resumir podremos decir que la construcción de una historia crítica, como la que necesariamente debe de existir en la actualidad, no puede hacer caso omiso a lo planteado por Marx hace ya casi dos siglos. Las lecciones que este pensador nos deja ayudaran a la construcción de una historia que sea en primer lugar de carácter científico, sin ser éste entendido de la misma manera que en el siglo XIX; una historia en la que los grupos sociales sean los portavoces del discurso histórico, esto sin dejar de lado a los individuos que actúan siempre dentro de los límites de esos grupos sociales; una historia materialista que tome en cuenta el desarrollo de la sociedad desde el desarrollo de sus condiciones materiales de existencia y viceversa; una historia que ponga como un punto imprescindible la economía existente, sin que sea esta misma el punto de explicación de todo lo que ocurre en el devenir histórico; dialéctica, en el sentido de que todos los hechos no son cadáveres

que se entierran en el tiempo, sino que se encuentran vivos y rondando entre nosotros con toda su actualidad; una historia que sea total, más allá de lo interdisciplinario.

La importancia del cambio dentro de la disciplina de la historia está condicionada a su vez por el cambio existente en el mundo en sí. La modernidad, entendiéndola a la manera de Bolívar Echeverría, la modernidad capitalista (Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría, 2007*), no es ya la misma modernidad capitalista del siglo XIX, ésta ha cambiado desde la aparición de Marx. Este mismo problema de cambio en la sociedad provoca que los problemas en los que la historia se inmiscuye sean tratados de formas diferentes a las que encontramos en obras historiográficas decimonónicas o de los principios del siglo pasado.

Cabe mencionar cuáles han sido los cambios existentes en el modelo capitalista de los cuáles Marx ya no fue testigo. Adolfo Sánchez Vázquez enumera algunos de los más importantes según su consideración:

1.- La transformación del capitalismo para reforzar aún más su naturaleza explotadora y sujetar a ella a naciones y pueblos enteros.

2.- El desarrollo de las fuerzas productivas –cuyo carácter destructivo bajo el capitalismo no escapó a Marx- que hoy amenaza con una guerra nuclear o un desastre ecológico la supervivencia misma de la humanidad.

3.- El creciente reforzamiento del poder estatal que, sin rebasar su marco de clase, descubierto por Marx, alcanza hoy una autonomía que, si bien él la previó, no alcanzó a ver.

4.- La destrucción de las relaciones capitalistas de producción y del Estado burgués en una serie de países como resultado de las revoluciones rusa, yugoslava, china, en Vietnam, en Cuba, etcétera.

5.- la iniciación difícil y compleja del proceso de transición al socialismo después de la Revolución de Octubre en condiciones históricas y formas no previstas por Marx, proceso que por su peculiaridad ha dejado su marca peculiar en las nuevas sociedades.

6.- La transformación del sujeto revolucionario que, como demuestran las experiencias revolucionarias de nuestro continente, en Cuba y Nicaragua, no puede reducirse al proletariado industrial del marxismo clásico.

7.- Finalmente, la incorporación a la historia mundial, con sus luchas anticoloniales e imperialistas, de los pueblos que Marx, bajo la influencia de Hegel, situaba alguna vez entre los “pueblos sin historia”. (Vázquez, De Marx al marxismo en América Latina, 2000, pág. 18)

Es de vital importancia el tomar a consideración estas transformaciones o evoluciones que ha tenido el mundo capitalista a lo largo de la historia. Es debido a dichas consideraciones que el marxismo dentro de la construcción histórica no puede ni debe seguir con los dogmatismos que a lo largo del siglo XX se llegaron a tener como fórmulas innegables del devenir histórico. Por eso mismo la distancia entre marxismo vulgar y el marxismo profundo o crítico debe de ser marcada de una vez por todas dentro de la concepción histórica en los trabajos de investigación. No podemos abordar los problemas sociales de la misma forma en la que Marx los hubiese tomado, existe una transformación en la modernidad que hace imprescindible el buscar otras soluciones a lo que se nos presenta como reto intelectual en la narración de los acontecimientos del pasado. El tomar en cuenta las lecciones mencionadas por Aguirre Rojas dentro del marco del pensamiento marxiano debe de ser el inicio. Sin embargo, vale la pena asomarnos a lo que otros pensadores marxistas han establecido conceptualmente y rescatar lo que ellos pueden proponer en la investigación histórica.

Es esa la intención última de lo que se presenta como trabajo de tesis en esta ocasión. Marx será visto como el horizonte intelectual que sirve de punto de partida. La meta de esta investigación será el análisis de otros pensadores importantes en el marxismo con tendencia crítica para después centrarse en el análisis concreto de la aportación de Bolívar Echeverría al marxismo, por un lado, y a la aportación que éste tiene en la construcción de una historia material de la cultura, por el otro.

Capítulo II

Los Marxismos en el siglo XX

El siglo XX trajo consigo una nueva dinámica en la metodología de la historiografía de corte marxista. Si al principio los estudios históricos que siguieron esta tendencia sirvieron para legitimar la ideología de un partido como el que existió en la URSS, con su visión de la historia como un movimiento hacia adelante en el que el modo de producción capitalista estaba dando lugar al siguiente estado de la sociedad –un modo de producción socialista–, para la segunda mitad del siglo estos trabajos tuvieron un giro en el que la cultura vino a tomar un lugar preponderante. Con ello puede encontrarse una muestra que apunta a la existencia de una revaloración de los postulados con los que el marxismo había sido concebido.

En esta línea del marxismo en la que la cultura va a tomar un lugar importante, sin dejar de lado del todo la permanencia que la economía tiene en las relaciones de la sociedad dentro del marco de lo humano, podemos encontrar ya a sus precursores desde los años veinte del siglo que recién comenzaba. Las primeras críticas las encontramos en autores como Antonio Gramsci, Georg Lukács y Karl Korsch quienes vinieron a revertir la tendencia existente dentro del marxismo al determinismo económico. También es digno de mencionar el papel que la Escuela de Frankfurt y la labor que su Instituto de investigación social, inaugurado en 1923, tuvo en la conformación de la llamada teoría crítica. También en el siglo XX, dentro del marco que Jaume Aurell ha llamado “La dictadura del paradigma de postguerra”(Aurell, 2005), es menester el mencionar a los miembros de la escuela británica marxista. Igualmente, se hará una búsqueda dentro de lo que ha sido conocido como Escuela de los Annales de los elementos que vinculan a ésta con el marxismo como horizonte de interpretación de la realidad histórica. Sin embargo, hay que olvidar que dentro de los historiadores existentes en el “socialismo real” hubo ejemplos de

investigadores que no se apegaron al dogmatismo del partido y que por esta misma razón varios de ellos se encontraron a sí mismos en una situación de marginalidad.

Debido a la importancia que el marxismo tuvo a lo largo de este siglo y a la variedad de posturas dentro del mismo, es que se habla de la existencia de varios marxismos. Esto tiene que ver con la misma genealogía de esta forma de abarcar el estudio de la sociedad. Los mismos escritos de Marx tienen una historicidad en sí, que según la lectura de cada uno de ellos nos muestra una variedad del mismo pensamiento. Las posturas y enfoques llegaron a ser tan diversos y críticos que cada país adoptaba una forma peculiar de abordar su propia historia. Muestra de ello la podemos encontrar en las teorías del subdesarrollo que se dieron en América latina. Esto por tan sólo nombrar un ejemplo. Veamos de qué forma el marxismo tuvo impacto a lo largo del siglo XX.

2.1 Puntos de consideración

Los dos siglos que nos anteceden estuvieron marcados por dos grandes eventos de importancia para la teoría. Por un lado, nos encontramos con el ascenso y consolidación del modo de producción capitalista en su etapa de producción durante el siglo XIX y la primera mitad del XX; y, por el otro, con la crítica que se hará a dicho modo de producción ya en su etapa de consumo en la segunda mitad del XX. Producción y consumo fueron y siguen siendo los dos movimientos característicos del capitalismo. “La nuestra es una sociedad de consumidores. [...] Consumir significa, también, destruir. A medida que las consumimos, las cosas dejan de existir, literal o espiritualmente. [...] La nuestra es “una comunidad de consumidores” en el mismo sentido en el que la sociedad de nuestros abuelos [...] merecía el nombre de “sociedad de productores””(Bauman, 2000, págs. 43-44).

Por otro lado, también el siglo XX estuvo marcado por dos grandes eventos; dos eventos que han conformado los límites de lo que historiadores como Eric Hobsbawm han identificado con el nombre del siglo XX corto (Hobsbawm, 1995). Este siglo, muy diferente al cronológico, abarca los 77 años que van de la Primera Guerra Mundial a la Caída del Socialismo Real, de la guerra por la hegemonía de las grandes potencias y su control en el nuevo orden mundial a la caída del único sistema político, económico e

ideológico que contrarrestaba la influencia de la gran potencia emergente de la Segunda Guerra Mundial: Los Estados Unidos.³

Fue durante el desarrollo de esta cronología del siglo XX donde se encuentran las grandes obras de la teoría marxista que servirían de instrumento a la construcción histórica. La historiografía de corte marxista dio sus mejores frutos en el periodo de la postguerra. Sin embargo, no debemos dejar de lado las obras elaboradas a través del materialismo histórico de principios de siglo con la aparición de la Revolución Bolchevique. Lo que se pretende en este apartado es el llevar un recorrido desde la teoría e Historia marxista de corte dogmático, pasando por a las obras innovadoras de tendencia crítica y culminar en aquellos trabajos en los que existió el llamado giro cultural.

Es importante el tratar de analizar algunos de los aspectos claves de la historiografía inspirada en el pensamiento de Marx. Por los menos, una de las cosas que el historiador debe de plantearse es si, como ya lo ha planteado Georg G. Iggers, el marxismo ha perdido su relevancia como sistema social y como método científico.(Iggers, 1998, pág. 156)La desaparición de la URSS y el ascenso del capitalismo como sistema históricamente triunfante convirtieron, por lo menos en el discurso, en utopías a todas las formas no enajenadas al sistema capitalista. Y esto no sólo se quedó en cuanto al mundo de la vida, sino también del pensamiento y de sus productos. Por esto último es vital el plantearse como historiador marxista, o inspirado en el marxismo, otra tarea: la crítica y descripción de lo que durante el siglo XX fue conocido como el “Socialismo Real”. Bolívar Echeverría planteaba ya esto último:

En primer lugar, quienes se encuentran en esta situación no pueden eludir la búsqueda de una explicación para el acontecimiento histórico de la constitución y el derrumbe del mundo social conocido ahora como “socialismo real”, y en particular para la presencia de ese acontecimiento en el plano de la historia cultural, como constitución y derrumbe de esa peculiar aberración discursiva que fue el “marxismo soviético”, ese compuesto mítico teórico de “dialéctica materialista” y “materialismo histórico”. Es necesario hacer la historia del sistema doctrinario marxista, del marxismo como sistema,

³ A menudo suele identificarse a Hobsbawm como creador de esta cronología del siglo XX, pero fue Iván Bered de la academia húngara de ciencias quien propuso el concepto de El corto siglo XX.

del movimiento ideológico que lo creó para satisfacer ciertas necesidades de autoafirmación político-estatal mediante la edificación de un “gran relato” infalible y omnicomprehensivo. Es indispensable reconstruir esta historia para comprender de qué manera ella, sean en calidad de ejemplo típico o de complemento contradictor, se incluye como parte constitutiva de la historia global del discurso que está sumido actualmente en una crisis radical y del que las nuevas formas de la narración histórica intentan separarse definitivamente. (Echeverría, 1998, págs. 38-39).

Se habla de una crisis existente dentro de los fundamentos del marxismo. Crisis dada por la misma constitución, desarrollo y derrumbe del sistema del “socialismo real” que vino a poner en tela de juicio la explicación de la historia descrita por este sistema. Sin embargo, ya en los años anteriores a la caída, los 70s y los 80s, existió dentro de los estudios históricos la idea de que las grandes explicaciones, las grandes estructuras jerarquizadas e inamovibles, no podían aportar por sí solas la construcción del conocimiento del pasado. Ejemplo de ello, fue el decaimiento de los sistemas explicativos como el estructuralismo braudeliano, la cliometría estadounidense y el marxismo. La tendencia apuntó hacia una historia narrativa y cultural, sin olvidar los aportes que la historia postmoderna ha hecho con la implementación de la hermenéutica para el estudio de los discursos.

Otro punto importante a resaltar es la existencia de cierta distancia entre el momento de la producción teórica elaborada por Marx en su gran relato sobre la economía política y el desarrollo del capitalismo-, y el momento actual en el que tal relato se ve como superado y vetusto. Esto se explica a través de la diferencia existente y determinante de ambos episodios. Para Bolívar Echeverría la producción de Marx se enmarca en un *ethos* reflexivo bastante diferente al que en estos momentos nos encontramos. Mientras que el *ethos* dominante durante el siglo que se abrió a partir de la publicación de *El capital* es de corte “romántico”, el *ethos* que reinó a finales del siglo pasado es abiertamente *Realista*. Fue romántico en cuanto a la idea de una revolución de las fuerzas productivas y el paso del control de los medios de producción como propiedad privada de una clase modelo cuyo paternalismo guiaría a las demás en la historia; un *ethos* marcado por la idea de la conquista de este fin a través del espíritu de empresa. Por otro lado, el *ethos* reflexivo Realista apunta a una escases de medios de salida a la realidad capitalista; un *ethos* marcado por la

imposibilidad de vivir en otras condiciones y otra realidad que no sea la que exige el capital(Echeverría, 2000).

La idea del *ethos* se tomará en capítulos posteriores. Sin embargo, cabe hacer mención del significado de la idea de *ethos* de manera lacónica para comprender lo arriba mencionado. Esta palabra viene del griego ἦθος. Los significados que se le han dado son los del término “lugar habitual de residencia” y “domicilio”, esto en cuanto a personas. También existe para animales en los que se refiere a “pastizal” y “establo”; por otro lado, se refiere a la “ubicación” del sol. Un segundo término lo designa como “hábito”, “uso” y “costumbre”; un tercer término lo señala como “carácter” o “manera de pensar” y “mentalidad”.(Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, 2007, págs. 375-376) Para Echeverría el segundo y el tercer término son los que se utilizarán para la elaboración de su teoría. Mientras el primero es pasivo, el segundo tiene mucho de activo: “El significado pasivo de “costumbre” es “una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso”; en cambio, en el significado activo, “carácter” se refiere a “una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera”.”(Ibíd., p. 376).

Cada época histórica comprende un *ethos* o *ethe* (plural). Esto es conocido como un *ethos* histórico. La diferencia entre cada momento histórico y la forma en la que se actúa y se acepta de manera pasiva la concepción de mundo establecida es la que plantea la vigencia de las diversas maneras de pensar. El marxismo plantea un discurso establecido en el siglo XIX, con un *ethos* reflexivo distante del actual. Es debido a esto que el historiador debe de hacer válida la teoría marxista en condiciones totalmente contrarias a las existentes durante el apogeo de las ideas revolucionarias y de las explicaciones narrativo-estructurales que las sostenían. Para ello es necesaria la crítica a las mismas bases y una revaloración o actualización de la teoría dentro de marco de este *ethos* Realista.

A pesar de esto, Marx no ha sido abandonado y sus referencias aún son constantes, ya sean éstas como apoyo o como punto de partida que a través de una crítica abren otros caminos a seguir. “Sin Marx no son concebibles ni la ciencia social histórica ni Weber, ni tampoco las formas principales de la historia cultural moderna”(Iggers, 1998, pág. 72). Es un referente constante la apertura que existió con el pensamiento de Marx al estudio de la

sociedad en general a través de la historia de todos sus actores y ya no solamente de los más destacados de entre ellos. La ciencia social histórica fue desarrollándose a la par de la historiografía marxista y en ellas podemos encontrar algunas similitudes.

La primera de ellas es de orden metodológico, plantea que en la investigación existe una lógica permanente y que ésta es obligatoria para todas las ciencias. Esto hace de la ciencia social y la natural un bloque en el que los resultados pueden ser diferentes; los objetos de estudio no se acercan en cuanto a su naturaleza, sin embargo, existe una lógica en la manera de tratarlos a través de un método. En ambas la científicidad consiste en procedimientos analíticos para explicar el mundo visible. Una segunda similitud es que para la ciencia social histórica y para el marxismo, el mundo social sólo puede ser comprendido como Historia. De igual manera, dentro de la sociedad y de la historia hay una coherencia ineludible consistente en el concepto de una formación social hacia adelante. La última similitud consiste en el rechazo de una ciencia aséptica y neutral. La ciencia se encuentra con un compromiso, no es tan sólo el estudio separado del actuar humano; va más allá de servir a ciertos fines, es el estudio de lo que puede ser transformado. Las tres similitudes abren camino para ese concepto compartido por ambas; la dialéctica. Es te orden de ideas,

[...] el difuso concepto de la “dialéctica” significa que la realidad no es aquello que intentan describir las ciencias empíricas, sino que, más bien, debe comprenderse como un todo. Este todo presupone la coherencia en la sociedad y la evolución. [...]A ello va también unida una perspectiva normativa, sin la cual no es posible comprender ni la ciencia social histórica ni el marxismo, a saber, la idea de una sociedad racionalmente organizada, liberada de antagonismos y de dominación. (Ibíd., p. 73)

Los tres puntos mencionados arriba han sido al mismo tiempo punto de partida para la crítica hecha al marxismo. La formación social hacia adelante ha sido juzgada como una visión bastante lineal de la historia desde el punto de vista occidental en la que el concepto de evolución ha sido colocado en entre dicho a la luz de un mundo mucho más extenso; un mundo que no puede ser encajado en la historia que ha hecho tradición tan solo en

occidente. La cuestión de la falta de neutralidad ha sido vinculada a la noción de compromiso con fuerzas más allá de los grupos sociales; se vinculan con un compromiso con el poder. En el caso del siglo pasado, a la utilización del modelo marxista de explicación histórica por parte del “socialismo real” para justificarse.

Los debates se han dado en torno a esa idea presente sobre la científicidad existente en el discurso. Se ha dicho que el marxismo llega a caer en el positivismo y es quizá ésta una de las contradicciones existentes dentro de la metodología del mismo. Esto último lo menciona Iggers en un párrafo, el cual me tomo la libertad de citar completamente debido a su importancia explicativa:

La historia del marxismo como teoría científica está caracterizada desde sus inicios por la contradicción entre la pretensión del materialismo histórico y dialéctico de ser una ciencia rigurosa en el sentido de las ciencias naturales, y la perspectiva sociocrítica que rechaza este afán de objetividad como una forma de positivismo. Ha sido una debilidad del marxismo el que se haya orientado durante demasiado tiempo hacia un concepto de ciencia positivista. El materialismo, tal como es presentado por Friedrich Engels en el *Anti-Dübring* y en la *Dialéctica de la naturaleza*, significa una visión del mundo que, pese a apelar a la dialéctica, entiende el mundo con arreglo a conceptos en parte mecanicistas y en parte darwinistas. Marx dio pie a una visión semejante cuando en su frecuentemente citado prólogo a la *Crítica de la economía política* (1859) presentó el transcurso de la historia mundial como el de un proceso predeterminado por leyes y condicionado de un modo relativamente mecánico por la base económica. Mientras a través de su concepción problematizante e interdisciplinar de la sociedad, Marx por un lado impulsaba la posibilidad de una dedicación científica a la historia, por otro lado la limitaba por su esquema histórico-filosófico, el cual predeterminaba en gran medida los resultados de la investigación empírica. (Ídem.)

Si la Historia, vista de manera dialéctica, se presenta a sí misma como un proceso total y a la vez abierto en el que los procesos se encuentran en constante contradicción y transformación, ¿cómo es que se explicaba de manera mecánica y evolucionista en la que existían leyes que apuntaban a un movimiento cuyo fin ya se encontraba de cierta manera establecido? Es esta contradicción la que ha tenido uno de los mayores impactos y en la que

se encuentra una de las debilidades del marxismo dogmático. Fue la URSS la que utilizó este esquema con mayor aplomo y con una carencia crítica.

2.2 Por los senderos del Partido

El momento de mayor dogmatismo, en cuanto a la Historia de corte marxista, tuvo lugar en el proyecto civilizatorio “alternativo” conocido como “socialismo real”. Esta clase de historia fue la que se convirtió en un fundamento de la ideología oficial, del marxismo leninista dentro de la URSS. “Este ya se diferenciaba del marxismo marxiano por la base institucional que recibía en un régimen dictatorial.” Bajo la presión de un partido, el marxismo entró en una debacle de constante dogmatización. Los ideólogos encontraban un enlace existente entre lo lógico y lo histórico, a la vez que postulaban que en la historia existía un fin que se cumplía como un proceso histórico-natural, en unidad y regulado por leyes; y que su momento presente era no más que la victoria del socialismo y comunismo. La historia se convertía así en la “principal arma ideológica (...) de la lucha de clases” (Ibíd., p. 74). El materialismo histórico se convertiría, de igual forma, en lo que Marx combatía: una filosofía de la historia (Fontana, 2002, pág. 64).

Como lo señala Josep Fontana, con el triunfo de los Bolcheviques en 1917 se abrió paso a una clase de “invención del marxismo”; se dio una transformación de un método que hasta el momento había sido investigativo a un corpus de doctrina con el cual se justificaría todo un sistema ideológico. En este momento aparecieron obras que trataban de explicar el desarrollo histórico de una manera casi catequística para difundir en la sociedad los fundamentos con los que se daría forma al nuevo sistema. Ejemplo de ello fue la aparición de trabajos como *El ABC del comunismo*, de Bukharin (1888-1937) y Preobrazhenski (1886-1937) o *La teoría del materialismo histórico: Manual popular de sociología marxista* también de Bukharin. Este último criticado por Gramsci ya que veía en él una reducción de la filosofía de la praxis a una sociología; una reducción de la concepción del mundo a un formulario mecánico, cuya pretensión era la de aparentar que la historia se tenía segura en el bolsillo (Ibíd., p. 61). Al final de cuentas lo importante dentro de estos trabajos era la defensa de la revolución.

Por otro lado, también existieron trabajos que se encontraron marginados debido al poco compromiso con aquella tarea ideologizante; trabajos cuyos rasgos contrastaban con la línea aceptada por el Estado al cambiar las líneas del mismo Estado. Uno de ellos fue Mikhail Pokrovski, quién se había aliado a los bolcheviques en 1905 y había participado en la revolución de 1917. Este autor escribió una *Historia de Rusia* en cinco volúmenes. Dicha obra siguió los parámetros de una historia marxista ortodoxa en la que sostenía que la evolución de Rusia no se diferenciaba de la ocurrida en otros países europeos y que el desarrollo del capitalismo era el resultado de dicha evolución. Esta tesis no encajó a la entrada de Stalin donde lo importante era el resaltar el atraso que Rusia había tenido en su etapa prerevolucionaria; etapa a la que se combatía a través de la planificación quinquenal. La obra y su autor serían condenados por Stalin en 1936 y este lo acusaría de pequeño burgués (Ibíd., p. 62).

Los historiadores tuvieron que adaptarse a la visión que era conveniente para el Partido. Debían seguir las directrices del poder establecido. La actitud de Stalin contra los historiadores que no se adaptaban quedó manifiesta por escrito. Fontana rescata de la siguiente manera lo argumentado por Stalin:

En una carta titulada “Algunas cuestiones de historia del bolchevismo” condenaba a las “ratas de biblioteca” que pretendían argumentar sobre la base de la inexistencia de documentos que demostrasen una tesis y atacaba, sobre todo, la idea misma de pretender “seguir estudiando” temas que el partido había decidido y que había que considerar como “axiomas”. La reelaboración de la historia a fin de legitimar en cada momento la línea política del partido sería un elemento clave del estalinismo. (Ídem)

Un problema que se hizo presente en la época fue el del “Modo de Producción Asiático”. Éste no encajaba en la explicación universal de la historia del Partido. Dentro de los modos de producción que explicaban el desarrollo histórico de la sociedad, este modo venía a hacer temblar los cimientos de una historia normalmente occidental y esencialmente eurocéntrica. Marx había mencionado en su *Contribución a la crítica de la economía*

política(1859), la existencia de seis modos de producción: el comunismo primitivo, el modo de producción asiático, el antiguo o esclavista, el feudal y el burgués o capitalista, añadiendo al final al socialismo. Cinco de estos modos servían como modelo estructural de la evolución histórica en su camino al socialismo, pero el asiático representaba un problema que planteaba dificultades para la elaboración de un plan de acción a seguir en los países que no habían seguido la línea de los cuatro modos anteriores al socialismo.

Esta cuestión, como lo menciona Josep Fontana, tomó una dimensión política cuando se trató de establecer cuál sería el camino que China tendría que seguir para la construcción de su socialismo.

¿Cómo se insertaba dicho modo en la explicación universal? Algunos pensaron que dicho modo en realidad era un feudalismo, por lo que lo primero que tendría que pasar en China era el hacer una revolución burguesa en la que los comunistas trabajaran de la mano con los burgueses locales; otros, como Trotski, pensaron que se trataba de una etapa de pleno capitalismo y que por lo tanto la salida que se vislumbraba como única era la hegemonía del proletariado. El paso directo del modo de producción asiático al capitalismo dejaba sin recetas a los teóricos. Es debido a esto que en la práctica, la política en la China fue un desastre, con la pérdida de muchas vidas de por medio (Ibíd., p. 63).

Debido a estos problemas teóricos, durante las reuniones hechas en Tiflis y Leningrado en los años 1930-1931, dentro del ámbito de muchos historiadores de la URSS se llegó a la decisión del deshacerse de modo de producción asiático. Con esto la historia se cerraba en el esquema de las cinco etapas o modos de producción. Las palabras de Stalin en 1938 vinieron a consagrar este esquema:

La historia conoce cinco tipos fundamentales de relaciones de producción: la comunidad primitiva, la esclavitud, el régimen feudal, el régimen capitalista y el régimen socialista”. Con esto teníamos un “esquema único y necesario por el cual han de pasar todas las sociedades”, que el historiador había de limitarse a rellenar e ilustrar con hechos. (Ibíd., pp. 63-64)

Encontramos en estas palabras parte de las contradicciones ya antes mencionadas dentro del materialismo histórico resaltadas por Iggers: la pretensión del desarrollo de la dialéctica como un todo abierto a la interpretación por un lado; y, por el otro, la existencia de un esquema cerrado y mecanicista en el que la existencia de leyes irrefutables tan sólo entorpecían la interpretación crítica de la misma historia, con lo que se caía en el positivismo. Con esto el historiador sólo venía a ser una clase de recolector de pruebas empíricas que vendrían a demostrar lo ya antes planteado por la teoría. De llegar a encontrar pruebas que no apoyaran, sustentaran o, sobretodo, contradijeran a la teoría, éstas tan sólo serían descartadas.

La rigidez en cuanto al seguimiento de un esquema y sacralización de una estructura inamovible era tan sólo aparente. Durante el llamado “socialismo real” se presentó una maleabilidad de los conceptos teóricos; estos llegaban a cambiar según las exigencias de los tiempos y del partido. De igual manera, también fue sólo cuestión de apariencia la formación teórica de muchos de los historiadores. En muchos de ellos era sencillo encontrar tan sólo la imitación de un lenguaje marxiano que estaba fuera de la metodología propiamente marxista. Lo que para Hobsbawm venía a ser una diferencia entre marxismo y “marxismo vulgar” marcada por la utilización errónea y simplificada de categorías propias de Marx, para Fontana es la existencia de dos corrientes contrapuestas en el sentido de servidumbre a un fin: “Marxiísmo” y Marxismo. ¿Cómo se explican estos? Fontana lo desarrolla de la siguiente manera:

Se ha podido decir, por esta razón, que los historiadores rusos habían dejado el marxismo por el “marxismo”, es decir, por la imitación del lenguaje marxista sin demasiada relación con los métodos de Marx. “Siendo un lenguaje con poca sustancia teórica, el “marxismo” tenía una maleabilidad casi ilimitada que podía adaptarse a las demandas políticas en cualquier momento dado. La investigación marxista sería podía de hecho resultar peligrosa. La proclamación de lealtad a la línea del partido se convirtió en la orden del día”. Esto facilitó que en 1934, cuando estaba consolidado su poder personal autocrático, Stalin decidiese “dejar su huella en el modo de escribir la historia en la Unión Soviética, con el propósito de legitimar su régimen”. (Ibíd., p. 64)

A pesar de que durante mucho tiempo esta visión marxista de la historia se perpetuaría a sí misma y se expandiría por todos los países que formaron el bloque socialista, no dejaron de existir casos de historiadores que supieron cómo salir de tal esquema aprovechando los momentos de ablandamiento del sistema para cambiar la línea de sus estudios o, incluso, practicando un constante coqueteo con ambas formas. Tal es el caso de Witold Kula (1916-1988). La historia se había convertido en un aparato doctrinal y las obras de mayor alcance parecían no más que catecismos; catecismos revestidos de un lenguaje inspirado en Marx, pero que en el fondo no eran más que puro positivismo. Las historias hechas sobre Rusia y otros países terminaban siendo narraciones por encargo del partido para transmitir la ideología. Sin embargo, en el caso polaco, con el autor arriba mencionado, podemos encontrar un ejemplo de este aprovechamiento o cambio de línea.

Para Fontana, Kula fue uno más de los historiadores que practicaban un eclecticismo adornado de terminología marxista. Su obra, *Problemas y métodos de la historia económica* (1974), parece a los ojos de Fontana como un texto “totalmente ajeno a cualquier manera de concebir el marxismo, con jaculatorias sin sentido como la de decir que “la ciencia histórica polaca de la postguerra tiene cada vez más en cuenta la opinión de las masas populares”: unas masas populares que obviamente no figuraban entre los lectores potenciales de sus libros.”(Ibíd., p. 65). El mismo autor es retomado por Iggers cuando habla de historiadores que se abren a la ciencia histórica internacional sin perder la orientación marxista. Menciona la obra de Kula llamada *Teoría económica del sistema feudal* (1962) en la que realiza “el intento [...] de elaborar la lógica de acción de un sistema de relaciones, para realizar así respecto al feudalismo lo que Marx había hecho respecto al capitalismo.”(Iggers, 1998, pág. 75). Iggers menciona también a otro autor en el que se encuentra ya presente un esbozo de lo que se llamaría giro cultural en el marxismo, este es Hartmut Zwahr (1936) con su obra sobre la constitución del proletariado en Leipzig como clase en el que enlaza las cuestiones macro con las acciones de los hombres (Ídem.).

La expansión del socialismo de la URSS a los demás países del bloque provocó a su vez un realce de los nacionalismos locales en los trabajos historiográficos. Un ejemplo de ello puede encontrarse en Rumanía en donde, con el gobierno de Ceaucescu, se dio pie a la “fabricación de mitos como el “protocronismo” –la idea de que Rumanía se había

adelantado en diversos aspectos a la civilización europea- y la “tracomanía”, que exaltaba a los tracios.”(Fontana, 2002, pág. 65). De igual modo, existió una condena a ciertos libros y la clasificación en una larga lista de títulos prohibidos; sin olvidar que al mismo tiempo se segregaba a toda aquella historiografía que cayera en lo que para el partido pudiera ser una historiografía burguesa.

Sin embargo, como lo señala Fontana, existieron investigaciones de calidad durante este largo periodo de censura ideológica y esquematismo cerrado; trabajos en los que se retomaría la cuestión oriental como contradicción al esquematismo del modelo esclavismo-feudalismo-capitalismo. En estos proyectos se volvería al problema del modo de producción asiático, tratando de revertir la tendencia eurocéntrica.

Se trató de una innovación aportada por arqueólogos y los historiadores de la antigüedad de formación orientalistas que, “en torno a Igor M. Diakonoff (1915-1999), defenderían que “es necesaria una revisión radical de la visión sobre las antiguas sociedades orientales para superar el peligro de la esquematización y del dogmatismo”.” (Ibíd., p. 66). Para los estudiosos de la antigüedad romana, la discusión sobre el esclavismo era un punto de arranque; cosa contraria se daba en los historiadores del Asia central, para los que conceptos como “esclavismo” y “feudalismo” no resultaban válidos. Sobre la misma línea del replantear las cosas de un modo diferente, debido a la presencia de ese actor histórico en el que se convirtió Asia, se dio un giro en el que estudios serían abordados de manera global. Este fue el caso de Lev N. Gumilev (1912-1992), polémico historiador que con el tiempo sería considerado el padre de la etnología rusa⁴. Si bien esta visión no era del todo innovadora, por lo menos sí era un salto a los obstáculos teóricos que la ideología había construido. Fontana nos da más ejemplos:

Este mismo afán de renovación se puede encontrar en algunos campos de la historia moderna, más delicados desde el punto de vista político. Esto es lo que significa

⁴A lo largo de sus escritos, Gumilev explica cómo el entorno influye de forma decisiva en el devenir de los pueblos, situando el concepto de “etnos” en el centro de su argumentación. Para Gumilev, la etnicidad sería un fenómeno -más biológico que social ligado directamente al ambiente, como un animal está ligado a su hábitat. Así, la principal característica de una etnia sería que “las normas de comportamiento” están ligadas “a las formas de adaptación al terreno”.

la obra de investigadores como Boris Pórshenev, Alexandra Lublinskaya, Victor Dalin o Anatoli Ado en la Unión Soviética; de Frantisek Graus, Robert Kalivoda o Josef Macek en Checoslovaquia; el del grupo de Leipzig, dirigido por Walter Markov y Manfred Kossok, en la República Democrática Alemana, o el de Manuel Moreno Fragnals en Cuba. Estos historiadores replantearon de manera original y nada dogmática – habiéndose de enfrentar a menudo a los vigilantes de la ortodoxia académica de sus países- temas como los de la transición del feudalismo al capitalismo (poniendo el acento en las dos grandes crisis: la de la baja edad media y la del siglo XVII), la naturaleza de los enfrentamientos sociales durante la Revolución francesa, las llamadas “revoluciones burguesas”, etc. (Ídem.)

Se ha seguido hasta el momento un recuento superficial de lo ocurrido en el llamado “socialismo real” con respecto a la historia y su escritura. Ahora cabe mencionar qué es lo que ocurrió en otros países donde el marxismo también tuvo un impacto importante. Por lo menos debemos de hacer un acercamiento a las manifestaciones teóricas e historiográficas que se desarrollaron en la Europa occidental, poniendo de relieve a países como Francia, Inglaterra, Alemania e Italia; y países del bloque comunista, pero en los que se dio una importante contribución a la disciplina del pasado. Será un recuento de lo que historiadores como Perry Anderson llaman el “marxismo occidental”(Anderson P. , 1979).

2.3 Tres grandes en los años veinte

Para principios de los años veinte del pasado siglo, el mundo ya había pasado por dos grandes sismas que vendrían a mover los cimientos del orden mundial construido a lo largo del siglo XIX. Una primera guerra, en la que mayoría del mundo tuvo participación debido al carácter aún colonial del mismo orden, se había llevado a cabo en el segundo decenio del siglo; y una revolución, llevada a cabo en Rusia, que se extendería política e ideológicamente a otros países. Estos dos grandes eventos y las consecuencias en la visión del mundo de la vida que ellos tendrían, no tardaron en despertar cierta inquietud teórica en los científicos sociales contemporáneos. Esto vino a afectar necesariamente los

paradigmas establecidos hasta la fecha en la teoría y en la práctica marxista así como en la forma de interpretar el pasado.

El periodo de entreguerras marcaría profundamente la producción teórica. En él encontramos una etapa de auge económico en los años veinte, un crack de la misma economía en 1929 y el ascenso de los fascismos durante los años treinta. Todo esto como un preámbulo de lo que sería la segunda guerra mundial.

Pero ¿quiénes vinieron a renovar la tradición marxista anclada aún en el siglo XIX? Estos pensadores como los enumera Perry Anderson fueron: Lukács (1885-1971), nacido en Budapest; Korsch (1886-1961), nacido en Todstedt (Sajonia Occidental); Gramsci (1891-1937), nacido en Ales (Cerdeña); Benjamin (1892-1940), nacido en Berlín; Horkheimer (1895-1973), de Stuttgart (Suabia); Della Volpe (1897-1968); Marcuse (1898-1979), nacido en Berlín; Lefebvre (1901-1991), de Hagetmau (Casuña); Adorno (1903-1969), de la región de Francfort; Sartre (1905-1980); Goldman (1913-1970), de Bucarest; Althusser (1918-1990), nacido en Birmandreis (Argelia); y por último, Colletti (1924- 2001) de Roma (Ibíd., pp. 36-37).⁵

Como puede apreciarse en esta lista, a la mayoría de los autores les tocó vivir durante las dos guerras mundiales –exceptuando a Gramsci que murió durante el periodo fascista en Italia y no llegó a ver la segunda-. Algunos otros no eran demasiado adultos o no habían nacido cuando la primera guerra mundial como en el caso de Colletti. Sin embargo, podemos encontrar un punto en común en dichos autores: la mayoría de ellos se formaron ideológicamente en la Europa Occidental. Esto vino a significar un quiebre con la tradición existente en el lado oriental del continente en el que la URSS marcaba sus pautas.

En el caso de Lukács, a pesar de haber nacido en el lado oriental, su formación se llevó a cabo en Heidelberg y culturalmente puede apreciarse como alemán más que como húngaro. Lo mismo ocurrió con el discípulo de Lukács, Goldman, que se formó en Francia y vivió en Suiza durante su vida adulta. El espacio geográfico y temporal ayudan a hacer una diferenciación de dichos autores en dos bloques: por un lado los formados ideológica y

⁵En el original las fechas de muerte de Colletti, Althusser, Sartre, Lefebvre y Marcuse no aparecen debido a que el original en inglés del libro de Perry Anderson es publicado en el año 1976.

políticamente por la primera guerra mundial y por la victoria de la revolución rusa; y por el otro, a quienes el avance del fascismo y la segunda guerra mundial vino a formar política e ideológicamente. Los del primer grupo no se manifestaron como marxistas sino hasta la 1918, cuando la guerra y los levantamientos de masas que los precedieron vinieron a radicalizarlos. Gramsci es en este aspecto una excepción en el primer grupo debido a que para esas fechas él era ya un líder del PCI. De igual forma Della Volpe, que cronológicamente pertenece al primer grupo, al parecer no tuvo influencia alguna de la primera guerra mundial, se comprometió con el fascismo italiano y llegó al marxismo casi a la edad de cincuenta años (Ibíd., pp. 38-39). Por su lado, Benjamín, llegó a ser radicalizado por la segunda guerra mundial.

El acercamiento al marxismo por el segundo grupo tuvo otra dinámica:

El primero de ellos en descubrir el materialismo histórico fue Lefebvre, quien en muchos aspectos es una figura poco común de este grupo y que se incorporó al Partido comunista Francés (PCF) en 1928. Adorno, diez años menor que Marcuse y Benjamin, no parece haberse vuelto hacia el marxismo hasta después de la conquista del poder por los nazis en 1933. Sartre y Althusser, aunque de edades muy dispares, parecen haberse radicalizado, al mismo tiempo, por el impacto de la guerra civil española, el desastre francés en 1940 y su encarcelamiento en Alemania. Ambos completaron su evolución política después de 1945, en los primeros años de la guerra fría. Althusser se afilió al PCF en 1948, mientras que Sartre se alineaba con el movimiento comunista internacional en 1940. Goldman se sintió atraído por la obra de Lukács antes de la segunda guerra mundial y durante ella, y después de esta se encontró con él en Suiza en 1946. (...) Finalmente, puede discernirse un caso límite de una posible tercera generación: Colletti, quien era demasiado joven para que la segunda guerra mundial lo marcara profundamente, y sólo se hizo discípulo de Della Volpe en el periodo de postguerra. Se afilió al PCI en 1950. (Ibíd., p. 39)

Centraremos la atención en el primer grupo debido al giro teórico que se manifestó en esta generación. La importancia de la economía siempre fue decisiva en el marxismo, sin

embargo, para estos pensadores, el mundo y las relaciones sociales que se llevan dentro de él no podían ser explicadas de manera definitiva tan sólo por los conceptos de estructura y superestructura; tampoco por la dinámica existente en la producción, distribución y consumo de las mercancías. Lo que hicieron estos pensadores fue el poner en primer lugar el aspecto cultural de las sociedades, esto sin dejar de lado la importancia de lo económico en las relaciones sociales. Para ellos las condiciones en las que se viene al mundo se desarrollan por un modo de producción, en nuestro caso el modo de producción capitalista, pero la sociedad también tiene un modo de vivir esas condiciones. Es aquí donde se encuentra el punto medular de su explicación histórica. La existencia de una forma de reaccionar; reaccionar ya sea de una manera sujeta y enajenada al modo de producción dominante, o de una forma crítica y consciente dentro de las condiciones existentes; entendiendo la confrontación constante que se da en las contradicciones del mismo modo de producción.

El primero de los teóricos que vino a renovar los conceptos marxistas durante el periodo de entreguerras fue Geyörgy Lukács quien había sido comisario de cultura durante el corto tiempo de existencia de la República Soviética Húngara en 1919. Este autor pasó un largo periodo como exiliado en Berlín y vivió durante el periodo stalinista en Moscú. Regresó a Hungría en 1945 donde se lo acusó de burgués. En 1954 publicó su obra llamada *La destrucción de la razón*, con la que se le acusó de apologista de Stalin. Fue parte del movimiento revolucionario húngaro durante 1956. Al terminar tal movimiento con la invasión de URSS, Lukács se negó a rectificar y renegar de sus acciones (Fontana, 2002, págs. 69-70).

Lukács se apreciaba a sí mismo como un heterodoxo del marxismo en contra de la ortodoxia mecanicista tan en boga en la URSS. Fontana rescata algunas palabras acerca del papel de los heterodoxos y sus metas en una entrevista dada por Lukács al final de su vida:

En los años veinte, Korsch, Gramsci y yo intentamos, cada uno de nosotros a su manera, enfrentarnos al problema de la necesidad social y a la interpretación mecanicista que era la herencia de la Segunda Internacional. Heredamos este problema, pero ninguno

de nosotros –ni siquiera Gramsci, que era tal vez el mejor de los tres- lo resolvió. (Ibíd., p. 70)

La obra más relevante de Lukács para los historiadores es *Historia y conciencia de clase* (Lukács, 1970). Este libro fue publicado en 1923, mismo año en el que aparecería el libro *Marxismo y filosofía*, de Korsch. Ambos libros fueron conocidos y desaprobados por los marxistas ortodoxos. Lukács planteó problemas como el de la ortodoxia marxista y el marxismo de Rosa Luxemburgo; hizo el planteamiento teórico de la creación de la conciencia de clase y la cosificación de la misma; planteo cuestiones referentes a los conceptos de lo legal y la ilegalidad; presentó sus consideraciones metodológica sobre la organización del proletariado. Quizá uno de los capítulos más importantes para los historiadores fue el “El cambio de función del materialismo histórico”; capítulo en el que plantea el papel del materialismo histórico como arma intelectual del proletariado en su lucha por la conquista del poder; conquista no sólo del poder, sino también conquista sobre la conciencia dominante.

En su ensayo, Lukács invita a la elaboración de un materialismo histórico que sirviese como “método de investigación científica concreta, el método de la ciencia de la historia” (Ibíd., p. 231), con el cual explicar no sólo el pasado, sino también el presente. Para él, dicha elaboración no había sido posible hasta ese momento debido a que el proletariado no se había encontrado nunca, en su corta historia, en la posibilidad de enriquecer sus armas intelectuales. Para el autor, el materialismo histórico había sido en los tiempos de la opresión uno de los medios más enérgicos de lucha. Con la victoria del proletariado venía ahora un deber que iba más allá de la transformación de la sociedad y su dinámica dentro de condiciones diferentes. Se trataba de un momento histórico favorable para transformar también a la cultura; el materialismo histórico sería un medio para dicho fin. Esta postura se manifestó en la conferencia dada por Lukács en la inauguración del Instituto de Investigaciones acerca del Materialismo Histórico en Budapest:

Frente a la situación que imperaba hasta ahora y en la cual el materialismo histórico era ciertamente un medio de lucha eficaz, pero cuya significación, considerada desde el punto de vista de la ciencia, no iba mucho más allá de un simple programa, de una indicación sobre el modo cómo debía ser escrita la historia, nos ha tocado ahora la tarea de rescribir realmente toda la historia, tamizando, agrupando y juzgando los acontecimientos del pasado desde el punto de vista del materialismo histórico. (Ídem.)

Reescribir la historia sería una meta del materialismo histórico desde ese momento. Pero esto, claro está, no significaba para Lukács el acomodo de los acontecimientos en la estructura rígida en la que se convertiría la visión histórica de la URSS. La ciencia puesta en manos del proletariado seguiría las pautas y normas conscientes de éste, no tan sólo las del Estado. El materialismo histórico, a la inversa de la visión burguesa de la historia, no sólo se enfocaba al pasado, también tenía una función en el presente. Su función era el descubrir las fuerzas motrices que habían encausado a los acontecimientos mismos con los cuáles el ser humano aún tenía contacto en su historia presente. De esta forma el materialismo histórico era mucho más que un método de investigación: “Era uno de los medios de lucha más importantes del proletariado. En efecto, ¿no era la lucha de clases del proletariado, al mismo tiempo, el despertar de su conciencia de clase? (Ibíd., p. 232).

La “conciencia de clase” tan sólo despertaría a la luz del conocimiento de la “verdadera situación, del nexo real entre los acontecimientos históricos.”(Ídem.). Esto hacía particular a la lucha de clases del proletariado debido a la toma del conocimiento del devenir histórico por una mayoría exigente de la transformación de la situación hasta entonces arrastrada; cosa que no se había dado en luchas anteriores de una clase con otra. Existió en ese momento la idea de que el conocimiento llevaría por lo tanto a marcar el curso de las acciones a seguir.

La tarea más importante del materialismo histórico, según Lukács, se centraba en “formar un juicio exacto sobre el orden social capitalista, [...] revelar la esencia del orden social capitalista.” (Ídem.). El conocimiento científico no se quedaría de esta forma en mera construcción del pasado, sería a su vez acción y nuevo devenir en desarrollo constante. Esto no había sucedido de la misma manera con la conciencia de la clase

burguesa. Para Lukács, la incomprensión de la situación misma de las condiciones de existencia de la clase burguesa era la clave de su supervivencia.

¿Cómo explicaba esto Lukács? Para él, la historia del siglo XIX en Europa mostraba un paralelismo “profundo y constante” entre la decadencia de la burguesía y el progreso del conocimiento de sí misma. Para el siglo XVIII, afirma el autor, la ideología aún se encontraba fuerte, sin grietas que anunciaran un resquebrajamiento próximo. Todo cambiaría a principios del siglo XIX cuando comenzaría a minarse dicha ideología. ¿En qué consistía esta ideología? Se trataba de la idea de una libertad que se manifestaba de igual forma en la existencia de la democracia; en la idea de un aparente “automatismo de las leyes naturales de la economía”; y de una fe y esperanza de que tales ideas pudieran “traer un día el bienestar de la humanidad” (Ibíd., p. 233). Esta manera de entender el mundo se reflejaba no sólo en la historia de las revoluciones burguesas – en especial en la historia de la revolución francesa- el “pathos y esplendor” de aquellas ideas también se hicieron presentes en las manifestaciones científicas, como en el caso de Smith y de Ricardo (Ídem).

La historia de la burguesía no era más que la historia del desmoronamiento de la creencia de dichas ideas. Hasta entonces la burguesía manifestaba en su actuar la presunción de verse a sí misma como encargada de una misión salvadora de la humanidad que se expresaba tan sólo en las pautas impuestas por su visión de mundo burguesa. No era consciente de las contradicciones existentes en su interior:

A partir de la teoría de las crisis por Sismondi y de la crítica social por Carlyle, la ideología burguesa se socava a sí misma siguiendo una evolución que se acelera constantemente. Al comienzo, era la crítica feudal y reaccionaria contra el capitalismo ascendente, la crítica recíproca de las clases reinantes antagónicas que se transformaba cada vez más en autocrítica de la burguesía para convertirse más tarde en mala conciencia, que se acalla y se oculta. «La burguesía se daba cuenta muy claramente, dice Marx, que todas las armas que ella había forjado contra el feudalismo se volvían contra ella misma, que todos los medios de instrucción que ella había instituido se volvían contra su propia civilización, que todos los dioses que ella había creado la abandonaban. (Ídem.)

La burguesía había tenido su propia lucha de clases en el pasado contra el feudalismo. Por esto, para Lukács, la idea de lucha de clases aparecía dos veces en la historia del mundo burgués. Primero en una fase “heroica” por lograr su predominio en la sociedad, como en el caso francés, y después en la fase de su “periodo final de crisis y desintegración”. La lucha de clases de la burguesía se llevaba a cabo contra el imperialismo capitalista que venía a quitar los velos ideológicos de la clase burguesa reinante. A pesar de esto, la burguesía seguía viendo tan sólo los problemas particulares en su propia historia⁶. Esto le impedía el tomar las riendas de la acción; cosa contraria a lo ocurrido con el proletariado en el que la consciencia se fundamentaba en el conocimiento de la generalidad de los procesos desarrollados por las fuerzas motrices internas en la historia del capitalismo. La sociedad burguesa conocía la situación clara de los problemas particulares que se le presentaban pero no podía verlos de una forma general. “Al contrario, esa visión clara de problemas particulares o de fases particulares no hace más que poner más claramente de relieve la ceguera respecto a la totalidad (Ibíd., p. 234).

Pero esta es tan sólo una ceguera aparente, o mal intencionada. Existieron estudiosos conscientes acerca del peligro que significaba el conocimiento pertinente del desarrollo de su misma clase: “la conjunción entre una «visión clara» de las conexiones de hechos económicos particulares y una concepción de conjunto metafísica y delirante del estado, de la sociedad y de la evolución histórica, es también, para la capa más consciente de la burguesía, una consecuencia necesaria de su situación de clase.”(Ídem.). Consecuencia necesaria, pero también soslayable por la misma clase burguesa. Esto se ve en casos particulares como el de Adam Smith que sostenía que el valor de las mercancías tan sólo procedía del trabajo reflejado en ellas. Caso contrario en el marxismo en el que el valor procede de la plusvalía y por lo tanto de la explotación del obrero.

El otro pensador de importancia en los años veinte fue Korsch, con su trabajo titulado *Marxismo y filosofía*(Korsch, 1971) hizo un aporte crítico al marxismo. Dentro de su

⁶Podríamos tomar este enunciado como un ejemplo del *ethos* romántico que veremos en el capítulo cuatro; el ver sólo problemas pasajeros en donde existen problemas estructurales es parte de este *ethos*, donde la contradicción es sólo una parte superable en el milagro capitalista.

estudio hizo del desarrollo entre la filosofía y el marxismo su problema actual. También aborda desde su punto de vista la concepción materialista de la historia; dedica un capítulo completo para el análisis de la dialéctica de Marx; y escribe, por último, sobre Lenin y su relación con el Komintern. La muerte sorprendió a Korsch cuando se encontraba elaborando un intento de actualización del pensamiento marxista cuyo título, *Manuscritos de aboliciones*, reflejaba la intención del autor. Esta era la de extender el marxismo desde el ámbito europeo al orbe mundial y al mismo tiempo adaptarlo a los cambios sociales en la época capitalista tomando en cuenta también los adelantos tecnológicos.

Esta obra, *Marxismo y filosofía*, como se ha dicho arriba, fue publicada también en el año de 1923. Su autor hace una crítica al marxismo por su transformación en una “visión de mundo” que poco tenía que ver con las luchas de las clases sociales reales, al mismo tiempo que se convertía en una visión de la historia transformada en “evolucionismo”. Esta crítica de Korsch al marxismo se debe, según Fontana, “por no haber entendido que Marx no contemplaba una secuencia de etapas enlazadas por unas leyes de la evolución social, sino un desarrollo abierto en que la evolución “se convierte en un principio de búsqueda a verificar en cada caso por vías empíricas”.”(Fontana, 2002, pág. 71). Búsqueda y verificación eran parte del proceso dialéctico en Marx; y no selección y acomodo en la teoría como en el caso del marxismo vulgar. Por lo tanto, la crítica de Korsch puede ser entendida como crítica al marxismo ortodoxo, no al marxismo como tal.

Otra crítica de Korsch a Marx, quizá ésta mejor sustentada, fue la de que en todas las tesis sobre la historia que se encuentran en las obras de Marx se centraron en el ascenso y desarrollo del capitalismo en Europa occidental. La validez de dichas tesis se encontraba en la posibilidad de que el conocimiento profundo de las formas naturales e históricas pudiese ser aplicado en otros casos (fuera de Europa). Pero para Korsch el defecto se encontraba en que Engels, y Lenin después, habían transformado este conocimiento en leyes eternas e impermutables.

Para Korsch el marxismo representaba en la ciencia burguesa un problema teórico científico. Ninguna de las etiquetas de la ciencia de este tipo podía nombrar con claridad al materialismo histórico. Korsch ya encuentra en la obra de Marx un elemento más que interdisciplinar, la considera como transdisciplinar cuando menciona:

No es posible colocarlo en ninguno de los tradicionales cajones del sistema de las ciencias burguesas; y aun cuando se quisiera para él y sus compañeros más cercanos, abrir un nuevo cajón con la etiqueta “sociología”, no permanecería tranquilo allí dentro, y a cada momento saldría y se metería en los demás cajones. “Economía”, “filosofía”, “historia”, “teoría del derecho y del Estado”, ninguno de estos rubros puede contenerlo, pero ninguno tampoco estaría a salvo de él si se le acomodara en otro. (Korsch, 1971, pág. 81)

Por esta razón, para el autor, el marxismo no puede ser considerado como ciencia; y menos ser insertado en la catalogación que la sociedad burguesa hace de la ciencia. Desde la concepción burguesa del término, el marxismo no es ni sociología, ni historia, ni filosofía; tampoco economía o cualquier otra ciencia humana. Para llegar a ser considerado como ciencia el marxismo antes tendría que traicionarse a sí mismo (Ídem). La principal obra económica de Marx viene siendo en este caso, como su título lo indica, una crítica de la economía política; una crítica a los postulados burgueses que no encierra en sí misma la intención de mantener los prejuicios. La clase desde la que se ejerce tal crítica se ve impulsada no sólo a no mantener a los postulados burgueses, sino a destruirlos “práctica y teóricamente” (Ídem).

Para el entendimiento burgués el marxismo trata, como en su versión práctica en la sociedad y en la política, de suprimir a la filosofía burguesa por una filosofía marxista; a la economía del mismo tipo por una inspirada en el pensamiento marxista; a la historia burguesa por el materialismo histórico; al derecho y a la teoría del Estado por nuevos Estado y derecho. Para Korsch, lo que en realidad propone el marxismo es la crítica a todas esas disciplinas, por lo tanto la crítica a toda la ideología dominante:

La teoría marxista no pretende esto de la misma manera que el movimiento social y político del marxismo (del que es su expresión teórica) no pretende sustituir el antiguo sistema burgués de Estados, y los miembros que lo componen, con nuevos “Estados” y un nuevo sistema de Estados. Karl Marx, por el contrario, se propone como meta la

“crítica” de la filosofía burguesa, “la crítica” de la historiografía burguesa, la “crítica” de todas las “ciencias humanas” burguesas; en una palabra: la “crítica” de la ideología burguesa en su conjunto —y para realizar esta crítica de la “ideología” burguesa, así como de la “economía” burguesa, se sitúa en el punto de vista de la clase proletaria. (Ibíd., p. 82)

El punto de vista de la clase proletaria se vuelve fundamental en el pensamiento de Korsch debido a que en el marxismo no es imparcial. La idea burguesa de imparcialidad es tan sólo un fantasma. El marxismo, a través de su crítica a todos los elementos fundadores de la ideología, trata de desenmascarar a la burguesía en sus supuestos establecidos. El marxismo no “quiere ser una ciencia “pura” o una filosofía “pura”, sino que, por el contrario, pretende criticar la “impureza” de toda filosofía o ciencia burguesa conocida” (Ídem). La historia adquiere así una función crítica hacia la historiografía tradicional, que no es más que uno de los elementos del pensamiento aburguesado.

Existe una relación inherente entre los conceptos de “crítica a la economía política” y “crítica a la ideología burguesa”. Los economistas burgueses no podían cegarse ante las categorías desarrolladas por Marx. Y esto encierra ya una contradicción. Al aceptar dichas categorías tendría que aceptarse también sus consecuencias en los ámbitos jurídicos y económicos. Para Korsch, la obra de Marx comienza con una crítica a la ideología, con la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, esto en los años de 1843-1844 en los que sus escritos parten aún de un idealismo para después atravesar un largo recorrido de autoclarificación que culminaría con la atención de Marx de manera central en la economía política de donde construiría su enfoque materialista.

Es a partir de ese momento que para Korsch comienza la etapa de crítica más abundante en Marx. Esto porque Marx no sólo hace la crítica a la economía burguesa, sino también la crítica desde la economía del proletariado. La primera se basa en la propiedad privada en detrimento de la “riqueza total social” y predomina “el trabajo muerto acumulado en el pasado sobre el trabajo presente, vivo”. En la economía política del proletariado ocurre lo contrario:

[...] en la economía política del proletariado, así como en su “expresión teórica”: el sistema económico del marxismo, la “sociedad” domina a su producto global; es decir, el trabajo vivo domina sobre el trabajo muerto acumulado o “capital”. Aquí se encuentra, según Marx, el pivote en torno al cual se ha de articular la próxima subversión del mundo, por lo tanto, ahí también se encuentra teóricamente el pivote en torno al cual debe girar una confrontación “radical”, es decir, “que tome las cosas por la raíz” (Marx) entre la ciencia y la filosofía burguesas y las nuevas ideas de la clase proletaria en la marcha hacia su liberación. (Ibíd., p. 84)

Puede encontrarse en ese párrafo un elemento importantísimo sobre el vuelco que la teoría marxista dio en adelante y el vuelco que la historia daría también. Si la historia tradicional como creación de una clase burguesa se centraba en la prioridad de lo muerto, del trabajo acumulado en el pasado, sobre lo vivo, el trabajo presente, se explicaba de manera natural que su visión histórica fuera tácitamente parcial, debido a ella defendería los principios ideológicos heredados por un pasado en el que la acumulación se llevó a cabo. Con esto eran herederos históricos de los avances y logros ya no sólo económicos, sino también políticos, sociales y culturales. Por otro lado, la primacía de lo vivo en la crítica a la economía política del proletariado contrarrestaba, a través del conocimiento de las condiciones objetivas del desarrollo capitalista, las prácticas ideológicas que no le permiten controlar su producto global, a la vez que se despertaba la conciencia de clase latente en el proletariado.

La relación economía-ideología, como ya se ha apuntado, es insoslayable. Al mismo tiempo, la crítica que se hizo de una y otra dio nuevos frutos en la teoría. La crítica a la ideología hizo aparecer en los pensadores marxistas un nuevo elemento que hasta esas fechas había sido tomado sólo como el resultado de la economía: la cultura. En ese momento la cultura comienza a llamar la atención de los estudiosos. Y es que de la misma manera que la economía tiene una importancia trascendental, la manifestación en la vida de las pautas impuestas por ella también tendrán sus formas específicas relevantes. La vista fue apuntada a la manera en que se vive en el modo de producción capitalista. Uno de los autores que se percató de estas formas fue Gramsci, quien, como alguna vez mencionó Lukács, fue uno de los pensadores más importantes del periodo de entreguerras.

Antonio Gramsci (1891-1937) es uno de los grandes reformadores del marxismo. Su teoría, a pesar de los intentos por detenerla, es una de las muestras más grandes del intelecto humano. Para el año de 1925 Gramsci era ya el líder del Partido Comunista Italiano. Su formación no se había dado dentro de la academia, sino dentro de la praxis que el militante podría otorgarle. Para el mismo año, Gramsci fue encarcelado bajo la orden de “impedir que este cerebro funcione durante los próximos veinte años”. El fascismo trató de detener su pensamiento, pero fracasó; y fue en la misma cárcel donde este autor desarrolló sus escritos más interesantes e importantes. Los *Cuadernos de la prisión* fueron publicados póstumamente en los años 1948-1951.

Para Gramsci, el materialismo histórico fue una teoría de la historia en la que el método de interpretación desarrollado por Marx podía ser entendido si no se atendía tanto a las obras de este autor que tenían un carácter general. Para Gramsci, eran más importantes las obras de carácter particular en las que se analizaban situaciones concretas. Un ejemplo de este tipo de escritos, según este autor, fue el *18 Brumario*: “un análisis de estas obras permite fijar mejor la metodología histórica marxista, integrando, iluminando e interpretando las afirmaciones teóricas desperdigadas por todas las demás obras”. Con esto se podía apreciar qué “cautelares reales introduce Marx en sus investigaciones concretas, cautelares que no podían encontrar lugar en las obras generales”(Fontana, 2002, pág. 72).

Según Gramsci, existían modificaciones económicas que afectaban de manera profunda a la estructura de la sociedad, que eran relativamente permanentes y que tenían repercusiones en los intereses de las clases. Junto a estas modificaciones, existían otras que sólo eran variaciones coyunturales que no repercutían más que en pequeños grupos (Ídem.). Es en las primeras donde Gramsci veía como cierta la afirmación de Marx de que los hombres toman conciencia, en el terreno de la ideología, de los conflictos que se manifiestan dentro de la estructura económica (Ídem.). La estructura para este autor no era una invención especulativa, sino una realidad; realidad que tenía que ser estudiada con los métodos de las ciencias naturales junto con su otra parte, la superestructura. Para Gramsci la estructura y la superestructura formaban un bloque histórico. Fontana cita a Gramsci para explicar la idea de bloque histórico: “el conjunto complejo, contradictorio y discordante de las superestructuras en el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de

producción.” (Ídem.). Las contradicciones venían a percibirse en la conciencia histórica de grupo y se manifestaban en los individuos aislados.

Gramsci rechazaba la idea del materialismo histórico como un preparado teórico para la interpretación de la realidad. El investigador de la historia no tenía que ir de la teoría a la realidad. Decía que:

La realidad es rica en las combinaciones más extrañas y es el teórico el que está obligado a buscar la prueba decisiva de su teoría en esta misma extrañeza; a traducir al lenguaje teórico los elementos de la vida histórica, y no, al revés, que sea la realidad la que deba presentarse según el esquema abstracto. (Ibíd., p. 73)

Otro punto interesante e innovador en Gramsci fue el del concepto de hegemonía en el cual explica como una clase puede ejercer su dominio por otros medios que no sean los de la coerción. En la hegemonía también existe el consenso en el que el conjunto ideológico de una clase se transforma en verdades válidas para el mundo entero y que las clases subalternas aceptan. Pero llega un momento en que esta hegemonía se agrieta y es el mismo momento en el que la clase subalterna toma consciencia de sus intereses particulares; al mismo tiempo que se dan cuenta de la existencia de contradicciones que los enfrentan con la otra clase dominante. Esto da lugar a un nuevo orden, una nueva hegemonía y unas nuevas relaciones de producción (Ídem.).

El pensamiento de Gramsci abrió el camino en Italia para la elaboración de la historiografía marxista de corte abierto e innovador, en contraste con el marxismo escolástico tan en práctica. El conocimiento del pasado era la vía para la superación de éste. Los años de postguerra reafirmaron la formulación de la historia como instrumento de análisis y reflexión. La influencia de este pensador llegó incluso a Latinoamérica, dónde se necesitaba un “respiro histórico” que tanto hacía falta en una región con sus características.

Con estos tres pensadores comenzaba lo que se conoce como el “marxismo occidental”. El marxismo rápidamente se expandió por la Europa de los años de entreguerras; vio su surgimiento en Italia, América Latina, Francia, Japón y Gran Bretaña.

Para el mundo occidental el marxismo era de gran importancia debido a su postura crítica en cuanto a las relaciones imperantes en la sociedad moderna, capitalista, y por su compromiso político con los grupos perjudicados de la sociedad. Mientras más se expandía el marxismo, más se hacía una revaloración del mismo debido al cambio de relaciones existentes:

[...] estas mismas relaciones cuestionaban, en una época postindustrial, las concepciones básicas en las que se fundamentaba el marxismo. Estas se hallaban profundamente ancladas en el mundo del siglo XIX, (...). De ellas formaba parte la fe en un crecimiento ilimitado basado en el progreso técnico-científico, además del afán por propagar la civilización europea por todo el mundo. Al mismo tiempo, los pensadores críticososociales de la era postindustrial percibían la concentración marxista en macroagregados, tales como la productividad, las clases y el estado, como demasiado restrictiva en vista de las formas extraeconómicas y extraestatales de ejercer el poder y el dominio en la vida cotidiana, incluidas las relaciones entre los sexos.(Iggers, 1998, pág. 75)

El cambio de rumbo dentro de la teoría rindió una variedad de frutos a lo largo y ancho de Europa. Para muchos marxistas existió un evento que transformó la manera de plantear la teoría: la publicación de los primeros textos de Marx. Éstos, como ya se ha mencionado, se planteaban problemas mucho más cercanos a la filosofía que aquellos textos de su época madura centrados en lo económico. Los *Manuscritos de París de 1844* fueron publicados por primera vez en Moscú en 1932. Para Anderson la influencia inmediata de estos textos pudo ser acallada por la victoria en 1933 del nazismo en Alemania, donde la resonancia de estos podría haber sido mayor; y por el comienzo de las purgas en Rusia en 1934(Anderson P. , 1979, pág. 65).La influencia de dichos escritos fue paradigmática y sirvió para hacer el cambio de pivote pasando el punto de apoyo de lo económico a lo cultural: “Para Lukács, *El Capital* de Marx era una crítica al pensamiento economicista del capitalismo y a su racionalidad, en la cual todas las relaciones humanas son “cosificadas”.”(Iggers, 1998, pág. 76). De esta manera, se hacía una interpretación de carácter cultural con respecto a la crítica que hacía Marx de la sociedad capitalista. Basta

leer algunos capítulos del *capital* para confirmar que en el pensamiento del autor la manera en que se vivía la realidad capitalista se encontraba de manera constante. En los manuscritos de París, publicados en 1932, Marx ya introducía el concepto de alienación en el centro de su crítica. “Esta crítica constituye también el núcleo de la interpretación de Marx por la Teoría Crítica de la escuela de Francfort.”(Ídem.). Los representantes de esta escuela trabajaban con un concepto de ciencia bastante diferente al objetivismo positivista que era determinante en el marxismo ortodoxo y en el marxismo leninismo.

En vez de apuntar a un positivismo, la teoría crítica optó por “un concepto de comprensión que parte de la premisa de que las sociedades humanas encarnan sistemas de valores cuyo significado debe ser “comprendido”.”(Ídem.). Las sociedades aparecían ahora con todas sus formas y particularidades. Y, para estudiarlas, no se podía confiar en su inserción en estructuras explicativas rígidas y mecanicistas. La escuela de Frankfurt fue muestra de otra de las profundas innovaciones en la teoría marxista y se hablará de ella a continuación.

2.4 Frankfurt: una escuela sin lugar

Para el periodo de entreguerras se avecinaba un cambio muy importante en la teoría, la situación del momento ameritaba la búsqueda de nuevas respuestas al problema social que la guerra y el nuevo orden mundial traían consigo. Para la época de los años veinte, nos menciona Stefan Gandler, el viejo continente merecía por última vez la fama de “ser una tierra fecunda para el desarrollo de la cultura y las formas de convivencia en general”(Gandler, 2009, pág. 18); una tierra en la se encontraban expresiones que se manifestaron en el arte vanguardistas; en las obras de teatro moderno (teatro de lo absurdo); la música dodecafónica (Schöenberg y Alban Berg); y en las reformas sociales que se desarrollaban en los proyectos de cada país, como en el caso de Austria y su proyecto “la Viena roja” con el cual se construyeron miles de viviendas para el proletariado y la clase media baja en tan sólo unos meses (Ídem .). Después de estos años vendría el periodo que dentro de la Teoría crítica es conocido como la “ruptura de civilización”, que fue la

destrucción de los judíos europeos. Fue en este periodo cuando nació la escuela de Frankfurt.

El centro medular de esta escuela fue el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, éste inaugurado en 1923, como ya se ha mencionado anteriormente. Lo nuevo de esta escuela era el desarrollo de la investigación marxista dentro de un Estado capitalista en el marco de la academia. Esto representaba un quiebre en la historia del marxismo debido a que por primera vez se entablaba un desapego de la institución con el mundo de la política. Durante los años veinte este centro se mantuvo en la línea de estudio de los problemas existentes dentro de la clase obrera, combinando la investigación empírica con un análisis teórico bastante serio. El periódico del instituto rápidamente publicó trabajos de Lukács y Korsch, junto a ensayos de Grossmann y Riazanov. Esto, para Perry Anderson, significó la formación del “punto nodal de conjunción en el que las corrientes occidental y oriental se encontraron dentro del marxismo en los años veinte”(Anderson P. , 1979, págs. 44-45).

El instituto fue dirigido desde su fundación por un historiador, Grünberg, hasta el año de 1929. Para el año de 1930, cuando el filósofo Horkheimer entró a dirigirlo, el instituto cambiaría su enfoque. Este fue un cambio grande para la orientación del instituto. Bajo la dirección de Horkheimer el instituto se preocupó menos por el materialismo histórico como ciencia, para centrarse en el desarrollo de una filosofía social que se complementaría con la investigación empírica (Ibíd., p. 45). La llamada Teoría crítica que se desarrolló en el instituto rescataba del marxismo “la idea de investigar la forma en que la conciencia era determinada por la existencia social para hacer un análisis crítico emancipador.”(Fontana, 2002, pág. 68).

Fue este un paso decisivo en la reorientación del marxismo ya que se centró en la forma de reaccionar a los modos y relaciones de producción, más que al desarrollo de las condiciones materiales de dichos modos y relaciones. La forma de investigar de dicho instituto, una vez estando ya bajo la tutela de Horkheimer, se basó en la cooperación interdisciplinaria: “la filosofía de la historia, la psicología freudiana, y la teoría de la cultura, teóricamente unidas por el funcionalismo marxista.”⁷ El enfoque filosófico también

⁷ Frankenberg Günter en: Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho año 9, número 17, 2011, págs. 67-84. Buenos Aires, Argentina (ISSN 1667-4154)

comprendía un renacer del pensamiento sobre la estructura meramente económica. Se comprendía de esta manera que eran los hombres también los que mantenían y procuraban la existencia de un modo de producción; y no se trataba tan sólo de fuerzas y leyes, hasta cierto punto abstractas. Lo que se procuraba en ese momento era lo que para Gramsci fue importante: el poner al hombre sobre sus pies.

Para el año de 1932 el Instituto presentó su nueva revista, a la que tituló con el nombre de *Revista de investigación social*. Con esto dejaban atrás la publicación de los *Archivos para la historia del Socialismo y el Movimiento Obrero*. En el periodo anterior a la entrada del fascismo en 1933 en Alemania, Horkheimer reunió a un grupo de talentosos jóvenes intelectuales de entre los cuales se distinguirían dos estudiosos: Marcuse y Adorno. Un punto a distinguir de estos intelectuales fue su escaso compromiso con algún partido en especial. A diferencia de Grünberg o Grossmann, Horkheimer nunca fue miembro de algún partido obrero, sin embargo, había sido profundamente radical; tenía una postura crítica con respecto al SPD y al KPD.⁸ Su postura cambiaría con el venir de los años e incluso al final de su vida haría apologías del capitalismo. Marcuse conservó el nexo con algunos movimientos obreros organizados, en especial con la fracción de izquierda de SPD. Adorno, el más joven de los tres, no entabló ningún vínculo con partido alguno, ni con la vida política socialista.

Existió hasta cierto punto un escepticismo por parte del Instituto con respecto a las perspectivas de lucha de clases en Alemania. Eran tiempos en los que tanto el Partido Comunista como el Socialdemócrata aún tenían esperanzas en un futuro. Este grupo de intelectuales veían con desconfianza esta postura positiva hacia el desarrollo de la situación. Muestra de esta desconfianza fue el hecho de que los fondos que el Instituto

⁸El Partido Socialdemócrata de Alemania (SPD, del alemán *Sozialdemokratische Partei Deutschlands*), es un partido político alemán fundado en 1875 tras la unión del Partido de Eisenach encabezado por Liebknecht y Bebel (1869) y la Unión General de Trabajadores Alemanes fundada por Lasalle en 1863. El SPD defiende posiciones de centro-izquierda y forma parte del Partido Socialista Europeo (PSE). El Partido Comunista de Alemania (KPD, en alemán *Kommunistische Partei Deutschlands*) fue un importante partido político de ideología comunista en Alemania durante la República de Weimar, y luego un partido minoritario en Alemania Occidental durante la posguerra hasta su ilegalización en 1956. Formado en diciembre de 1918 a partir de la Liga Espartaquista, que originalmente formaba el ala revolucionaria del Partido Socialdemócrata (SPD), y del grupo Internacional Comunista de Alemania (IKD).

recibía fueron exportados calladamente hacia Holanda desde el año de 1931, instalando a su vez oficinas en Suiza (Anderson P. , 1979, págs. 45-46).

Con la victoria Nazi en 1933 vino el exilio del instituto, pero no su destrucción. Para el año de 1934 el centro del instituto pudo ser incorporado a la Universidad de Columbia, en Nueva York, gracias a las negociaciones que Horkheimer había llevado a cabo en los Estados Unidos. Al iniciarse la segunda guerra mundial, los miembros del instituto más cercanos a Horkheimer ya se encontraban instalados en América. La nueva sede geográfica también transformaría profundamente la orientación de este centro de estudios. En América el ambiente político fue totalmente diferente al de Alemania o Europa; en los Estados Unidos no existía un movimiento obrero incorporado al socialismo o a alguna tradición marxista. Anderson describe la nueva situación del instituto de la siguiente manera:

En su nuevo ambiente, el Instituto como tal se orientó decididamente hacia el orden local burgués, censurando su propia labor pasada y presente para adecuarse a las susceptibilidades académicas o corporativas locales y efectuando análisis sociológicos de carácter convencionalmente positivistas. Para camuflarse en su nuevo hábitat, se efectuó una retirada prácticamente completa de la política. (Ibíd., p. 46)

Por debajo del agua, o privadamente como lo menciona Anderson, Adorno y Horkheimer mantuvieron siempre una hostilidad con respecto a la sociedad estadounidense. Un ejemplo de ello se encuentra en la obra que estos dos autores escribieron en conjunto: *Dialéctica de la ilustración*. Esta obra fue publicada de callada manera en Holanda, esto al terminar la guerra. En dicho libro se hacía una comparación entre el liberalismo estadounidense y el fascismo alemán, identificando al uno con el otro.

Para la mitad de los años treinta del siglo XX fueron tres las áreas de interés del instituto: la economía política, el desarrollo del individuo y la cultura. Dentro del área económica fue Pollock quien, a través del estudio del nacionalsocialismo y el comunismo soviético, introdujo un análisis del capitalismo posliberal, con el que elaboro su concepto de “Capitalismo de Estado”. En cuanto al interés sobre el individuo y su desarrollo, fue

Fromm sobre quien cayó la tarea de la interrogante del porqué el individuo y las fuerzas de trabajo eran sometidas, sin reticencias aparentes, a regímenes de dominación centralizados. Fromm tomó como modelo explicativo general la formación del carácter psicosexual con lo que unió ideas del psicoanálisis con ideas de la sociología marxista. Dentro del Instituto existían los *Estudios sobre la autoridad y la familia*; aunados a estos estudios empíricos y teóricos, Fromm pudo allanar el camino para la formación de una teoría de la personalidad autoritaria. En cuanto a la Cultura se hicieron investigaciones empíricas de las costumbres morales y de los estilos de vida de los grupos sociales. Se elaboró una crítica del esquema rígido de base-superestructura existente en el marxismo ortodoxo, realzando el papel de la cultura como entidad relativamente autónoma y fenómeno superestructural crucial.⁹

En lo referente a la cultura, las posiciones dentro del mismo instituto no siempre fueron uniformes o se encontraron ligadas a un mismo enfoque:

Luego del influyente ensayo de Horkheimer titulado *Teoría tradicional y crítica*, ciertos miembros del círculo interno, especialmente Marcuse y Adorno, partieron de diferentes puntos de vista hacia una teoría de la cultura de masas posliberal. Mientras que Marcuse diagnosticó la eliminación de todos los elementos utópicos de la cultura burguesa bajo el régimen del capitalismo totalitario, Adorno distinguió el carácter afirmativo y manipulador de la cultura de masas de la racionalidad crítica utópica del arte esotérico de *avant-garde*. (Ídem.)

Podemos encontrar una primera etapa en la escuela de Frankfurt a la que se suele calificar como Teoría crítica clásica. En ésta sus representantes son los ya mencionados anteriormente junto con su orientación. Los trabajos empíricos que llevaron a cabo, sin embargo, no carecieron de debilidades. El enfoque del instituto estuvo dirigido esencialmente a la investigación de aspectos existentes dentro del capitalismo tardío totalitario. Esto se justificaba por las circunstancias históricas existentes en el periodo de

⁹ Frankenberg Günter en: Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho año 9, número 17, 2011, p. 70. Buenos Aires, Argentina.

entreguerras: fascismo y stalinismo. De esta manera los análisis sociales que se llevaron a cabo estaban ligados de forma definitiva a una imagen de la sociedad totalmente integrada, en la que la vida tan sólo se desarrollaba en un “circuito cerrado de ejercicio centralizado administrativo de dominación, control cultural y manipulación, por un lado, y conformismo masivo e individual, por el otro”(Ibíd., p. 71), con lo que se dejaba de lado a todos aquellos sujetos y grupos de la sociedad que no se encontraban en dicha dinámica o que por lo menos buscaban otras formas de sobrellevarla.

Una segunda debilidad resaltada por Günter Frankenberg fue la de excluir del análisis a las formas de comunicación cotidianas. Para Adorno, Horkheimer y Marcuse la razón era entendida como la capacidad intelectual de los seres humanos para el análisis instrumental de los objetos de la naturaleza, con lo cual se recurría al “modelo de la relación cognitiva del sujeto observador con el objeto observado, y en la tradición marxista, redujeron la historia de la humanidad al despliegue del procesamiento social de la naturaleza” reconociendo de esta manera “sólo al trabajo social instrumental como práctica social”. Con esto la comunicación, en todas sus variantes, venía a ocupar un lugar no preponderante; cosa que no puede hacerse si lo que se pretende es un análisis de la cultura (ídem.).

Los representantes de los comienzos de la teoría crítica se centraron en las patologías de las sociedades capitalistas y, por ello, no veían la necesidad de elaborar fundamentos normativos de su filosofía de la historia. Su reduccionismo funcional llevó a una exclusión sistemática de la dimensión normativa de la acción social, donde convicciones morales y orientaciones normativas se forman de manera independiente de los imperativos sistémicos. (Ídem.)

Cuando el Instituto regresó por fin a su país de origen la orientación de los estudios dentro de él no cambió. La transformación que había sufrido durante su estancia en América fue profunda. Esto se debió también a que la Alemania de la posguerra se había convertido política y culturalmente en la nación más reaccionaria de Europa. La tradición marxista había sucumbido ante el chovinismo nazi y la represión angloamericana;

sumándole a estas circunstancias la pasividad del proletariado existente (Anderson P. , 1979, pág. 46). En Alemania el Partido Comunista había sido prohibido de manera tajante ya, y el Partido Socialdemócrata había roto sus lazos con el marxismo. Dicha situación vendría a provocar de manera radical la despolitización del Instituto. “La Teoría crítica defendida por Horkheimer en los años treinta ahora renunciaba explícitamente a todo lazo con la práctica socialista” (Ibíd., p. 47), lo cual sería celebrado en la Alemania Occidental.

La Teoría crítica se encontró así entre dos posturas beligerantes durante el periodo de la postguerra. Por un lado existió la crítica o rechazo por parte de los socialistas, de la izquierda dogmática, que veían en las teorías del Instituto elementos burgueses debido a sus posturas críticas con respecto a Marx y a su falta de glorificación hacía el socialismo real. Del otro lado, existió renuencia por parte de la derecha conservadora hacía la Teoría de la Escuela de Frankfurt al considerarla como marxista y, por esto mismo, defensora del socialismo real, sin llegar a encontrar sus diferencias marcadas. Sin embargo, la derecha sí apreciaba otros elementos sobresalientes de la Teoría:

En el rechazo de la derecha hacia esta escuela, que a veces llegó a ser más fuerte que su rechazo hacia el marxismo soviético (que por lo menos era una teoría del poder y de cómo defender el poder y con esto comprensible para las teorías conservadoras y derechistas) sí intuyeron que la Teoría crítica era, en cierta manera, más radical en su crítica de la sociedad existente que el mismo Marx y mucho más todavía que el marxismo ortodoxo. (Gandler, 2009, pág. 23)

Sin embargo, no se puede decir que el Instituto y la Teoría crítica desarrollada dentro de éste fueran neutrales. Si bien se encontraban alejados de toda posición política y no formaban parte de un movimiento social de izquierda o comunista, no por eso se concebían como una escuela sin un fin. La posición de la Teoría fue “abiertamente partidaria en contra de la opresión y explotación del hombre por el hombre, (...) en contra de la irracionalidad en que ha caído la ilustración, usando la más desarrollada “razón instrumental” (Ibíd., p. 25). Pero, ¿a qué se refiere esto de la irracionalidad en la que ha caído la ilustración? El análisis del momento histórico conocido con tal nombre se hacía desde la desesperación por

tratar de explicar la situación pasada en toda Europa con el advenimiento del nazismo en Alemania donde la razón instrumental – entendida esta como la tecnología desarrollada- sirvió para la eliminación de los judíos europeos.

Para Horkheimer existió un destino lógico en la historia que la Teoría crítica no siguió. “Toda la Teoría crítica debería haber perecido en las cámaras de gas si la historia hubiera “cumplido su destino lógico”.” (Ibíd., p. 19). El nacionalsocialismo terminó con la vida de miles de judíos durante la segunda guerra mundial. Si el Instituto no hubiera cambiado de sede, probablemente la mayoría de sus miembros -siendo estos de origen judío- habrían sido exterminados. Sin embargo, muchos de los intelectuales activos de la Teoría sí tuvieron que pasar por la pena de perder a miembros cercanos de su familia, por lo que el interés de explicar dicho acontecimiento fue una constante.

Un punto fundamental de ruptura con toda tradición socialista y comunista fue el desencanto, fundamentado por el momento histórico, hacia la creencia de la existencia de un papel revolucionario-progresista del proletariado dentro de la realidad capitalista. No hay que olvidar que dentro del nacional-socialismo alemán el proletariado también tomó parte en los hechos funestos del momento. Al mismo tiempo, el desencanto mencionado también fue enfocado hacia Marx. Encuentran en dicho autor un dejo de ingenuidad. Para Marx, el sufrimiento del ser humano estaba vinculado a la explotación de los hombres; a la lucha de los grupos pertenecientes a las diferentes clases; a las desigualdades existentes en la sociedad. Para la Teoría crítica, Marx no había sido capaz de vislumbrar el exterminio del hombre por el hombre de forma tan brutal como la dada durante la guerra; como tampoco podría haber previsto el uso de la razón instrumental para la consecución de dicha empresa, incluso contra la lógica del capital. Y es que en dicho sistema capitalista existe una psicología social o de masas que para el propio Marx no fue posible abordar. La Teoría crítica tomaría como tarea el abordar dichos temas:

Este Marx –a pesar de sus observaciones críticas sobre el *Carácter fetichista de la mercancía y su secreto*, sus *Tesis sobre Feuerbach*, y otros textos sobre la *cosificación* y la *enajenación*, partiendo de los cuales la Teoría crítica desarrolla su *crítica a la ideología (Ideologiekritik)* para tratar de dar explicaciones para la

mencionada “ruptura de civilización”- no puede sospecharlo todavía: está fuera de su imaginación, porque en su época todavía es (por lo menos en Europa) inédito que la *maquinaria en sí (Maschineire an sich)* se use en contra de los intereses de la humanidad, no porque se aplique de manera capitalista (*kapitalistisch angewandte Maschinerie*) sino porque se vuelve todavía más destructiva como fábrica de la muerte. Marx no podía imaginar que los grandes capitalistas alemanes en el momento de ver “su” forma de producción amenazada por un fuerte movimiento obrero comunista y socialista opten por la vía de la destrucción generalizada, uniéndose y financiando a un movimiento sumamente antiburgués y, de primera vista, anticapitalista. (Ibíd., pp. 20-21)

¿Qué es lo que la Teoría crítica encontró en el antisemitismo existente durante la segunda guerra mundial? ¿Cuál fue la explicación elaborada por esta llamada Escuela de Frankfurt acerca de la destrucción de una minoría tan importante de la Europa? ¿En que se basó el destino lógico de la Ilustración? Éste tema no ha perdido su importancia e interés hasta nuestros días. La idea de toda una “Nación” exterminando a parte de su población, y de la población de diferentes naciones, no se explica tan sólo por la idea simplificada de la existencia de una guerra hecha para la reorganización de un nuevo orden económico mundial. Si bien la segunda guerra mundial fue una especie de continuación de una primera, y ésta una consecuencia de los conflictos existentes durante el siglo XIX en lo que se conoce como el colonialismo, esto no explica por sí mismo el antisemitismo brutal de los años cuarenta del siglo XX. Lo que se halla en dicho acontecimiento es la reformulación del capitalismo en sí. Ante su propia crisis, el capital tuvo la necesidad de encontrar un chivo expiatorio.

La explicación del antisemitismo de la época la llevaron a cabo Horkheimer y Adorno. Estos autores concibieron siete tesis para explicar éste fenómeno. En estas tesis lo que resalta es la idea de que el antisemitismo “no es una perversión de los ideales y del proyecto en general de la Ilustración sino más bien su consecuencia *lógica*” (Ibíd., p. 28). El antisemitismo es la consecuencia lógica del proyecto histórico burgués-capitalista-cristiano. Contradice la idea de libertad –idea burguesa, junto con la igualdad y fraternidad-, a la vez que proyecta su ideal de igualdad; igualdad que rechaza a las minorías que no se

asemejan a ella, terminando en lo que se conoce como *Volksgemeinschaft*¹⁰ nacionalsocialista. “Esta “comunidad del pueblo racial” es, dentro de las relaciones de producción existentes, la forma más relevante de celebrar el tercero de los antiguos ideales burgueses: la *fraternité*.”

En la primera tesis, lo que Adorno y Horkheimer desarrollan es la idea de la naturaleza del judío desde la perspectiva nazi y la visión liberal (Theodor W. Adorno, 1994). Mientras que para algunos el antisemitismo era un problema crucial de la humanidad, para otros podía ser un mero pretexto. “Para los fascistas, los judíos no son una minoría, sino una raza distinta, contraria: el principio negativo en cuanto tal; de su eliminación depende la felicidad del mundo entero” (Ibíd., p. 213). Para otros, el principio de raza no era aplicable; los judíos serían un grupo debido a sus tradiciones religiosas y su mentalidad, no por sus características raciales o nacionales. Para los autores ambas posiciones podían tomarse como válidas y falsas a la vez.

La primera posición resultaba ser verdadera porque los nazis la hacían verdadera. En el orden social falso –nacionalsocialismo–, los judíos fueron, en la práctica y en la teoría, el blanco de la destrucción espontánea. “Los judíos son marcados por el mal absoluto como el mal absoluto. Así son, de hecho, el pueblo elegido”. Los judíos pasaron a ser el objeto absoluto de la dominación; con los obreros no existe la necesidad de hacerlos conscientes del dominio al que están sujetos; a los negros se les mantiene en su lugar. Pero “hay que limpiar la tierra de judíos, y en el corazón de todos los potenciales fascistas de todos los países halla eco la llamada a eliminarlos como moscas.” Los fascistas construyeron una imagen del judío con la cual representarlos al mundo y, en su intento, reflejaron su propio rostro en dicha imagen. “Sus apetitos son la posesión exclusiva, la apropiación, el poder sin límites, a cualquier precio” (Ibíd., p. 214).

En cuanto a la segunda posición, a pesar de no definir al judío como raza sino como mentalidad inserta y diferente del mundo burgués, no la excluye de la “imagen de una sociedad en la que el odio deje de reproducirse y de seguir buscando cualidades sobre las

¹⁰ Dicha expresión se refiere a la “Comunidad de personas” en la que la división de clases y el elitismo dentro de la sociedad fueran destruidos a favor de un propósito de nación. Usada por el nazismo la expresión pasaba a ser “la comunidad del pueblo racial”.

que pueda desfogarse.” La universalidad existente se vio comprometida debido a la existencia de la falta de adaptación del pueblo judío. Existió una disparidad inmutable, por parte del judaísmo, con el orden dominante al seguir cultivando su propio orden de la vida. Sin embargo, existieron los asimilados, aquellos que renunciaron a su propio y auténtico orden de la vida para entremezclarse y diluirse con aquellos que los dominaron:

El entrelazamiento dialéctico entre la ilustración y dominio, la doble relación del progreso con la crueldad y con la liberación, que los judíos pudieron experimentar tanto en los grandes ilustrados como en los movimientos populares democráticos, se manifiesta también en el carácter de los asimilados. El autodomínio ilustrado mediante el cual los judíos asimilados pudieron superar en sí mismos los signos dolorosos del dominio ajeno —como una segunda circuncisión— los ha conducido sin condiciones, de su propia comunidad en disolución, a la burguesía moderna, la cual se dirige ya irremisiblemente hacia la recaída en la pura opresión, hacia su reorganización como pura raza. (Ídem.)

Para Horkheimer y Adorno, la raza no es más que “la reducción a lo natural, a la pura violencia”, todo aquello que se encierra y obstina en sí mismo, en su particularidad; aquello a lo que se llama universal:

Raza es hoy la autoafirmación del individuo burgués, integrado en la bárbara colectividad. La armonía de la sociedad, profesada un tiempo por los judíos liberales, tuvieron que experimentarla al fin ellos mismos, sobre su propia piel, como armonía de la «comunidad popular (racial)». Creían que era el antisemitismo lo que deformaba el orden que, en realidad, no puede existir sin deformar a los hombres. La persecución de los judíos, como la persecución en general, es inseparable de ese orden *. Cuya esencia, aun cuando pudo permanecer oculta en determinados períodos, es la violencia que hoy se manifiesta abiertamente. (Ibíd., pp. 214-215)

El análisis hecho por estos dos autores apunta a una teoría de la dominación, de la represión existente; y dicha teoría no se circunscribe tan sólo a un acontecimiento en las

sociedades del capitalismo tardío. El antisemitismo y el nacionalsocialismo no se conciben en la Teoría crítica como “accidentes de la historia”, sino como el cumplimiento de la “marcha lógica” de la historia universal; marcha lógica que necesita ser detenida para alcanzar una sociedad que se conciba a sí misma como realmente humana (Gandler, 2009, pág. 29).

Los judíos pasaron a ser el objeto de odio; el objeto de furia a la “felicidad sin poder” que, entre los que creyeron en el proyecto nacionalsocialista –los engañados del plan burgués capitalista-, no podía ser tolerado al ser única forma de verdadera felicidad (Ídem.). El antisemitismo se presenta a sí mismo como lo que tanto reprochaba a los socialdemócratas: nivelamiento o igualación (Theodor W. Adorno, 1994, pág. 215). Como bien argumentan Horkheimer y Adorno, “los ambiciosos seguidores del movimiento han sabido siempre, en el fondo, que lo único que al fin obtendrían sería el placer de ver también a los otros con las manos vacías.” La propiedad de los judíos, que pasó a manos y a beneficiar a la clase superior, no supuso ganancia alguna a las masas en el III Reich. Lo que se construía en aquellos momentos era la ideología y ésta era la ventaja real. Existió una inutilidad económica del antisemitismo que venía a reforzar la “fascinación del remedio racista”; dicha inutilidad remitía a su verdadera naturaleza: “no beneficia a los hombres, sino a su impulso destructivo.” La ganancia al final vino a ser la siguiente: el dominio se ve enmascarado por la acción racista al actuar como una distracción, como un instrumento de corrupción, como un “ejemplo aterrador” (Ídem.). En la segunda tesis lo anterior se expresa de la siguiente manera:

La verdadera ganancia con la que cuenta el camarada es la sanción de su odio por la obra del colectivo. Cuanto menos se saca del racismo para otros aspectos, tanto más obstinadamente se aferra uno al movimiento, en contra de un mejor conocimiento. El antisemitismo se ha mostrado inmune frente al argumento de su falta de rentabilidad. Para el pueblo, es un lujo. (Ídem)

Las explicaciones racionales sobre ésta crisis de la civilización no son verdaderas al cien por ciento para la Teoría crítica ya que son formuladas dentro de la misma dinámica del sistema dominante. Si la sociología, la historia, la economía, la antropología etc. sirven a un mismo amo, se encuentran tan lejos del poder argumentar una explicación crítica de la realidad. En algún momento se manejó la tesis del antisemitismo como válvula de escape. Ésta sólo sería válida si se parte de la ceguera existente y falta de intención dentro del antisemitismo. “Y como las víctimas son intercambiables entre sí, según la constelación histórica: vagabundos, judíos, protestantes, católicos, cada uno de ellos puede asumir el papel de los asesinos, y con el mismo ciego placer matar, tan pronto como se siente poderoso como la norma.” Para Adorno y Horkheimer no existe un antisemitismo genuino y, quienes lo defienden y lo realizan, no conocen siquiera las razones de su sed de sangre hebrea. En lo que degenera la Ilustración es en el puro y mero dominio: “Los mandatarios supremos, que lo saben, no odian a los judíos ni aman a sus secuaces antisemitas” (Ibíd., p. 216).

Como puede apreciarse en la explicación elaborada por los dos autores acerca de la degeneración de la Ilustración en genocidio¹¹ como consecuencia lógica de la misma, capitalismo y antisemitismo, así como dominio y barbarie, van de la mano en un movimiento sincrónico. En su explicación incluso llega a tomarse la relación entre judaísmo y cristianismo. La raíz histórica del antisemitismo se encuentra en el cristianismo que, aunque ha perdido a lo largo del tiempo su influencia, aún se manifiesta dentro de la sociedad a través de su racionalización y su sistema de valores. Dicha razón del cristianismo o seudorracionalización de sus valores son importados a la Ilustración. En ellos no se concibe la integración: “la verdad ilustrada es única y punto”(Gandler, 2009, pág. 30) Y no es casual que dicha razón del cristianismo se concentre en los judíos:

Es el odio religioso al padre, el complejo de Edipo que tiene el cristianismo con su propio origen histórico: la religión judía. Por esto los judíos desde el momento en que el cristianismo se convierte en religión oficial del imperio romano son los no cristianos

¹¹ Tómesese en cuenta que durante el nacionalsocialismo los judíos no fueron las víctimas únicas del proyecto de exterminio. Existió también una persecución sistemática de otros grupos existentes como gitanos, homosexuales y otras minorías.

más perseguidos por el cristianismo. Como el hijo, quiere matar a su padre para autoafirmarse como sujeto autónomo, el cristianismo trata de destruir su religión padre para autoafirmarse como religión propia, y para ya no ser una secta judía como lo era a lo largo de su primera época (tesis IV). (Ídem.)

No es la intención en este trabajo el desarrollar por completo la visión crítica de Adorno y Horkheimer sobre el antisemitismo. Se han tomado algunos de los puntos importantes de su pensamiento con respecto al tema para la mejor comprensión de un punto central en la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Para ellos este problema significó una ruptura civilizatoria, una crisis del proyecto de civilización comenzado por la Ilustración. Al mismo tiempo ésta crisis se identificó como crisis del capitalismo y como solución de la misma. La ilustración tuvo, para estos autores, un destino lógico que se manifestó no en una mejora de la vida y de la justicia dentro de la sociedad, sino en un malestar propio de una caída en la barbarie.¹²

El capitalismo, en su agonía, giró el timón del barco de la ilustración hacia la destrucción. Provocó las dos más grandes guerras que el mundo había experimentado y llevó a cabo el genocidio perfecto. El análisis del sistema capitalista hecho por Marx en su magna obra, *El Capital*, tuvo como intención la superación del modo de producción existente a un modo poscapitalista (comunista) con la ayuda de la organización del proletariado y la última lucha de clases. Sin embargo, contra el *ethos romántico*, revolucionario, la realidad capitalista presentó su rostro más cruel y organizado en el que la mayoría de los países se vieron representados. Con esta acción devino un nuevo orden en el mundo y una dinámica económica mucho más corrosiva. Cosa que se reflejaría en el comportamiento de las masas.

2.5 El momento de la búsqueda: Annales y Marxismo

¹² La idea de Barbarie es desarrollada por Benjamin en sus tesis de la historia. Se ha omitido a este autor en este punto de la investigación ya que el introducirlo llevaría a la escritura de un capítulo entero.

La relación entre Annales-Marxismo es compleja, incluso se podría pensar que no existe ésta. Por un lado se nos presenta una escuela cuyo desarrollo abarca ya varias décadas de la historia de la ciencia histórica; en ellas han pasado diferentes investigadores de las más diversas líneas de estudio y de las más variadas temáticas. En el reverso de la medalla, encontramos al marxismo cuyo mismo término en sí representa ya un problema de definición: marxismo como teoría económica, como acción política, como horizonte de interpretación histórica (materialismo histórico), etc. Por lo tanto al hablar de la relación entre Annales y Marxismo no hay una presencia que se nos muestre de forma inmediata; de lo que se trata es de llevar a cabo una búsqueda.

Es indudable que durante el siglo XX el avance en la disciplina histórica no hubiera sido de tanta consideración sin la existencia de la denominada Escuela de los Annales. Para todo historiador actual dicha escuela significa un punto de inflexión en cuanto al desarrollo metodológico y teórico de la Historia. Ésta corriente trajo consigo, en el momento de crisis de la disciplina historiográfica, nuevas interpretaciones de la construcción del conocimiento de los hombres en el tiempo. Los postulados de los Annales sirvieron para dejar atrás todos aquellos prejuicios de la escuela historicista alemana. Podemos considerar la existencia de esta escuela como un punto de quiebre en la tradición historiográfica que trató de alejarse del denominado positivismo del siglo XIX y principios del XX, intención en común con el marxismo. Sin embargo, alcanzamos a apreciar, aún en nuestros días, que a pesar del intento de los Annales por romper con el positivismo, los remanentes de éste mismo continúan reflejándose en las investigaciones de estudiosos que se muestran como seguidores, según ellos, de dicha escuela francesa; y no sólo en las investigaciones, porque al fin y al cabo la historia no es sólo tinta sobre el papel, sino también en la forma de transmitir el conocimiento histórico en sus diversas formas –en la cultura histórica-.

En el horizonte del pasado siglo, con sus conflictos bélicos y crisis de la academia, aparecen dos nombres inmediatamente cuando se habla de la Escuela de los Annales: Marc Bloch y Lucien Febvre. Ellos fueron los padres de dicha escuela en un siglo que despertaba a una pesadilla de la que la Historia, desde el punto de vista de sus detractores, no había podido dar tan siquiera una noticia premonitoria. Porque no se trató tan sólo de la existencia de una guerra armamentista entre las potencias, la guerra también se llevó a cabo en el

terreno de lo ideológico. Los Annales trataban de dar respuesta a todas las interrogantes con respecto al valor de la Historia. La tarea de tal empresa fue rápidamente asumida por estos dos pensadores y, en el intento, dieron origen a generaciones que emprendieron el camino de la defensa de la disciplina a lo largo de los años.

A los fundadores de dicha escuela siguieron varios hombres interesados por desarrollar de manera completa los postulados establecidos ya en los años treinta del pasado siglo. Se habla de una primera generación, una generación cuyo cuerpo bicéfalo se estableció con los dos autores ya mencionados; una segunda generación, cuya cabeza fue el memorable estudioso Fernand Braudel; y, por último, una tercera generación con George Duby, Emmanuel Le Roy Ladurie y Jacques Le Goff, recientemente fallecido, a la cabeza.

La bibliografía sobre los Annales es extensa y diversa en la historiografía. Los estudios de este periodo de renovación de la Historia, por decirlo de algún modo, nos ayudan a comprender cuáles fueron los mecanismos, metodologías y teorías con las que dichos estudiosos elaboraron una forma original de acercarse al pasado desde su contexto intelectual. Uno de los primeros puntos que se toman en cuenta en el estudio de la historia de esta escuela es el de si en verdad nos encontramos frente a una Escuela. El origen de los Annales, así como su nombre, se encuentra vinculado a la creación de una revista: *Annales d'histoire économique et sociale*. Ésta publicación abrió los ojos al mundo en el año de 1929 y a lo largo del siglo pasado el enunciado (Annales) no ha cambiado, aglutinando a gran cantidad de historiadores cuyos orígenes son tan heterogéneos como distantes el uno del otro. Quizá por esto la costumbre de denominar a dicha forma de operar en la investigación con el epíteto de Escuela.

El título original de la revista se mantuvo hasta el año de 1946. Durante los años de guerra la revista pasó a llamarse provisionalmente *Annales d'histoire sociale*, esto entre los años de 1939 y 1942; entre los años de 1942 y 1944 también se llamó *Mélanges d'histoire sociale*; en el año de 1946 adquiere otro nombre, *Annales, Économies, Sociétés, Civilizations*; ya en el año de 1994 se renombró como *Annales, Histoire, Sciences Sociales*. (Aurell, 2005, pág. 52) El mismo nombre de la revista ha tenido una historicidad y esto se debe a las circunstancias de los momentos de coyuntura por los que atravesó la

publicación. Pero más allá de eso, el nombre también apuntaba a la inclinación que la escuela seguía.

Los epítetos económico y social fueron muy importantes para los fundamentos de la Escuela de los Annales. Durante las conferencias que Lucien Febvre dio al comienzo de curso de la Escuela Normal Superior en el año de 1941, éste explicó el origen de los calificativos para la revista: “lo primero que debo decir es que, hablando con propiedad, no hay historia económica y social.” Explicaba que no había una razón genuina para hablar de una historia económica y social en vez de política y social, literaria y social, religiosa y social, etc. La historia debía ser comprendida como historia en su unidad. No habían sido “razones razonadas” las que los habían llevado a nombrar al tipo de historia de esta manera:

Fueron razones históricas muy fáciles de determinar –y, en definitiva, la fórmula que nos ocupa no es más que un residuo o una herencia de las largas discusiones a que dio lugar desde hace un siglo lo que se denomina el problema del materialismo histórico-. Por tanto, cuando utilizo esa fórmula corriente, cuando hablo de historia económica y social, no debe de creerse que yo albergó una duda sobre su valor real. Cuando Marc Bloch y yo hicimos imprimir esas dos palabras tradicionales en la portada de los Annales, sabíamos perfectamente que lo “social”, en particular, es uno de aquellos adjetivos a los que se ha dado tantas significaciones en el transcurso del tiempo que, al final, no quieren decir nada. (Febvre, 1993, pág. 39)

Lo que se pretendía con estos nombres fue el de darle un carácter específico a los estudios publicados en la revista. Reivindicar lo social era uno de los puntos de partida, el quitar las murallas y el “hacer irradiar sobre todos los jardines del vecindario, ampliamente, libremente, indiscretamente incluso, un espíritu, su espíritu. (...) un espíritu de libre crítica y de iniciativa en todos los sentidos” (Ídem.). Para Febvre la Historia era absolutamente social. Los adjetivos con los que la Historia pueda ser identificada –social, económica, política, etc.- son tan sólo manifestaciones de un interés en específico.

El carácter evolutivo, reflejado en cada una de las generaciones de los Annales, demuestra la fuerte influencia que el contexto intelectual tuvo en cada uno de los personajes

sobresalientes de esta corriente. Uno de los proyectos más destacables de la Escuela radicó en la constante participación con las demás disciplinas encargadas del estudio de la sociedad; disciplinas como la sociología y la antropología fueron fuente de inspiración para los trabajos históricos publicados en la revista. De ésta manera aparecieron historiadores relacionados con los Annales como Ernest Labrousse o Pierre Vilar que a su vez se encontraban comprometidos con el marxismo; otros, como Fernand Braudel que se incluían en las tendencias del estructuralismo; y, los de la llamada tercera generación, que veían en la filosofía de los 70s una fuente de inspiración. Es éste el caso de George Duby, Jacques Le Goff y Emmanuel Le Roy, que desarrollaron la conocida historia de las mentalidades y que encontraron en antropólogos multidisciplinares como Michel Foucault una vía para sus nuevos estudios.(Aurell, 2005, pág. 53)

El historiador Jaume Aurell plantea una pregunta interesante referente a los Annales: “¿se puede identificar la escuela de los Annales con la escuela histórica francesa?”(Ídem.). El autor no trata de dar la respuesta ya que ese sería tema para otro trabajo. Sin embargo, debido a la conglomeración de historiadores y filósofos, antropólogos y sociólogos identificados con los Annales, la pregunta no puede ser tomada como baladí. Y esto se debe a que dentro de la tradición de los Annales, varios autores se han encontrado también aglutinados bajo el sello característico de la historiografía francesa. Aunque todos los historiadores franceses nieguen lógicamente ésta afirmación y sostengan que los Annales y la historiografía francesa son dos tendencias diferentes, Aurell menciona algo muy sugestivo: “Baste, sin embargo, considerar por el momento que me parece muy ilustrativo que la escuela de los Annales haya conocido su declive en el preciso instante en que la globalización, [...], ha traído consigo la desaparición de las llamadas escuelas nacionales...” (Ibíd., p. 53-54). Sin embargo, la representación Annales=Francia no es válida desde sus inicios. Cabe recordar que muchos historiadores de las más diversas nacionalidades se identifican con la escuela.

Una de las primeras cosas que hay que tomar en cuenta de los Annales es la definición que hicieron de la Historia. A partir del planteamiento sobre qué es la Historia y cuál es su función puede comprenderse de mejor manera su forma de actuar. Resulta fácilmente apreciable en las definiciones expuestas por sus fundadores la búsqueda de la

legitimación de la Historia, apartándose de aquellos maestros del oficio que durante el siglo XIX cayeron en las trampas del positivismo.

La historia era escrita a partir de los textos, en ellos se encontraba el material para la construcción de los hechos. De ésta manera los textos serían la guía de la investigación y su sustento contra cualquier enunciado escéptico, a la vez que a partir de ellos la investigación se cimentaría en el terreno de la objetividad. La participación del historiador más allá de la búsqueda, organización, análisis, sistematización y narración coherente – cronológica- del material recaudado, fue tomada como subjetiva.: “la historia, la historia... En cualquier caso, si alguien se molestaba en definirla lo hacía,(...), no por su objeto, sino por su material. Quiero decir: por una parte sólo de su rico material.”(Febvre, 1993, pág. 17) Por esto mismo existía un rechazo a la teorización dentro de la historia. La filosofía de la historia era más o menos hecha con “fórmulas tomadas de Augusto Comte, de Taine, del Claude Bernard que se enseñaba en los institutos; aunque tenía rotos y agujeros, allí estaba, siempre a punto, la amplia y suave almohada del evolucionismo para disimularlos” (Ibíd., p. 16).

Febvre menciona, con un poco de ironía, que justo cuando la prehistoria se dedicaba a redactar el más largo de los capítulos de la historia humana, sin textos, aún fuera válido el canon de la investigación basada tan sólo en lo escrito; justo en el momento, también, en el que la geografía humana atraía a tantos jóvenes estudiantes y en el que la historia económica emprendía la escritura sobre el trabajo humano a través del tiempo. El texto, desde el punto de vista de la escuela de los Annales, no sería ya solamente el documento. La historia hecha tan sólo con documentos terminaba por formar eruditos que no conocían en realidad los movimientos existentes en la economía política, la geografía o la cultura. Se hacían coleccionistas de reliquias. Para Febvre los hechos no se encuentran en los textos. El hecho es el resultado de la construcción, “Es dar soluciones a un problema, si se quiere. Y si no hay problema no hay nada” (Ibíd., p. 23). De todo ello surge la definición de Febvre sobre la historia:

En mi opinión, la historia es el estudio científicamente elaborado de las diversas actividades y de las diversas creaciones de los hombres de otros tiempos, captadas en su

fecha, en el marco de sociedades extremadamente variadas y, sin embargo, comparables unas a otras (el postulado es de la sociología); actividades y creaciones con las que cubrieron la superficie de la tierra y la sucesión de las edades. (Ibíd., p. 40)

La historia, de esta manera, se convertía en ciencia de los hombres. Ciencia de los hombres y de los hechos, de los hechos humanos. Y a la vez es ciencia de los textos, pero de los textos humanos. “Todos tienen su historia, suenan de forma diferente según los tiempos e incluso si designan objetos materiales”. Para Febvre es necesario usar los textos, no duda de ello, pero hay que utilizar todos los textos. No sólo los documentos de archivo. “También un poema, un cuadro, un drama son para nosotros documentos, testimonios de una historia viva y humana, saturados de pensamiento y de acción en potencia” (Ibíd., pp. 29-30). Las disciplinas cercanas a lo humano también proporcionan documentos; la estadística y su trabajo de campo; la demografía con sus censos especializados en ciertas zonas; la psicología, con sus estudios aplicados a pacientes en particular; y la lingüística, con su estudio del idioma como un hecho cultural.

Por otro lado, Marc Bloch tiene una definición un poco más corta de la Historia. Cuando Bloch escuchaba decir que la Historia era la ciencia del pasado, no podía menos que pensar que tal afirmación era una forma inapropiada de hablar. Para Bloch era absurdo que el pasado como tal fuera objeto de la ciencia: “Porque ¿cómo puede ser objeto de un conocimiento racional, sin una delimitación previa, una serie de fenómenos que no tienen otro carácter común que el no ser nuestros contemporáneos?” (Bloch, 2000, pág. 27). No es el pasado el objeto de estudio de la ciencia histórica porque simplemente el pasado no está presente con nosotros. Otra figura es el objeto de la Historia. Es el hombre sin lugar a dudas el objeto de la historia. Y para evitar abstracciones, Bloch menciona “los hombres” en vez de “el hombre”, como ser singular.

Para Bloch la historia es la “ciencia de los hombres”, pero aun así, tal expresión se le hace vaga, por ello agrega “de los hombres en el tiempo” (Ibíd., p. 31). Detrás de todo lo que queda como cultura material se encuentran los seres humanos. En el medio ambiente y sus cambios –los no naturales– los humanos han tenido gran participación; “detrás de los escritos aparentemente más fríos y de las instituciones aparentemente más distanciadas de

los que las han creado, la historia quiere aprender de los hombres.”(Ibíd., p. 30). En este aprendizaje el tiempo será una constante de la historia, “es el plasma mismo en que se bañan los fenómenos y algo así como el lugar de su inteligibilidad” (Ibíd., p. 31). El tiempo señala y ubica al historiador.

¿Cuáles fueron los principios expuestos por la escuela de los Annales? Ya hemos mencionado el carácter social, tendencia que incluso viene impresa en el nombre de la revista que dio origen a esta corriente. La apertura con las demás ciencias sociales fue uno de sus mayores intereses. La historia en Francia y varias zonas de Europa en aquel momento podría ser descrita como un gran mueble con incontables cajones. En cada uno de estos cajones encontraríamos a historiadores interesados en temas y periodos concretos. De ahí surge la preponderancia de terminar con esas limitaciones que la misma disciplina se había impuesto. Lo que hizo Annales fue el recoger toda un variopinto conglomerado de tendencias en las ciencias sociales: “la geografía humana de Vidal de la Blanche, la sociología de Durkheim y, en el terreno específico de la historia, el de Henri Berr (...), sin olvidar al historiador belga Henri Pirenne”(Fontana, 2002, pág. 30). A éstas se suma la antropología como ciencia resaltante del periodo, junto con la sociología.

Pero una de las ciencias que mayor interés atrajo por parte de los historiadores de la escuela fue la geografía. No hay que olvidar que una de las mayores obras conocidas de la escuela de los Annales, el *Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* de Fernand Braudel, dedica gran número de páginas al aspecto geográfico. Existió un entusiasmo por la geografía por parte de los historiadores. Y es que, por aquellas fechas, historia y geografía iban de la mano; es más, podían ser identificadas como copartícipes de la misma empresa: el conocimiento de los acontecimientos del pasado en el lugar que les dio origen. Pierre Vilar hace memoria de sus años de formación y de la importancia que tuvo la geografía para la adquisición de conocimiento:

Ya he hablado de lo que un estudiante de 1925-1926 podía pedir a la Sorbona mientras se hacía geógrafo. De entrada, una primera mirada sobre las relaciones entre la tierra y los hombres. El procedimiento más apropiado era lo que nosotros llamábamos “excursión geográfica”, que podía durar algunas horas o algunos días. A veces se trataba

de simples salidas de estudiantes al campo, que constituían una buena ocasión para que chicos y chicas pudiesen confraternizar en un marco menos rígido que el de la facultad. Pero en las grandes excursiones nos acompañaban los maestros, los profesores; y las clases *ex cathedra* eran reemplazadas por las lecciones que escuchábamos en las orillas de los ríos, en las cimas de las montañas, con los pies pisando el suelo. A veces, también, en los albergues.(Vilar, 1997, pág. 96)

Lucien Febvre también habla de la geografía como punto de partida:

la Tierra fue para mí la otra maestra de historia. Los veinte primeros años de mi vida transcurrieron en Nancy; y allí en mis recorridos por la espesa arboleda de los bosques de Haye, descubriendo uno tras otro, claramente perfilados, los horizontes de las costas y de los llanos de Lorena, reuní un puñado de recuerdos e impresiones que no me abandonarán nunca.(Febvre, 1993, pág. 7)

Muestra de este interés fueron las obras. En el caso de Lucien Febvre, podemos encontrar dos libros dedicados a temas relacionados con la geografía: *La terre et l' evolution humaine* y *Le Rhin. Histoire, mythes et réalités*. Por otro lado, también Bloch estuvo interesado por este tema, sólo que dándole otro enfoque. En su historia sobre el medio rural francés se interesó más por las relaciones que se establecen entre los individuos que por el juego existente entre individuos y su ambiente.(Fontana, 2002, pág. 30)

El adjetivo de “social”, en la revista de los Annales, muestra claramente la importancia que la sociología tuvo para la primera generación y sus seguidores. La corriente fue deudora del aporte metodológico que dicha ciencia acarrió consigo. No puede soslayarse la influencia que Emile Durkheim y Max Weber tuvieron en el modo de operar en las investigaciones que se desarrollaron en dicha escuela. Otra gran influencia fue el filósofo Henri Berr, quien fungió como actor e influencia determinante en la renovación

historiográfica. Intelectual emprendedor y agitador cultural, fundó en 1900 la *Revue de Synthèse Historique* y reivindicó una “verdadera interdisciplinariedad (..), enfrentándose decididamente a la “historia historizante” del historicismo clásico alemán y al imperialismo sociológico de la revista durkheniana *L’ Année Sociologique*, que había sido fundada en 1898.” (Aurell, 2005, págs. 57-59) Ya desde los decenios finales del siglo XIX, había sido posible una renovación de la Historia al retomar los postulados de Auguste Comte, quien quería terminar con aquella Historia llena de anécdotas interponiendo un modelo en el que existieran leyes - parecidas a las existentes en las ciencias experimentales- a partir de las cuales elaborar una historia realmente científica.

El enfoque económico de los Annales es el que más interesa a la presente investigación. La economía jugó un papel importante, más que nada en la llamada segunda generación, la de Braudel, junto con las demás disciplinas ya que en este periodo fue cuando existió mayor interdisciplinariedad. Sin embargo, tal enfoque se estudiará más adelante debido a la conexión de éste con el marxismo. Antes debemos de seguir un poco más la historia de la escuela. Ya hemos hablado sobre quiénes comienzan con la publicación de la revista. Lucien Febvre fue un modernista mientras que Marc Bloch centró sus estudios en el periodo medieval europeo. Modernismo y medievalismo fueron una constante en los historiadores de los Annales. Febvre era ocho años mayor que Bloch y por esto mismo puede entenderse que ejerció su liderazgo en un principio. Dicha condición se equilibró poco a poco debido a la solidez de las monografías que Bloch fue publicando. Cuando Febvre entró en contacto con la Escuela normal superior, vino el periodo de integración con las demás disciplinas, cosa que marcaría de manera permanente a la Escuela en formación en su epistemología.

Aurell menciona que fue durante su estancia en la Escuela Normal como académico donde Febvre se propuso una combinación bastante peculiar. Planteaba la síntesis del materialismo de Marx con el misticismo de Michelet. En su tesis sobre Felipe II y Franco Condado, proponía una historia política, social y cultural: “Allí utilizaba una nomenclatura marxista, aunque las ideas de fondo no estaban del todo acordes con los planteamientos del materialismo histórico.” Aurell también afirma que “Hablaban de lucha de clases pero no como un mero conflicto económico, sino también de ideas y sentimientos” (Ibíd., p. 60).

De esta manera Febvre también se iniciaba en lo que sería una tradición dentro de los Annales: las monografías. El estudio geográfico introductorio de su trabajo, que podría ser tomado como la primera monografía de los Annales, aunque éstos no existieran aún, serviría de influencia para las demás generaciones como en el caso de Vilar, con su historia de Cataluña; y el de Braudel, con su Mediterráneo. De igual manera se inauguraba el debate entre el llamado determinismo geográfico y la libertad humana, esto por la importancia que en Francia se le daba al medio geográfico.

En 1924 Marc Bloch publicó uno de sus libros más importantes *Los reyes Taumaturgos*. Dicho libro tendría repercusiones en la tercera generación de los Annales debido a su temática cercana a la historia de las mentalidades. Se trataba de un trabajo político que mezclaba mucho de la mentalidad. El libro abarcaba la etapa medieval y se adentraba en los comienzos del siglo XIX, estudiando la antigua creencia de que los reyes franceses e ingleses tenían el poder de curar cierta enfermedad de los ganglios conocida como el “Mal del Rey”. “En este contexto, el milagro regio era sobre todo una expresión de una particular concepción del poder político supremo, acorde con la peculiar simbiosis que se da durante esos siglos entre el ámbito político y el espiritual” (Ibíd., p. 62).

No obstante todos los trabajos y obras publicadas por los dos autores, aún faltaba una manera de que lo aportado por ellos tuviera repercusiones e influencias. Para ello se necesitaba un proceso de institucionalización de las propuestas historiográficas de los dos autores. Este llegó con la publicación de la revista en 1929. Ya a principios de los veinte Febvre habían intentado, junto con el historiador belga Henri Pirenne, la publicación de una revista de Historia económica, la cual no prosperó (Ídem). A partir de 1930 la revista se desmarcó de su competidor, la *Economic History Review* de Inglaterra, y se volcó sobre el aspecto sociológico. Prueba de ello son los trabajos de Bloch sobre la sociedad feudal en los que retomaba algunos de los conceptos de Durkheim, como son la conciencia colectiva, la memoria colectiva, las representaciones colectivas o la cohesión social a través de los lazos de dependencia; y los estudios de corte religioso de Lucien Febvre a través de las biografías de Lutero y Rabelais con las que dicho autor se vuelve un referente de la sociología religiosa (Ibíd., p. 63).

En el año de 1933 se trasladan de Estrasburgo a París. Febvre consiguió una plaza en College de France y en el año de 1936 Marc Bloch hizo lo propio en la Sorbona. Todo ello como parte de la estrategia para dar a conocer de manera más amplia su esfuerzo teórico, a la vez que expandía su influencia desde el centro intelectual del país. Existe un mito, que el mismo Febvre fortaleció, sobre la situación de los fundadores de los Annales como investigadores marginales del sistema establecido y sobre su lucha heroica contra la ortodoxia dominante (Fontana, 2002, pág. 30). Para Fontana los iniciadores de la revista fueron jóvenes que tuvieron gran influencia y que harían carrera bajo la protección de los grandes patrones que controlaban la enseñanza.

En el desarrollo de las pautas a seguir dentro de la revista, los dos autores se encontraron a menudo discrepando el uno con el otro. Para Febvre, la revista, en un principio, carecía de cierta animosidad y no dudó en culpar a Bloch por este hecho: “mi director es muy historiador y muy erudito”. Palabras que mencionaba a Albert Thomas en entrevista. El interés de Lucien se veía dirigido a la historia cultural y religiosa, mientras que Bloch demostraba una inclinación por la historia económica de manera muy seria. En un principio la revista no tuvo el éxito esperado. Fontana escribe que: “Habían conseguido de 300 a 350 subscriptores, cuando necesitaban 800 para sobrevivir, lo que explicaba que su tirada que había comenzado siendo de 2.500 ejemplares en 1929, bajase hasta 1.000 en 1933” (Ibíd., p.31).

A pesar del triunfo académico que significaba la colocación de los dos historiadores en instituciones de renombre mundial dentro de Francia y de la publicación de sus grandes libros, la revista seguía sin tener el empuje que ellos hubiesen deseado. Febvre se quejaba con Bloch en el año de 1938 sobre la revista y la tildaba de aburrida, sin influencia y de un conformismo académico de centroizquierda; mientras que por su lado, Bloch, defendía la seriedad de la publicación (Ídem). Todo esto culminaría con una muestra del distanciamiento de los dos autores: la reseña de La Sociedad Feudal, texto publicado por Bloch. Dicha reseña fue publicada en 1941 por Febvre y en ella éste le reprochaba a Bloch su “sociologismo abstracto”, su interés por los grupos sociales y la falta de aparición del individuo en su trabajo. Tales afirmaciones han sido tomadas como una clase de perfidia disimulada (Ídem).

La separación de los fundadores de la Escuela de los Annales se daría por causas externas. Con la ocupación de Francia por parte de los alemanes en el año de 1941 se inició una nueva era en la historia de la revista. Mientras que Bloch se marchó a la parte no ocupada de Francia, Febvre se mantuvo en París. Ahí éste último siguió publicando la revista con el nombre que ésta había tenido desde el año de 1939, *Annales d'histoire sociale*, con la diferencia de que en la publicación no aparecería el nombre del judío Bloch. Mientras la ocupación seguía, la revista cambió otra vez de nombre, ahora se titularía *Mélanges d'histoire sociale* (1942-1944) y en sus páginas se omitiría nuevamente el nombre de uno de sus directores. Tal situación no pudo menos que provocar malestar en Marc Bloch debido a que tal actitud por parte de Febvre significaba un triunfo más para el enemigo. Sin embargo, tales circunstancias no cancelaron la participación de Bloch como colaborador de la revista bajo el pseudónimo de Fougeres. Durante estos años Bloch vio cómo fracasaba su intento por trasladarse con su familia a los Estados Unidos a la vez que se unía a la resistencia y escribía al mismo tiempo la que quizás es su obra más famosa: *Apologie pour l'histoire*.¹³ Su participación en los movimientos de resistencia culminaría con su detención, tortura y fusilamiento en Lyon el 16 de Junio de 1944 por parte de los nazis (Ibíd., pp. 31-32).

Lo hasta ahora visto puede ser tomado tan sólo como una introducción de la genealogía de los Annales. El verdadero periodo de institucionalización y reafirmación de los Annales como escuela vino en la postguerra. En los años siguientes a la finalización de la segunda guerra mundial, Febvre alcanzó altos puestos académicos y se convirtió en un “personaje clave de la cultura oficial”, se le encontró como partícipe de todos los comités importantes de la “vida científica francesa, en la UNESCO, etc.” (Ibíd., p.32). Para 1946 Febvre se instaló como director de la revista y ésta cambió de nombre nuevamente por el de *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, que se mantendría hasta el año de 1993. Fontana rescata el acontecimiento más importante de éste periodo:

El hecho más importante para el futuro de la escuela se produce en 1947, cuando Febvre y el comité de dirección al completo de Annales se instalan en la VI sección de la

¹³La traducción de este libro en español es conocida como *Introducción a la historia*.

École Pratique des Hautes Études, creada con la ayuda de la Fundación Rockefeller (y transformada en 1975 en École des Hautes Études en Sciences Sociales), con la colaboración de Charles Mozaré y de Fernand Braudel, que sirven de puente hacia las fundaciones norteamericanas que les proporcionan financiación. Los hombres de Annales hallaran aquí su territorio natural de enseñanza y de proyección. En el curso de 1948 dan clase en la École Febvre, Morazé, Labrousse, Braudel, Leroi-Gourhan, Lefebvre, Lévi-Strauss, etc. Con los años se sumaran a ellos Raymond Aron, Barthes, Bourdieu, Derrida, Le Goff, Le Roy Ladurie, Taton, Pierre Vilar, etc. (Ibíd., pp. 32-33)

Podemos ver que durante los años de postguerra Febvre y compañía comienzan a ejercer eso que Bourdieu llama “sentido de colocación”. Comienzan a dar cátedra en una de las escuelas más importantes y son apoyados de manera económica por fundaciones con gran cantidad de recursos. A partir de esto podríamos plantearnos la cuestión acerca del compromiso social existente dentro de la escuela de los Annales y del compromiso político entre sus filas o la falta de éste. Sin embargo eso será tomado en cuenta en las siguientes páginas respectivas a los Annales y el Marxismo.

En aquellos años se darían a conocer los dos textos canónicos de la Escuela de los Annales. Uno ya lo hemos mencionado, *Apologie pour l'histoire*, el cual fue malentendido en un principio y fue tomado como un manual de método; el otro se trata del libro de ensayos escrito por Febvre llamado *Combats pour l'histoire*. Estos libros han pasado de generación en generación y han cautivado a sus lectores por sus aportaciones literarias. Son libros en los que la retórica adquiere un nivel bastante convincente. En sus páginas pueden encontrarse frases como: “Nuestro arte, nuestros monumentos literarios, están llenos de los ecos del pasado; nuestros hombres de acción tienen constantemente en los labios sus lecciones, reales o imaginarias” o aquella muy famosa que dice “El historiador es como el ogro de la fábula. Allí donde huele la carne humana, sabe que está su presa” (Bloch, 2000). El humano como presa de la historia. También Febvre aporta líneas que exaltan el pathos:

El hombre no se acuerda del pasado; siempre lo reconstruye. El hombre aislado es una abstracción. La realidad es el hombre en grupo. Y el hombre no conserva en su memoria el pasado de la misma forma en que los hielos del Norte conservan congelados

los mamuts milenarios. Arranca del presente y a través de él, siempre, conoce e interpreta el pasado.(...) si el historiador no se plantea problemas, o planteándose los no formula hipótesis para resolverlos, está atrasado con respecto al último de nuestros campesinos. Porque los campesinos saben que no es conveniente llevar a los animales a la buena de Dios para que pasten en el primer campo que aparezca: los campesinos apriscan el ganado, lo atan a una estaca y le obligan a pacer en un lugar mejor que otro. Y saben por qué.(Febvre, 1993)

En esos libros los dos autores dieron a conocer su interpretación de la historia. Expusieron sus definiciones sobre el qué hacer histórico y su papel dentro de las disciplinas sociales y su relación con las demás ciencias. Trataron de establecer los niveles de legitimidad del hacer histórico sin caer en el cientificismo del siglo XIX. Sí, la historia también podía ser científica, pero no de la misma manera que las ciencias naturales. Las ciencias del hombre marcaban sus propias pautas dentro del saber y de la construcción del conocimiento. Lo que tenía que permanecer, para los dos autores, dentro de las categorías de lo científico era el método. Por eso las palabras de Febvre sobre la historia como “conocimiento científicamente elaborado”. Pero a la vez comprendiendo que el ser humano, o los seres humanos, como objeto de la historia, eran quizá más complejos que los objetos abordados por muchas de las demás ciencias. Por esto mismo, existía la necesidad de trabajar en conjunto, como en equipos, con las disciplinas exteriores, aprovechando lo que ellas pudiesen aportar. Al ser ésta construcción del conocimiento sobre los humanos una empresa humana se eliminaba el viejo prejuicio de la objetividad en la investigación ya que al final toda historia era elección.

El tipo de historia cambiaría. Durante el siglo XIX la Historia política había sido la de mayor producción; y era desde la política, materialización de las ideas de los hombres en el medio social, que todo lo demás era explicado. La Historia para los Annales tenía que abarcarlo todo. Lo económico no tenía por qué estar en la cima de la jerarquización de los fenómenos históricos; lo social, como ya se ha mencionado, al final no quería decir nada. La Historia que la escuela de los Annales planteaba desde sus principios era la Historia Global. Este punto es de vital importancia para establecer, si es que se puede, una relación entre los Annales y el Marxismo. Esto debido a que la noción de Historia global también se

puede encontrar en las aportaciones que Marx hizo para la Historia. Es a partir de la Historia Global que podemos hablar de Marxismo y Annales.

Antes de hablar de la relación entre Escuela de los Annales y el Marxismo, es necesario el establecer la relación existente entre Marxismo y Francia. ¿Fue el marxismo una corriente ideológica, política, filosófica e histórica, de importancia en Francia? Ésta sería la pregunta más importante y de la cual partir. Antes del triunfo de los nazis, Alemania era el único país, aparte de Rusia, que contaba con un partido comunista de masas. Al poco tiempo del ascenso del nazismo, Francia tuvo por primera vez un movimiento comunista de masas en el periodo del Frente Popular. Tras la segunda guerra mundial el PCF (Partido Comunista Francés) se convirtió en el principal organismo aglutinante de la clase obrera en dicho país.

Para principios del Siglo XIX los movimientos obreros en Francia habían sido de un compromiso político bastante sólido y habían contado con gran creatividad intelectual. Sin embargo, desde los tiempos de la II internacional (1889) éste país había quedado rezagado teóricamente con respecto a los países del centro de Europa, con los del este e incluso con Italia. El marxismo no había penetrado hasta ese momento ni en la SFIO (Sección Francesa de la Internacional Obrera) ni en la CGT (Confederación General del Trabajo). Para Perry Anderson existieron dos razones que explican este atraso durante los tiempos de la III República. Por un lado, menciona “la fuerza de las tradiciones premarxistas nativas” de la clase obrera francesa inspiradas en Proudhon y el anarcosindicalismo; y por el otro, el “sostenido vigor del radicalismo burgués (...) que aún anclaba firmemente a la intelectualidad local en su propia clase.”(Anderson P. , Consideraciones sobre el marxismo occidental., 1979, pág. 48). No existe en Francia alguna obra de importancia teórica del marxismo antes del año de 1914. La Lectura del capital era mera empresa literaria de algunos y no existían traducciones importantes de autores que siguieran la tradición marxista posterior a Marx y Engels.

A pesar de esto, el periodo de entreguerras propiciaría las condiciones necesarias para el establecimiento de una nueva tradición marxista. Eran tiempos de la reafirmación de la clase burguesa con la victoria de la Entente. Aunque en un principio existió el entusiasmo por afiliarse al Partido Comunista Francés, éste fue decayendo poco a poco durante la

década de los treinta contando para el final de ésta con unos 50.000 miembros dentro de las filas de partido. Los intelectuales que formaron filas en el partido fueron más que nada gente interesada en aspectos literarios o artísticos, no contaban con un enfoque verdaderamente científico de las ideas de la tradición socialista (Anderson P. , Consideraciones sobre el marxismo occidental., 1979, pág. 48). Los intelectuales interesados en los aspectos teóricos del marxismo aparecen más o menos por el año de 1928. Entre los más importantes podemos mencionar a Nizan, Lefebvre, Politzer, Guterman y Friedmann. Dicho grupo iba en contra de la esterilidad y el provincialismo de la filosofía francesa y en un principio había tenido como lazo común un interés muy marcado por el surrealismo.

La entrada de dicho grupo al Partido Comunista Francés coincidió con el momento de mayor estalinización del movimiento comunista en el tercer periodo. Debido a tales circunstancias la labor intelectual del grupo francés se veía limitada por todas las pautas que eran impuestas desde Rusia. Cosa muy común en la época fue la censura de todos aquellos miembros de los partidos comunistas alrededor del mundo que no siguieran las líneas de acción del partido central. El caso francés no fue la excepción. Toda aportación intelectual teórica al marxismo o todo lo que se refería a la lucha de clases y sus tácticas tenía que pasar primero por la Komintern; no era asunto del PCF. Anderson describe la situación de algunos de éstos comunistas durante aquél periodo:

Así, el campo para la actividad intelectual dentro del marxismo se había reducido mucho dentro de las filas de los partidos comunistas europeos. Politzer, después de un precursor intento de llevar a cabo una crítica marxista del psicoanálisis, se convirtió en poco más que un obediente funcionario cultural de PFC. El espíritu polémico de Nizan fue rápidamente ahogado por las presiones organizativas, hasta que finalmente se rebeló contra el pacto nazi-soviético y fue expulsado del partido. Sólo Lefebvre mantuvo un nivel y un volumen relativamente elevados de producción escrita y la fidelidad pública al PCF. (Anderson P. , Consideraciones sobre el marxismo occidental., 1979, pág. 49)

De qué manera era posible el elaborar nuevas aportaciones teóricas en un ambiente tan controlado como lo fue el impuesto por la Komintern. Ya se ha mencionado algo de esto cuando abordamos el caso de algunos rusos que intentaron evitar la censura. Lo que procedió en varias ocasiones en Rusia, Francia y demás países con un partido comunista local, fue la táctica de dar al César lo que es del César. Esto es, el dar “una lealtad política combinada con una labor intelectual lo suficientemente disociada de los problemas centrales de la estrategia revolucionaria como para escapar al control de la censura directos.” (Ídem). Con ello, claro está, se ejercía a la vez una autocensura con lo que varios trabajos serios y de relevancia no fueron publicados sino hasta superar la etapa de mayor control por parte del partido en Rusia, o fueron publicados con mucha cautela. Un caso de este tipo fue el de Lefebvre cuya obra más importante, *El materialismo dialéctico*, sólo pudo ser publicada hasta tres años después de haber sido escrito, y eso con recelo oficial.

Durante los años de la ocupación alemana en Francia (1940-1944), mientras Lucien Febvre cambiaba el nombre a la revista de los Annales y negaba en su portada a Marc Bloch por ser éste judío, comienza el verdadero despertar del comunismo francés. El partido ya contaba más o menos con unos 300.000 miembros afiliados en la última etapa del Frente Popular y para el año de 1941 ya era la mayor fuerza popular, que aparte de todo encabezaba a la resistencia. Para el final de la guerra el PCF saldría bastante fortalecido (Ibíd., p. 50). La década siguiente a la guerra fue para el PCF su momento de mayor influencia en el medio social francés. La capacidad organizativa de las masas obreras incorporadas al partido era un modelo ejemplar. Aquello no tardó en llamar la atención de los grupos intelectuales. Muchos estudiosos también se unieron a las filas. El comunismo a la vez atrajo a un grupo que habría de ganar varios seguidores a nivel internacional en los 60s: los existencialistas. Aquél grupo había surgido durante la ocupación y mostraron gran irradiación cultural e influencia después de ella. Fue el momento de la aparición de las obras de Sartre, Merleau- Ponty y de De Beauvoir, quienes fueron inspirados por el filósofo académico Kojève a través de su interpretación existencial de *La fenomenología del espíritu* de Hegel con lo que establecía un puente directo hacia el marxismo bastante llamativo para aquellos jóvenes filósofos (Ibíd., pp. 50-51). Sin embargo, como en el caso de Sartre, el PCF no los influyó lo bastante como para entrar en sus filas; lo que despertó fue la curiosidad de la influencia de éste partido en su país y de la relación existente entre la

teoría y la práctica dentro de él. Tanta curiosidad se materializó en un trabajo de Sartre titulado *Los comunistas y la paz*.

Así, a través del pequeño recorrido descrito arriba, encontramos dos eventos importantes en el periodo de postguerra que son muy significativos para la exposición de la relación entre Marxismo y la Escuela de los Annales. Por una lado, a nivel nacional, encontramos el despertar de la curiosidad por el marxismo dentro de los intelectuales; curiosidad que terminará convirtiéndose en vivo interés por la teoría marxista. Todo ello aunado a la influencia del Partido Comunista Francés sobre la clase obrera, sobre las masas y sobre sectores burgueses que antes no tenían la preocupación latente de una amenaza comunista. Del otro lado, hablando historiográficamente, fijamos el año de la muerte de Lucien Febvre en 1956, que a la vez servirá como referente del inicio de una nueva etapa dentro de los Annales; una etapa más viva, de mayor trascendencia e influencia y de mayores aportes al conocimiento del pasado humano. Es a la vez la etapa de mayor apertura con las demás disciplinas y teorías; y entre ellas de apertura al marxismo. También, el año de 1956 será un referente para la Escuela Marxista Británica debido a la invasión de Hungría por parte de Rusia. Pero esto se retomará más adelante.

Sin lugar a dudas, en lo que se refiere a la Historia como escritura, el Marxismo y los Annales han sido las dos líneas de investigación más influyentes a lo largo del siglo XX. No hay que olvidar que desde el siglo XIX el marxismo ya había presentado los paradigmas para la construcción de una historia científicamente elaborada y de cosmovisión materialista; a la vez que ponía en relieve la importancia de la historia económica en los procesos sociales. Por su parte los Annales, para autores como Carlos Antonio Aguirre, va a “rehacer por su propia cuenta un camino que, toda proporción guardada, equivale dentro del hexágono al camino recorrido por Marx 70 años antes, redescubriendo por su propia vía los mismos temas recientes de la investigación historiográfica” a la vez que retoman “ el área de la historia económica, que paradigmas metodológicos ya postulados por Marx, tales como el de la historia global, la visión de largo aliento en los procesos históricos, o la crítica del empirismo y del idealismo dentro de las concepciones históricas”(Rojas, <http://tesiuami.uam.mx>, 2014, pág. 37).

De ésta manera podemos fijar un cierto número de coincidencias existentes en el desarrollo de los Annales y el Marxismo. Mientras que Marx desarrollaba el análisis científico de la historia económica, en Francia, el principal de los pensadores que podría ser considerado como un antecesor de la Escuela de los Annales, Henri Pirenne, se convertía en el padre de los estudios histórico-económicos en lengua francesa. De igual forma, en ambas corrientes existió la crítica a la historia de corte empirista y positivista (Ibíd., p. 38). Cuando los fundadores de los Annales se encontraban en plena lucha contra el paradigma histórico precedente –el positivismo–, desarrollaban a la vez sus propios paradigmas metodológicos. Entre ellos se encuentra la reivindicación de una historia global o historia total. “Una historia de amplísimas dimensiones, que no sólo deberá abarcar toda huella humana producida en el tiempo y todo fenómeno o realidad histórico-sociales posibles, sino que también deberá ser construida y concebida desde otra perspectiva: el punto de vista de la totalidad” (Ídem.). Punto importante y de partida, como ya ha sido mencionado arriba. La historia total remite a su vez a la tesis propuesta por Marx sobre la ciencia: no existe más que una sola ciencia, la historia. Y esta historia, para ser científica, debe de ser estudiada desde la amplitud de la totalidad.

Para Marx la historia anterior y la de sus tiempos implicaba una manera de actuar en la que sólo se coleccionaban hechos muertos. Para él también era de importancia el tratar de regresar a la vida a dichos difuntos. La dimensión de totalidad en la historia traía consigo a la figura de un historiador bastante versado en una amplitud de técnicas, conocimientos y metodologías con las cuáles sería capaz de interrogar a las fuentes existentes. Esto trae a consideración otro punto de encuentro: la historia problema. Tanto en los Annales como en el Marxismo, existe la necesidad de romper con aquél alejamiento entre los datos empíricos y la teoría; se trata de unir una vez más al historiador y a su objeto de estudio a través del problema a tratar que el primero encuentra en el segundo. El problema que el historiador hallaría en los datos marcaría el rumbo a seguir dentro de la investigación.

Otro punto existente a considerar dentro del Marxismo y la Escuela de los Annales es el de la noción de historia abierta. Aguirre Rojas la detalla de la siguiente manera:

[...] una historia que reconoce la novedad y el carácter totalmente incipiente del proyecto que intenta constituir la en verdadera “empresa razonada de análisis”-según la concibe Bloch-, en genuino proyecto de explicación científica de los procesos históricos, y que en consecuencia se autopostula, tanto en la versión de éstos primeros Annales como en la previa formulación de Marx, como una historia abierta o en construcción. Historia que “se está haciendo todavía” en la medida en que se descubren constantemente nuevos métodos y técnicas de aproximación al objeto, en que se incorporan nuevos territorios y espacios de análisis antes inexistentes o poco explorados, en tanto que se enriquecen permanentemente, con nuevas y más complejas hipótesis y con más elementos de juicio y de interpretación, los viejos debates historiográficos siempre fundamentales para el esclarecimiento de la evolución humana en la historia. (Ídem.)

Los tres puntos anteriormente mencionados, la historia global, la crítica al positivismo y la historia abierta o en construcción permanente, fueron rápidamente acogidos en el ambiente intelectual francés de manera congruente con el tiempo histórico en desarrollo. La escuela de los Annales los integró a su metodología más o menos 50 años después de que ya habían sido propuestos por Marx:

De este modo, la distinción que Bloch establece entre relación feudal y relación de servidumbre, y la doble tipología particularizada que de cada una de ellas desarrolla, así como la reconstrucción febvriana del “utillaje mental” de los hombres del siglo XVI, o el rico análisis braudeliano de los contenidos de lo que él llama la “civilización material”, son desarrollos conceptuales e historiográficos sumamente interesantes, que desde una lectura crítica marxista pueden ser recuperados para la explicación materialista del modo de producción feudal, del proceso de la reforma religiosa del siglo XVI o del desglose del sistema de las necesidades y de las capacidades humanas de un cierto metabolismo social precapitalista, respectivamente. (Ibíd., p. 39)

Es debido a éstas afinidades que en las páginas de los Annales tuvieron cabida intelectuales de izquierda e intelectuales comunistas. El primer periodo de la revista autores como Georges Friedmann, Franz Borkenau, Camille-Ernest Labrousse, Georges Lefebvre y

Henri Mougín, fueron los que gozaron de mayor difusión. La postura de la revista como apolítica y alejada de partidismos, como es el caso de su no adhesión al partido comunista, le daba la libertad de hasta cierto punto ser crítica con la situación existente en la Rusia comunista. Los autores mencionados y otros se ocuparon de “analizar problemas como el del plan quinquenal, la colectivización forzosa, el movimiento stanajovista o la situación agraria en la Unión Soviética del periodo de la entreguerras” (Ibíd., p. 40). El periodo de los Annales de 1929-1939, servía de escaparate a toda esa izquierda y socialismo que se encontraban si no en contra del partido comunista, sí en posición crítica hacia algunas de sus decisiones.

A pesar de contener ambas corrientes enfoques metodológicos similares se encuentra aún muy lejos una noción de Annales marxistas. Es bien conocida la crítica que ésta escuela francesa tuvo hacia el marxismo o materialismo histórico y hacia algunas de las tesis fundamentales del propio Marx. Los fundadores de la escuela nunca tuvieron reparos en manifestar su admiración por el autor de *El capital*, sin embargo no tuvieron las mismas concesiones con autores que se pretendían herederos de Marx. A éstos últimos, se les veía como simples repetidores de fórmulas, mal comprendidas y mal utilizadas, que pretendían crear conocimiento a través de métodos simplistas, mecanicistas y carentes de teoría. Tal fue el caso del llamado marxismo ortodoxo, ya fuese éste francés o de otras partes del mundo.

Un punto de encuentro entre la historia que desarrolló la escuela de los Annales y el Marxismo, aparte del arriba mencionado, radica en el epíteto de lo económico. El gran peso del nombre de Lucien Febvre en la vida académica y su liderazgo dentro de la revista imponiendo sus intereses, a menudo hacen sombra sobre la importancia del factor económico. No hay que olvidar que lo que más interesaba a Febvre era lo cultural, la modernidad y la religiosidad, dejando de lado todo lo referente a producción, intercambio y consumo. A dicha peculiaridad podemos sumar también la temprana muerte de Marc Bloch quien sí tenía una disposición real por la utilización de temas económicos como punto medular en las investigaciones.

En la segunda generación de los Annales podemos encontrar lo que podría calificar como un giro económico en la escuela. Como ya se ha mencionado, quien tomó las riendas

en adelante como director de la revista fue Fernand Braudel. Lucien Febvre lo había hecho hasta el año de su muerte en 1956. Fontana menciona que la canonización de la persona de Braudel y de su retórica a menudo hacen sombra a las aportaciones de otro gran investigador de esta corriente; Ernest Labrousse. Él añadió al “bagaje de los Annales la herencia de Simiand, el rigor del trabajo en el terreno de la historia económica (que Bloch no había acabado de dominar y que Febvre ni siquiera le interesaba) a la vez que algunos elementos de la tradición marxista.”(Fontana, 2002, pág. 34) Dichos elementos se concretarían en una de las obras más serias de los Annales: *Histoire économique et sociale de France*. En el texto introductorio de la obra puede leerse, en clara contradicción con Febvre de 1941: “esta historia económica y social sitúa con pleno derecho el acento en la economía, que es la que lo pone todo en movimiento.” (Ibíd., p. 35).

A pesar de que Febvre había llevado a los Annales a los grandes escenarios intelectuales de la Francia de la primera mitad del siglo XX, su universalización no era viable aún por la falta de claridad en los conceptos expuestos por la primera generación. Tal encuentro con lo universal sólo fue posible cuando Braudel se encontró a cargo. Éste personaje, quizá el más influyente de los Annales, había sido profesor en Argelia y en el año de 1935 hizo un viaje, junto con Lévy. Strauss, a Brasil para poner en marcha la Universidad de Sao Paulo. Investigador solitario, conoció a Febvre en el barco que lo llevaría de regreso a Europa cuando ya su tesis sobre el Mediterráneo estaba muy avanzada. Esta investigación había comenzado en el año de 1923, y en ella tan sólo se planteaba un trabajo sobre política tradicional. Con el paso del tiempo la investigación fue tomando otro rumbo cuando Braudel comenzó a plantearse cuestiones que tenían que ver más con la historia económica. Para el año de 1939 el trabajo estaba elaborado en sus líneas generales. La redacción del libro se llevó a cabo durante los cinco años en los que Braudel estuvo recluido en un campo de prisioneros alemán entre los años de 1940 a 1945. Un año antes de terminar el libro, 1944, ya tenía claramente establecida la fórmula que articularía su libro: “una historia inmóvil del marco geográfico; una historia profunda de los movimientos de conjunto; una historia de los acontecimientos.” (Ídem.).

Braudel seguiría ésta fórmula por años. Para él la historia se encontraba dividida en tres pisos y con éstos ponía en orden las ideas de Febvre. En una carta a su esposa expone la articulación de su manera de ver la historia:

La primera parte trata de una historia casi inmóvil, la historia del hombre en sus relaciones con el medio que le rodea (...). Por encima de esta historia inmóvil se alza una historia de ritmo lento (...) que nosotros llamaríamos de buena gana, si esta expresión no hubiese sido desviada de su verdadero sentido, una historia *social*, la historia de los grupos y las agrupaciones (...). Finalmente, la tercera parte, la de la historia tradicional o, si queremos, la de la historia cortada, no a la medida del hombre, sino a la medida del individuo, la historia de los acontecimientos (...). Hemos llegado así a una descomposición de la historia por pisos. O, si se quiere, a la distinción, dentro del tiempo de la historia, de un tiempo geográfico, de un tiempo social y de un tiempo individual. (Ibíd., p. 36)

Al mismo tiempo que va configurando ese espacio físico y el espacio de las relaciones humanas, también Braudel va reconfigurando espacio temporal. Al piso del espacio geográfico corresponderá la larga duración donde los procesos son lentos y aletargados; procesos en los que el medio ambiente marca su lugar como punto de partida. Al segundo espacio, el social, corresponde la mediana duración. Es éste el lugar de la economía, pero también de los Estados, de las sociedades, las civilizaciones y las formas de guerra, todas, explicadas por ritmos y coyunturas. Finalmente, al piso último, el de los acontecimientos, la política y los hombres, correspondió la corta duración. De ésta manera la fórmula se hizo muy atractiva para todo un grupo de investigadores. Ya después Braudel intentó reestructurar su metodología con un nuevo trabajo, *Civilización material*, en el que volvía a hacer una fórmula terciaría. Sin embargo, éste no tuvo el mismo impacto que en su momento sí lo tuvo el Mediterráneo.

Con el ascenso de Braudel en 1957 como director y responsable de la revista viene la etapa de expansión fuera de Francia. La revista fue acogida con agrado en los Estados Unidos debido a que en ella no se encontraba un a amenaza del tipo marxista, lo cual significaba una refrescante alternativa. La revista era académica, tocaba los puntos

referentes a la economía, pero no lo hacía de una manera crítica en sí. “Annales es radical en el estilo, pero académica en la forma y conservadora desde el un punto de vista político; toca las cuestiones de la historia económica y social sin riesgos de contagio marxista, y cuenta como garantía con un equipo de excomunistas reconvertidos” (Ibíd., p. 37). Entre este grupo de excomunistas reconvertidos se encontraban Emmanuel Le Roy Ladurie y Francois Furet.

Al final de la segunda guerra mundial el marxismo comienza su despliegue intenso en Europa. El marxismo hasta esas fechas había tenido sus grandes manifestaciones en los países del norte del continente europeo –Alemania, Austria y Polonia-. Para la segunda mitad del siglo XX encontramos lo que algunos autores denominan como marxismo mediterráneo (Rojas, <http://tesiuami.uam.mx>, 2014, pág. 42). Las características culturales de las regiones jugaron un papel decisivo en el desarrollo de éste nuevo marxismo. El marxismo del mediterráneo fue más “inmediato en sus elaboraciones” y menos analítico que su homólogo del norte; en el mediterráneo este marxismo se apreciaría “ligero y expositivo en su estructuración”; por su mismo origen cultural también fue mucho más “florido en la explicación y más abundante y reiterativo en el tratamiento de los puntos que aborda. El marxismo germanoparlante era más “denso y reflexivo”, así como “radicalmente económico” en su argumentación y “sistemático y ordenado” al punto de la rigidez (Ídem.).

Diferentes marxismos y diferentes formas de su utilización. El norte el marxismo podía ser visto como elitista, era un esfuerzo en solitario de los teóricos y no estaba en su plan el llegar a las grandes masas. Por su lado el marxismo del mediterráneo busca la praxis, el insertarse en las masas, en la academia, en la plática y en la vida cotidiana. Fue este segundo marxismo el que tuvo de frente Fernand Braudel en una Francia católica y de origen latino entre los años de 1956 a 1969. Los Annales de ésta segunda generación se dejaron envolver y permitieron la inserción de dicha segunda manifestación del marxismo, más de lo que sus antecesores lo permitieron. Y es que para esos años el marxismo también se había convertido en un fenómeno popular; había ganado espacios en las academias y contaba con gran influencia en las revistas de ciencias sociales. No es de extrañar que varios colaboradores de los Annales que se identificaban con la izquierda se dejaran guiar por aquella línea de investigación.

En dicho ambiente Fernand Braudel va a acercarse más a la historia económica y en su interior encontrará las bases de su investigación. Su preocupación se centró, como ya lo había hecho Marx, en el desarrollo del capitalismo de los siglos XV-XVIII. Tal interés se manifestó en su segundo gran proyecto: *Civilización material, economía y capitalismo*. En las páginas puede apreciarse la manifiesta simpatía por Marx; el acercamiento respetuoso pero a la vez crítico y alejado de algunas de las teorías expuestas por el autor alemán a la vez que rescata algunas de las mismas.

La actitud de Braudel con respecto a Marx no permite hablar de la conversión del autor francés al marxismo. Para Aguirre Rojas se trata de una “braudelización” del marxismo: “[...] “braudeliza” las enseñanzas de Marx, las refuncionaliza y adapta, las *retraduce a su propio modo de ver* para incorporarlas al esquema, entonces en proceso de construcción, de su peculiar e interesante teoría del capitalismo.” (Ibíd., p. 44). A partir de aquella postura Braudel se encontró en la posición de poder dialogar con los demás marxistas, no sólo los franceses, sino también con los de Europa y América Latina. Al mismo tiempo, permitió la entrada de estudiosos de formación marxista ya no sólo en la revista, sino también en los puestos importantes dentro de la *Ecole Pratique des Hautes Etudes* y en las colecciones publicadas por el Centre de Recherches Historique (Ídem.).

Durante dicho periodo se dan las colaboraciones más ricas con los marxistas de diversos países. Eric Hobsbawm comienza a colaborar en *Annales*, así como el grupo de los historiadores marxistas de la revista inglesa a la que él pertenecía, *Past and Present*. De igual modo existieron vínculos con los estudiosos polacos representados por Witold Kula y con los comunistas de Hungría y Canadá. Comenzó a existir la participación de los estudiosos franceses en los coloquios de la Unión Soviética y con toda la avanzada comunista de la época.

El “matrimonio” entre Marxismo y *Annales* no duraría por mucho tiempo. Se habla de él como un evento tan sólo coyuntural debido a la situación histórica del momento. No hay que olvidar que la revista siempre mantuvo una posición alejada de los procesos políticos y con el compromiso con las masas; cosa que no combina con el ideal del marxismo como teoría que es práctica a su vez. Braudel, con todo y el respeto que sentía por Marx, no podía menos que advertir que existía un “marxismo a la moda”. La utilización

del vocabulario y la repetición de clichés no formarían a marxistas reales y comprometidos a los ojos de Braudel. Muchos de sus alumnos fueron marxistas pero también muchos de ellos decidieron alejarse con el paso del tiempo de dicha corriente. Bastante tuvo que ver el movimiento de 1968 en ésta cuestión. Tal fecha marcó la nueva crisis en la Europa de la segunda mitad del siglo. También a partir de tal año comenzó el declive del marxismo mediterráneo.

El año de 1968 puede ser el punto de referencia en el que se dio el rompimiento de los Annales con el Marxismo. Después de ésta fecha, los Annales comenzarían a convertirse en algo nuevo, diferente a sus antecesores. Abandonan la línea de lo social y de lo económico, que eran punto de encuentro con la teoría elaborada por Marx, y se adentran en la nebulosa de la historia de las mentalidades. También abandonan el campo de la teoría y de la elaboración metodológica dentro de la historia. El marxismo, a partir de aquel momento, se convirtió para la tercera generación de los Annales en un referente. No niegan su influencia, pero la ven como un aporte del siglo XIX que ya no ofrecía algo esencial en el siglo XX. Tal posición se manifestará hasta nuestros tiempos.

2.6 Escuela Británica: El giro cultural del marxismo durante la posguerra

A partir de los años sesenta del siglo pasado, en especial el punto de referencia que significó el año de 1968 y los movimientos existentes en él alrededor del mundo, se dio un despertar marcado por la desconfianza hacia los modelos estructurales. El marxismo comienza su declive en Europa occidental, y con éste también se ponen en tela de juicio las formas de construcción ideológicas, políticas y económicas propias de la visión de mundo de tipo marxista que se dio en el lado este del continente. El mundo se encontró a sí mismo dividido. Por un lado, era visible el comunismo en su versión soviética, maoísta y, sin olvidar a América, la versión de Cuba de un socialismo en plena elaboración; del otro lado, aparecía el capitalismo en su versión más avanzada, la que se da tras del triunfo de las potencias – especialmente de una de ellas, los Estados Unidos-.

El declive no sólo se hizo manifiesto en el ámbito de la política, también se dio en las ciencias sociales, en especial en la Historia, cuando el materialismo histórico ya no fue visto como la panacea a cualquier malestar dentro de la investigación. Pero no sólo ocurre esto con el marxismo. A partir de esa fecha tendrán su fin los estructuralismos en general.

Fue en ése preciso momento en el que se encuentra el final de lo que Aurell denominó como “La dictadura del paradigma de posguerra”(Aurell, 2005, pág. 67). Éste fue la clausura de una época en la historiografía en la que acudimos al final del estructuralismo francés (estructuralismo braudeliano en la historia) y presenciamos el comienzo de una nueva concepción del marxismo por parte de la escuela británica, la cual dejó atrás la preponderancia de la economía y se refugió en la cultura, como un elemento ya no derivado de la primera sino como complementario de ésta. Pero antes de llegar a este fin, hay que describir cómo se llegó a establecer ese paradigma reinante de la posguerra. (Porque es importante hacer la observación de que mientras en Europa tal modo de operar va cayendo en la penumbra, en América Latina se fue despertando algo parecido o incluso más fuerte).

Nada sería lo mismo de antes después de aquella segunda guerra. Como toda guerra, la Segunda Guerra Mundial significó un trauma en la cotidianidad de la vida y en el ambiente intelectual. Entre los muertos incluso uno de los grandes historiadores formó parte de las cifras de víctimas de aquella guerra: Marc Bloch. Los estructuralismos no habían dado cuenta de ella y el marxismo no se la sospechaba.

¿Por qué se habla de un nuevo paradigma en la Historia tras la guerra? Al final de la segunda guerra mundial la división del mundo en los dos grandes bloques hacía fácil la implementación de un paradigma orgánico por parte de cada uno de los bloques como modelo de interpretación histórico. Al darse tal circunstancia cada una de las partes hablaría de su propia historia negando a su vez la posición de la otra. “Las ciencias sociales corrían como nunca el peligro de la manipulación y de quedar supeditadas a objetivos extracientíficos” (Ídem). Ya hemos visto que ese interés fuera de lo científico tuvo repercusiones en la autocensura demostrada en el caso de la Escuela de los Annales o en la Escuela de Frankfurt. La censura fue apreciable en el caso francés en los tiempos de guerra, mientras que en el caso inglés la censura existió después de la segunda guerra. Era

necesario para aquellos nuevos tiempos el utilizar modelos teóricos más acordes. Todo esto dentro de un nuevo paradigma, entendiendo éste como: “un modo generalizado de considerar y organizar un cuerpo de conocimientos” (Ídem). (La definición es de Thomas S. Kuhn y es utilizada por Aurell para explicar éste punto).

El nuevo paradigma existente a partir de la Segunda Guerra Mundial estuvo inspirado en los métodos provenientes de las ciencias experimentales. Como nunca antes, la historia se volvió más esquemática y las estructuras lo dominaron y explicaron todo. Los individuos fueron olvidados y en su lugar se instalaron patrones y maneras de reaccionar y seguir dentro de estructuras rígidas. Las colectividades aparecieron en vez de los individuos y las motivaciones económicas opacaron a las motivaciones psicológicas. La Historia respondió a las necesidades de la posguerra con tres grandes escuelas teórico metodológicas: la económica marxista, la del modelo ecológico demográfico francés y la cliometría norteamericana (Ibíd., p. 68). Todas ellas resaltando la importancia de la cuantificación, más que de la narración.

El estructuralismo francés ha sido visto a grandes rasgos en ésta investigación. En la Historia su máximo exponente fue Fernand Braudel quien vino a establecer a la Escuela de los Annales como un referente obligado en la historiografía mundial. De igual forma, promovió en la práctica, más que en la teoría, la implementación de métodos pertenecientes a diferentes disciplinas de las ciencias sociales, un método interdisciplinario. También hablamos de la existencia de cierto acercamiento entre el marxismo y los Annales durante la época en la que Braudel se hizo cargo de la revista en el periodo de la llamada segunda generación. Pero no es Braudel, ni su estructuralismo, el único estructuralismo heredado de Francia. El punto que nos interesa es el marxismo en Inglaterra, pero debido a que hablamos de un paradigma de posguerra debemos de abarcar el aspecto francés aunque sea de somera manera.

El estructuralismo fue divulgado en occidente a partir de la segunda guerra mundial. Sus representantes fueron Roland Barthes, en la literatura; Claude Lévi-Strauss, en la antropología; y Fernand Braudel, en el campo de la Historia. En el caso de Barthes lo importante giraba en torno a la elaboración de una Historia de las estructuras antes que una Historia de las cronologías. Por su parte, Lévi-Strauss postuló, a través de la aplicación

teórica en el trabajo de campo, el estructuralismo a la antropología cultural. Para él la estructura era “un sistema regido por cohesiones internas, que son todas las que determinan las actuaciones de un grupo, de un sistema, de un determinado objeto histórico” (Ibíd., p. 70). Para el antropólogo francés el mundo está regido por leyes precisas e inmutables. En su libro *Las estructuras elementales del parentesco*, ya hablaba de la existencia de códigos que “se imponen a los individuos sociales sin que éstos puedan hacer nada decisivo ni a favor ni en contra de su eficacia”(Echeverría, Definición de la cultura, 2010, pág. 34). La antropología, para Strauss, sólo podía ser considerada ciencia si lograba encontrar las leyes que rigen a la sociedad.

En cuanto a la Historia, Fernand Braudel fue el representante del estructuralismo. Éste puede ser reconocido en su obra más influyente, el Mediterráneo. Aurell menciona que a pesar del peso obtenido por esta obra y su influencia, quizás su punto débil radica en su trato con el tiempo. Ya hemos mencionado que para el autor francés la historia puede ser percibida en el tiempo geográfico, en el tiempo social y el tiempo individual. A estos él les da el epíteto de “duración”: larga, media y corta duración. “Ahí es precisamente donde el planteamiento de Braudel se muestra más vulnerable: la crítica más importante que se hizo al estructuralismo es su determinismo”(Aurell, 2005, pág. 72), ya que el hombre, examinado desde específicamente estas temporalidades, queda prisionero de su medio físico y de su estructura mental.

Como la estructura se refiere a aquellos aspectos de la sociedad más estables, Braudel emprendió un nuevo estudio de esos aspectos en la obra *Civilización material, economía y capitalismo*. En él va a repetir la fórmula tripartita. Pero esta vez se centra en la producción, la distribución y el consumo. Los temas fundamentales del libro fueron “la civilización material y la vida cotidiana, la vida económica y el mecanismo capitalista. De este modo el plan de la Civilización material viene condicionado por la duración progresivamente menor del tiempo, (...) evidente paralelismo metodológico respecto a la (...) del Mediterráneo” (Ibíd., p. 73). La obra implica a su vez una crítica al marxismo ya que según la tesis de Braudel el capitalismo no pudo surgir tan sólo de una fuente aislada; en su lugar, el capitalismo tiene que agradecer su existencia a la economía, sí, pero también a la cultura, la sociedad y a la civilización.

La influencia del estructuralismo abarcó al occidente. Supuso el estudio de los aspectos más profundos en las sociedades, de aquellos sucesos que son explicados por su naturaleza durable. Pero al mismo tiempo, enmarcaban una postura rígida e inamovible que generaba leyes de largo alcance. La ortodoxia que era parte del estructuralismo, así como del marxismo dogmático, provocó que en otros países comenzara a gestarse una interrogante acerca de la eficacia de tales modelos. En Inglaterra un grupo de historiadores de tradición marxista, incluso miembros del partido comunista de aquél país, comenzaron a innovar en los aspectos teóricos y metodológicos dentro de la Historia y a dar un enfoque cuyos fundamentos se encontraron en la cultura.

En la historiografía marxista posterior a la Segunda Guerra Mundial se formaron dos corrientes principales. Una fue la corriente estructuralista y la otra la culturalista. La primera se encontró aun ligada al marxismo tradicional en el que la relación entre estructura y superestructura era dominante. Al mismo tiempo, la corriente estructuralista se basaba en la teoría de los modos de producción sin apenas criticarla. Formaron parte de esta corriente historiadores como Dobb, Sweezy, Bois, Brenner y Wallerstein, cuyo interés principal se centró en la transición del feudalismo como formación social al capitalismo (Iggers, 1998, pág. 76). Como menciona Iggers, a pesar de que el marxismo estructuralista y la utilización de la doctrina de los estadios que éste usaba podían acentuar de manera peligrosa un dogmatismo marxista, durante los años cincuenta y sesenta ésta misma postura llevó a ricos debates con los historiadores sociales y económicos que no seguían de manera explícita a Marx. Existía un acuerdo: el capitalismo tuvo su origen en la época moderna. Wallerstein dedicó al estudio de la época moderna varios tomos en su obra *El moderno sistema mundial* en el que plantea que si bien el capitalismo tuvo su origen en la época moderna, esto sólo fue posible por la existencia de una “economía mundo” en proceso de consolidación en Europa (Wallerstein, 2003). De ésta manera, tal acuerdo conllevó a que se suministraran instrumentos conceptuales para hablar del problema de la dependencia y del subdesarrollo del Tercer Mundo. Tales instrumentos fueron aprovechados en la época para la construcción de las teorías de la dependencia en Latinoamérica. (Iggers, 1998, pág. 76)

Una muestra de tales debates nos la da Eric Hobsbawm al hablar de la relación entre la Escuela de los Annales y la Escuela Marxista Británica. Para la década de los treinta la lectura de la revista francesa era recomendada en universidades como Cambridge, e incluso Marc Bloch dictó alguna conferencia en ésta universidad: “cuando Marc Bloch vino y nos habló en Cambridge (...) nos fue presentado como el más grande de los medievalistas vivos, pienso que con mucha razón.”(Hobsbawm, 2004, pág. 184). He ahí una muestra de un punto de encuentro que después resultaría en una relación bastante pródiga entre marxistas e historiadores sociales y económicos.

Se ha mencionado que dicha relación de los Annales con el marxismo se dio a través del uso de la economía como fuente de la interpretación histórica, el caso británico no es la excepción: “Fue en el terreno de la historia económica y social (...) donde nos conocimos. Los jóvenes marxistas encontraban (...) que la única parte de la historia oficial que tenía algún sentido para ellos,(...), era la historia económica, o la historia social y económica” (Ídem).

Hobsbawm también habla ampliamente de ese acuerdo existente entre historiadores marxistas y no marxistas acerca de los orígenes del capitalismo durante la época moderna:

Me parece que en los años de posguerra, Francia fue el único país donde se hizo un esfuerzo constante y sistemático por explorar lo que ahora sabemos –Wallerstein será el primero en convenir en ello- que fue un periodo crucial en la evolución del mundo moderno, a saber: la economía de los siglos XVI y XVII. Por supuesto, el gran libro de Braudel no es un simple monumento a su interés, sino que también, en cierto sentido, lo realizó. Pero Braudel no fue el único. Hubo muchos otros en Francia que también se interesaron por ello: pienso por ejemplo, en el famoso artículo que Pierre Vilar escribió entonces, “El tiempo del Quijote”, que, aunque de manera diferente, también se ocupaba de un problema parecido del siglo XVI, la crisis, la transición al siglo XVII. Y es indudable que fue en los Annales y por medio de ellos que esta concentración de energías históricas (...) francesas, esta fase histórica, encontró su expresión más significativa y concentrada. No cabe duda de que se debió al interés que el siglo XVI despertaba tanto en Febvre como en Braudel.(Ibíd., p. 185)

Dejando de lado la tradición estructuralista, debemos adentrarnos en este nuevo enfoque que la escuela marxista británica imprimió a los estudios históricos. Debemos notar primero que en Inglaterra hubo un gran interés por el Marxismo. No es esto un resultado del azar. Fue en Inglaterra donde se dio ese evento sobre el que tanto se ha escrito: La Revolución Industrial. Fue natural que los historiadores de dicho país tuvieran una inclinación por elaborar investigaciones en las cuales dar fe de los orígenes de tal fenómeno. La toma de ruta hacia la corriente marxista en la investigación histórica se veía a su vez guiada por la existencia de fuertes movimientos obreros en la Inglaterra anterior al siglo XX. Aunado a los dos puntos mencionados, no debemos olvidar la tradición en el estudio de la economía personificada en autores como Ricardo, Malthus y Smith. Otra muestra de vocación económica británica fue la fundación de la *London School of Economics* en la que prestigiosos historiadores impartieron clase.(Aurell, 2005, pág. 75)

Antes del año de 1945 puede decirse que el marxismo ya era bien conocido por los historiadores británicos, pero aún no se había materializado en lo que podríamos denominar una Escuela. Tal suceso sólo ocurrió hasta el año de 1946, cuando el Partido Comunista Británico fue fundado y a él pasaron a formar parte grandes historiadores como Rodney Hilton, Christopher Hill, Eric J.Hobsbawm, Victor Kiernan, Raymond Williams, George Rudé, E.P. Thompson, Raphael Samuel, el economista Maurice Dobb, añadiendo al arqueólogo australiano Gordon Childe y a Geoffrey E.M. de Ste. Croix(Fontana, 2002, págs. 75-76)(Aurell, 2005, págs. 75-76). Buena parte de estos historiadores fueron educados en Oxford, excepto Hobsbawm, Williams y Thompson que venían de Cambridge. Lo cierto es que en tales escuelas se llevaban a cabo discusiones intensas acerca de la utilización del socialismo en las ciencias sociales.(Aurell, 2005, pág. 76)

Durante el año de 1952 el principal foro de discusión historiográfica de dicho grupo británico fue la revista *Past and Present*; ese mismo año había sido el momento de nacimiento de la revista. En ella se materializó el espacio de debate que permitía alejarse de las convenciones academicistas (Ídem). La revista funcionaba como medio en el cual plasmar su revolución historiográfica a la vez que les otorgaba el único lugar para hacerlo ya que no habían contado con un sitio como ese en la academia:

Past and Present, que comenzó en 1952 con el propósito de convertirse en punto de encuentro de historiadores avanzados de muy diversa orientación política, que pudiese llegar a un público más amplio que el que estos historiadores podían conseguir en las publicaciones del partido y les compensara por las dificultades que hallaban para acceder a la universidad, donde eran sistemáticamente vetados por su condición de comunistas. Pese a que en este grupo se encontraban algunos de los historiadores más importantes de su época, con una proyección internacional que desborda el campo estrictamente académico, ninguno de ellos consiguió llegar a catedrático de alguna de las grandes universidades británicas (la verdadera naturaleza del problema la revelaría el hecho de que siguiesen siendo vetados cuando, después de la crisis de 1956, muchos de ellos abandonaron el partido comunista, pero no sus concepciones políticas progresistas). (Fontana, 2002, pág. 76)

Anteriormente, el grupo ya había tenido una participación activa en otras revistas. Podemos mencionar los nombres de dos muy importantes: *Marxism today* y la colección de folletos *Our history*. Al mismo tiempo, sostuvieron un papel participativo constante en las grandes controversias historiográficas de la época. Fontana recuerda los debates en torno al papel de la “gentry” en la revolución inglesa y al gran trastorno social que significó la revolución industrial (ídem.). Puede apreciarse de esta manera que se trató de un grupo muy activo y organizado, comparable con lo que había pasado en Francia con la existencia de la Escuela de los Annales.

Una característica remarcable del grupo fue su distancia con respecto al marxismo ortodoxo, muy en boga en los países del bloque socialista. Es quizás la distancia ideológica de su mismo país con respecto a otros donde reinaba el socialismo el punto de ruptura con el determinismo económico. Ya hemos mencionado que en Inglaterra se había hecho presente una gran tradición económica. Sin embargo, podemos plantear que dicha tradición cada vez más se había convertido en crítica – no hay que olvidar que fue en Londres donde Marx escribe *El capital*-. Pero surge algo nuevo en éste periodo, mejor dicho, algo nuevo en ésta región –el giro cultural ya se había dado desde la época de los veinte- y en sus historiadores declarados abiertamente marxistas. Lo que distingue a los historiadores marxistas británicos es su inclinación por los aspectos culturales.

Siguiendo a Iggers, podemos ver que, mientras para los marxistas estructuralistas, que veían como guía, algunos de ellos, a Althusser, el desarrollo de la conciencia de clase estaba sometido a las relaciones sociales objetivas, para los marxistas de habla inglesa la conciencia desempeña un papel decisivo. “En esto se diferencian no sólo de los marxistas estructuralistas y de las corrientes principales de las ciencias sociales americanas empíricas, sino también de la historia de las mentalidades de los Annales y de la Antropología Histórica de Lévi-Strauss o Clifford Geertz.”(Iggers, 1998, pág. 77) En esta línea se encuentran historiadores como Thompson, Hobsbawm, Hill y Kiernan; y, de igual manera, algunos historiadores que no son británicos pero vale la pena mencionar como en el caso de Ginzburg con su famoso libro *El queso y los gusanos*.

No por ello abandonaron los temas recurrentes en el marxismo. El centro de gravedad en sus investigaciones siguió siendo la lucha de clases o mejor dicho el problema de la dominación (Ídem.). A esto se suman las investigaciones de tres aspectos relevantes acerca del desarrollo histórico del periodo moderno: el tránsito de la antigüedad al feudalismo; el de un modo de producción feudal a uno capitalista; así como el problema de la revolución industrial.

Las obras que enmarcan la continuidad de los temas fueron: en primer lugar la de Perry Anderson, quien habló sobre el primer aspecto sobre la antigüedad y el feudalismo en su libro titulado *Passages from Antiquity to Feudalism*. El segundo de los temas fue rescatado por Maurice Dobb a través de sus Estudios sobre el desarrollo del capitalismo (1946), donde abordaba la importancia de los orígenes históricos para la mejor comprensión de la actualidad y para una adecuada participación sobre ella. Consideraba que los economistas también tenían cosas que preguntarles a los datos históricos, “pero lo hacía rechazando el análisis habitual que se basaba en la esfera de la circulación y que sostenía que había sido el comercio el que había llevado a la crisis de la economía natural y al ascenso de la burguesía”(Fontana, 2002, pág. 78). Es interesante el punto de vista de este economista ya que venía a replantearse preguntas abordándolas de una manera inversa a las que el marxismo dogmático había propuesto. La razón de la transición del feudalismo al capitalismo no la ubicaba en el desarrollo de las fuerzas productivas como lo hacían los marxistas del determinismo económico, encontraba una razón diferente: “proponía otra

basada en el análisis de las relaciones de producción, es decir en las relaciones que se establecen entre los hombres, y en la lucha de clases, donde el motor inicial de la transición era la pugna de los campesinos contra la explotación feudal” (Ídem.). Rodney Hilton completó aquél periodo con su punto de vista medievalista, por lo que se generó un intenso debate que puede ser localizado en las páginas de la revista *Science and Society*. Por su parte, Eric Hobsbawm prolongó esa transición del feudalismo al capitalismo hasta entrado el siglo XVII. (Aurell, 2005, pág. 76)

En el año de 1956 Hungría fue invadida por la Unión Soviética, lo cual sería un punto fundamental en la nueva manera de hacer Historia. Los historiadores marxistas británicos abandonan el partido comunista en respuesta a dicho suceso. A diferencia de lo ocurrido en otros países, ninguno de ellos abandonó su postura política progresista. “Estos son los años del nacimiento de una “nueva izquierda” que defendía un humanismo socialista e iniciaba la movilización contra las armas nucleares”(Fontana, 2002, pág. 79). No abandonan tampoco la orientación marxista pero sí le dan un giro cultural e intelectual. “Continúa siendo marxista la insistencia en la relación entre conciencia y el modo de producción, y el conflicto entre los que ejercen la dominación y aquellos que son dominados.”(Iggers, 1998, pág. 77) A partir de ése momento su Historia será más cultural. Así lo demuestran los abundantes trabajos de Christopher Hill sobre el contexto intelectual de la revolución inglesa del siglo XVII o los trabajos de George Rudé sobre las masas y las revoluciones.(Aurell, 2005, pág. 77) Christopher Hill decía por aquellas fechas “toda historia debería ser historia de la cultura, y la mejor historia lo es”(Fontana, 2002, pág. 79).

Los historiadores de este periodo estuvieron influenciados por un autor que paradójicamente ha sido soslayado a pesar de su gran soporte intelectual: Raymond Williams. La labor de este pensador en el grupo fue en su mayoría teórica. Fue él quien comenzó a desarrollar algunos de los conceptos del marxismo ortodoxo como la infraestructura y la superestructura en la disciplina histórica. Aplico de igual manera con gran precisión la epistemología marxista. Fue un impulsor en el conocimiento del concepto totalizador de cultura de Lukács y del famoso concepto de hegemonía del italiano Gramsci. Todo esto le permitió interpretar el campo de la literatura como la representación de los valores de las clases altas. (Aurell, 2005, pág. 77)

Otro estudioso al que suelen resaltar los investigadores de la historiografía británica de tendencia marxista es Vere Gordon Childe. Arqueólogo de formación, fue un innovador dentro de su área y revolucionó su disciplina, que hasta aquellos momentos no había abandonado el cauce que el positivismo había formado. Afirmaba que su mayor contribución a la arqueología no residía en el hecho de aportar nuevos datos y novedosos esquemas cronológicos, “sino sobre todo en conceptos interpretativos y métodos de explicación.”(Fontana, 2002, pág. 77) Tal aportación se vio reflejada en sus libros, de gran desarrollo metodológico, titulados *Man Makes Himself*, de 1936, y *What Happened in History*, de 1942, con los que Gordon Childe introdujo a la arqueología en el debate de las ciencias sociales.(Aurell, 2005, pág. 77) En sus libros Childe proponía lo siguiente:

una imagen global del desarrollo de la humanidad primitiva como un ascenso hacia la “revolución neolítica”, un fenómeno que, pese a ser diferente en diversos lugares, presentaba unos rasgos comunes, ya que “por doquier significó la aglomeración de la población en las ciudades; la diferenciación en éstas entre productores primarios (pescadores, agricultores, etc.), artesanos especializados con plena dedicación, comerciantes, funcionarios, sacerdotes y gobernantes; una concentración efectiva de poder económico y político; el uso de símbolos convencionales (la escritura) para registrar y transmitir la información; y de patrones también convencionales de pesos y medidas de tiempo y de espacio que condujo a la ciencia matemática”.(Fontana, 2002, pág. 77)

Pero quizá lo más importante a resaltar de este autor sea su crítica a la idea de progreso, misma que Childe desarrolló al final de su vida. Condenaba la idea de progreso vista tan sólo como “un simple camino lineal hacia un objetivo preconcebido y predeterminado, un “bien” que constituye una norma a la luz de la cual deben juzgarse los acontecimientos históricos” (Ídem.). A través de la crítica al progreso se separaba de la tradición marxista exaltada por el partido comunista, aquella visión dogmática basada en la teoría de los modos de producción, en la que el progreso de la humanidad lógicamente terminaría en el comunismo. “No es la tarea del historiador imaginar un valor absoluto,

cuya aproximación se denomina “progreso”, sino más bien la de descubrir en la historia los valores a los cuales se aproxima el progreso” (Ibíd., p78).

Uno de los historiadores más destacados del grupo, cuya influencia se ha sentido hasta la actualidad, fue el recientemente fallecido Eric Hobsbawm. Bastante conocida es su obra acerca del siglo XX, *Historia del siglo XX*, y sus reflexiones sobre el desarrollo del capitalismo, así como su interés por el siglo XVII como momento de partida en la construcción del modo de producción capitalista. Nacido en Alejandría en el año de 1917 y educado en Viena y Berlín, se estableció junto con su familia en Inglaterra después de haber sido ésta obligada, por su origen judío, a emigrar fuera de Alemania debido al nazismo.

En un principio se enfocó a la historia social contribuyendo con grandes obras como *Rebeldes primitivos* (1959) y *Bandidos* (1969); también incursionó en la historia del movimiento obrero en sus libros *Trabajadores* (1964) y *El mundo del trabajo* (1984). Al mismo tiempo emprendió el estudio de la historia contemporánea a través de sus “eras”; desde *La era de la revolución* (1962) hasta su *Historia del siglo XX* (The age of extremes, 1994). Hobsbawm también renovó la teoría de la historiografía marxista, no sólo con su planteamiento de “la crisis general del siglo XVII”, sino también con la publicación en el año de 1964 de los *Grundrisse* de Marx, en los que se abordaban las formaciones económicas precapitalistas. En la publicación de la obra de Marx, Hobsbawm daba una introducción provocativa en la que escribía que “la teoría del materialismo histórico requiere solamente la existencia de una sucesión de modos de producción, pero no que deban ser uno u otro en particular, ni tal vez tampoco predeterminados en el orden de sucesión” (Ibíd., p. 79).

¿Qué es lo nuevo? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de un giro cultural en la historiografía? Si bien en otras posturas marxistas o no marxistas –Escuela de Frankfurt, los marxistas del periodo de entreguerras o en los Annales con Braudel a la cabeza- ya se había dado a notar que el papel de la conciencia era decisivo y determinante en el estudio histórico de la sociedad, aún se la seguía tratando, en muchos estudios, desde “arriba”. Iggers resalta lo nuevo en éste periodo:

Es nuevo, en cambio, el realce de la conciencia y de la cultura como factores decisivos en la acción social. Lo decisivo es cómo los seres humanos viven su situación. Al contrario de las ciencias sociales sistemáticas, se subraya lo específicamente histórico como conjunto interrelacionado de significados. La historia es ahora considerada “desde abajo”. A diferencia de la antropología histórica y de la historia de las mentalidades, las cuales excluyen en gran medida el contexto político y postulan una conciencia colectiva y unos patrones de acción colectivos, los marxistas orientados hacia la cultura continúan partiendo del carácter conflictivo de cualquier sociedad. Este conflicto es de naturaleza política, si bien no siempre adopta la forma de un enfrentamiento abierto, sino que se pueden expresar en resistencias que se dan encubiertas en la vida cotidiana. Mientras Marx subraya la pasividad de las bajas capas preproletarias cuando compara a los campesinos franceses con un “saco de patatas”, el marxismo orientado hacia la cultura destaca la participación activa y las resistencias cotidianas de esas capas. (Iggers, 1998, pág. 77)

Muchos de los autores que escriben sobre la escuela marxista británica concuerdan en la relevancia de uno de sus miembros en especial. Nos referimos a Edward P. Thompson, quien es el historiador cuya influencia ha sido la más profunda y duradera en la historiografía marxista británica. Este autor legó uno de los volúmenes de mayor influencia: *The Making of the English Working Class* (1963). Siguiendo a tres autores (Aurell, Fontana e Iggers) en su estudio historiográfico sobre la escuela marxista británica podremos dimensionar la importancia de tal obra. De igual forma, retomaremos un poco de la obra directa del autor.

En las primeras páginas del libro puede leerse lo siguiente: “The working class did no rise like the sun at an appointed time”(Thompson E. P., 1963, pág. 9). Para Thompson la clase no fue algo que apareció de la nada; la clase aparece en el momento de su propia creación, en el momento en el que ella misma se construye. La clase se nos presenta en “its own making”(Thompson E. P., 1963). Thompson prefiere usar el concepto de “clase” al de “clases” ya que este último se presta a la ambigüedad. El concepto de “clases” une de una manera no tan firme a fenómenos dispersos. Sería tan fácil como decir que “There were tailors here and weavers there, and together they make up the working classes”(Thompson

E. P., 1963), para hablar de la existencia de clases en la historia. Thompson entiende por “clase” a un fenómeno histórico que unifica a eventos dispares y aparentemente desconectados en la materia prima que son la experiencia y la consciencia. Enfatiza la idea de clase como un fenómeno histórico, no como una estructura ni como una categoría, sino como algo que realmente pasa en las relaciones humanas(Thompson E. P., 1963).

Aparte de fenómeno histórico, la clase para Thompson es una relación histórica (relationship) que, como en cualquier relación de éste tipo, evade al análisis si nosotros tratamos de detenerla e indagar y atomizar su estructura. No debe ser entendida la clase por medio de sus partes, sino como un todo: “we cannot have two distinct classes, each with an independent being, and then bring them into relationship with each other”(Thompson E. P., 1963).La clase sucede cuando un grupo de hombres, como resultado de experiencias comunes, ya sean heredadas o compartidas, siente y articula la identidad de sus intereses tanto entre ellos como en contra de los intereses de aquellos que se oponen a los suyos. (Thompson E. P., 1963) La clase también se reconoce en la confrontación existente entre grupos de diferentes posiciones.

En su obra, Thompson rechaza firmemente la postura dicotómica que explicaba todo a través de los conceptos de estructura y superestructura. El libro fue un verdadero “giro cultural” dentro de la historiografía marxista (Aurell, 2005, pág. 78). Dejando de lado la dicotomía mencionada, se centró en lo que él llamó “las mediaciones morales y culturales” a la vez que se interesó en la cuestión de cómo “las experiencias materiales son aprehendidas de un modo cultural” (Ídem). En el ensayo *La economía moral de la multitud*(1971), Thompson hizo hincapién en la forma en la que la muchedumbre reacciona a los estímulos materiales, hablaba de la “economía moral de los pobres”(Thompson E. P., 2014, pág. 58) , entendida ésta como un bloque cultural en el que se encuentra la posibilidad de una explicación más acorde con la realidad de un hecho que aquella que postulaban los historiadores económicos, cuando veían al ser humano como un personaje que sólo reacciona a estímulos económicos. La conciencia de clase había sido tomada hasta la fecha como parte de las relaciones de producción y de la lucha de clases; con Thompson, la conciencia de clase sería descrita en sus “manifestaciones más culturales: en sus tradiciones, sus sistema de valores, sus ideas y sus formas institucionales.”(Aurell, 2005)

Thompson se encontraba en franca posición contraria al marxismo dogmático. Se deshacía de una vez por todas de la idea del marxismo como fórmula y sobre todo como doctrina; era un rechazo explícito a entender el marxismo como “un cuerpo autosuficiente de doctrina completa, internamente consistente y plenamente realizado en un conjunto de textos escritos”(Fontana, 2002, pág. 80). Podemos encontrar en la postura de Thompson un inicio del rechazo del que los estructuralismos confrontarían en la década de los setenta. La postura que mantuvo se encontró en constante confrontación con el marxismo estructuralista de Louis Althusser. También se manifestaba contra aquella historia que ponía en primer lugar a la teoría para después acomodar a la realidad dentro del discurso teórico científico. El discurso histórico para Thompson, se basaba en el diálogo existente entre los datos empíricos y la teoría –con el concepto-. Fontana también resalta lo siguiente:

[..] sostendría que el pensamiento de Marx se detuvo en la larga tarea de hacer la crítica de la economía política del capitalismo sin poder completar el proyecto más ambicioso de construir el materialismo histórico, cuyo objetivo no era dar cuenta del funcionamiento de una economía, sino de una sociedad entera, que contiene, además de las económicas, muchas otras actividades y relaciones.(Fontana, 2002, págs. 80-81)

Cabe mencionar en la idea anterior que Thompson estaba consciente que dentro del pensamiento de Marx estaba presente el concepto de totalidad. Esto se veía apoyado por la publicación de las obras tempranas de Marx donde las relaciones de producción se encontraban como punto de partida en lo que después sería la crítica a la economía política. “Thompson distingue nítidamente, “entre el marxismo como sistema cerrado y una tradición, procedente de Marx, de investigación y crítica abierta.””(Iggers, 1998, pág. 77). Rescata la idea de dialéctica en la historia, la idea de los procesos que se encuentran en constante evolución sin que el paso del tiempo los selle por completo. Ésta se sitúa en la tradición de la razón activa y nos libera de la posición dogmática del marxismo como teología. Para Thompson los problemas de nuestros tiempos no podrían ser entendidos a través del análisis riguroso de un texto publicado durante el siglo XIX. Sí, la importancia de

Marx en las ciencias sociales era insoslayable, pero no debía tomarse su obra como un manual, casi un catecismo, para comprender el desarrollo de la sociedad.

Thompson imprime el sello cultural al retomar aquello que el marxismo había olvidado: que “hombres y mujeres (y no sólo los filósofos) son seres dotados de razón que reflexionan sobre lo que les sucede a ellos y al mundo.”(Iggers, 1998, pág. 78) De ahí la importancia del libro *The Making of the English Working Class*, que no ve a la clase como el resultado de las fuerzas productivas, sino como un fenómeno histórico y como una relación histórica que se forma a sí misma, independiente hasta cierto punto de la relación estructura-superestructura. Se distinguen en el pensamiento de Thompson dos conceptos. Uno es el de la “experiencia de clase” y el otro el de “conciencia de clase”. La primera de ellas se halla determinada en gran medida por las relaciones de producción existentes en el lugar de nacimiento y que son independientes de la voluntad individual; la segunda, la conciencia, “es el modo en el que se interpretan y transmiten culturalmente estas experiencias: se encarna en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales” (Ídem.).

Si bien existió un giro cultural con Thompson y con los demás miembros de la Escuela Británica Marxista, hubo elementos decisivos de la tradición marxista que continuaron. En la obra de Thompson dos elementos estarán fuertemente descritos: la idea de que las relaciones de producción y posesión son los puntos de partida en el análisis social y la convicción de que en estas relaciones se encuentran la desigualdad y el conflicto. Al mismo tiempo, siguen a un elemento determinante en las relaciones de producción: el concepto de tiempo. El estudio de dicho concepto lo aborda en el análisis de la transición de la sociedad preindustrial a la industrial; el tiempo también sufrirá una transición al pasar de un tiempo concreto, ese que se encuentra ligado a la naturaleza, a un tiempo abstracto que domina la vida y que es rigurosamente medible. El tiempo se vuelve parte de la racionalización que tanto acompaña a las teorías de la modernización y del progreso. Para Thompson, el cambio no es visto como una mayor racionalidad que trae beneficios al ser humano, sino como un proceso propio de la industrialización capitalista en el que la razón sirve como instrumento de dominio social y económico; dominación que también será ejercida en la cultura. La razón busca la maximización del beneficio. (Ibíd., p. 79)

Lo mencionado arriba, incumbe a una crítica a la idea de progreso por parte de Thompson. Iggers la reafirma de la siguiente manera:

Al evaluar el significado del proceso de industrialización y/o modernización, Thompson, no obstante, se diferencia de las concepciones históricas marxistas clásicas. Rechaza la idea de que la modernización signifique un progreso de la humanidad en el camino hacia una sociedad más evolucionada, a lo largo del cual se anulan las contradicciones y los antagonismos de todas las sociedades precedentes. La mejora cuantitativa de las condiciones de vida, que la Revolución Industrial trajo consigo en algunos campos, no compensó las grandes pérdidas en calidad de vida, consecuencia de la modernización. (Ídem.)

Thompson habló de “clase” y no de “clases” para el desarrollo del estudio de un fenómeno concreto: la clase obrera inglesa. Y este estudio se realizó al mismo tiempo en el ámbito de la economía, la política y la cultura. El desarrollo de la industria y su sistema de fábricas no daban vida de forma espontánea a individuos capaces de perpetuar este mismo sistema; “del mismo modo no debemos imaginarnos tampoco una fuerza externa, la “Revolución Industrial” que actúa sobre un material humano en bruto indefinido y no diversificado para (...) producir una “nueva raza de seres vivientes.””(Ibíd., p 78). La revolución industrial introdujo cambios en las relaciones de producción y en las condiciones de trabajo, pero no lo hizo en un material en bruto, sino en el hombre inglés en concreto, quien marcó ése mismo proceso con la introducción de conceptos, comportamientos y valores que ya traía de tiempo atrás.

Como hemos visto, el aporte más grande de los historiadores británicos inspirados en el marxismo fue dejar atrás el dogmatismo reinante en su época. El ser humano y sus ideas también serán rescatados en la historia. De igual forma se volcaron en el estudio de cómo los seres humanos responden a las relaciones de producción dominantes de cierta etapa histórica. La cultura de las masas, la plebeya, aparece e inserta a las nuevas relaciones de producción en su ser. Pero la aparición de la cultura, como un fenómeno histórico, encerraba la posibilidad de no enmarcar a los hombres como elementos pasivos en su

evolución histórica; los hombres y sus acciones también crean historia. Tal aspecto fundamental había sido olvidado por los estructuralismos; y fue en gran parte éste olvido de los hombres lo que provocaría tanta desconfianza ante los modelos rígidos y cerrados de la comprensión del pasado. A partir de ése momento puede hablarse de un final del “Paradigma de Posguerra”.

Capítulo III

La perspectiva latinoamericana

Y hay que acudir corriendo

pues se cae el porvenir.

En cualquier selva del mundo,

en cualquier calle.

Y hay que quemar el cielo si es preciso

por vivir.

Por cualquier hombre del mundo,

por cualquier casa.

Silvio Rodríguez.

En el capítulo anterior se hizo el seguimiento de las manifestaciones más importantes del marxismo dentro de la teoría europea, a la vez que se tomó en cuenta cómo la historiografía a lo largo del siglo XX en Occidente hizo uso de éste mismo para enriquecerse. Abarcamos el periodo de entreguerras donde aparecieron figuras de gran talla como Gramsci, Lukács y Korsch; al mismo tiempo que la Escuela de Frankfurt, en Alemania, junto a la Escuela de los Annales, en Francia, comenzaban a dar una muestra de las nuevas tendencias teórico-metodológicas del naciente siglo en el mundo de las ciencias sociales nacidas en el siglo XIX. Por último, abordamos la gran contribución a la historia dada por la Escuela Marxista

Británica a través de historiadores sobresalientes como E. P. Thompson y Eric Hobsbawm. Todas estas escuelas, tendencias teórico-filosóficas y maneras de repensar al marxismo, tuvieron un objetivo: el presentarse a ellas mismas como contracorrientes del marxismo dogmático y del marxismo-leninismo emanado del curso catastrófico que la Revolución Rusa tomó a lo largo del “Siglo XX corto” para convertirse en el llamado “Socialismo Real”.

Podemos más o menos situar el final de la línea cronológica del capítulo anterior hasta principios de los setenta. Ahora el interés se enfocará en encontrar las manifestaciones del marxismo en un territorio completamente nuevo para dicha concepción teórica de la realidad; un territorio en el que quizá como en ningún otro se ha exhibido la fusión de teoría y praxis de la que tanto se ha hecho mención en la historia del marxismo: Latinoamérica. Si bien los pensadores que van desde Marx, Engels y Lenin, hasta Horkheimer, Braudel o Thompson, tardaron en fijar su atención en aquella parte del continente que nacía en el Río Bravo y moría en la Patagonia o, peor aún, nunca tuvieron interés en el estudio de esta región, no por ello el marxismo se mantendría por mucho tiempo alejado de esta parte del mundo sin ser semillero de grandes pensadores.

3.1 Una mirada desde Europa

La realidad latinoamericana aparece en el discurso marxista durante el siglo XIX tan sólo como parte del gran proyecto civilizatorio en el que el capitalismo es parte importante. Marx y Engels no fijaron demasiado su atención en los territorios de ultramar a lo largo de sus investigaciones histórico-sociológicas. América tan sólo fue mencionada como parte de los ejemplos de aquellas regiones atrasadas en las que el Capital prometía establecer las bases materiales para la implantación de una industria que generaría a su propia clase proletaria y en la que ésta tendría su ulterior lucha hacia el socialismo. Ejemplos iguales se encontraban en las tierras de Asia o en el Oriente más lejano.

Sin embargo, hubo un tema que sí los invitó a reflexionar sobre aspectos básicos de este continente: el desarrollo capitalista de los Estados Unidos. En 1847, con motivo de la

guerra en la que México y Estados Unidos se enfrentaron, Engels escribió un artículo en cual menciona lo siguiente:

Constituye un progreso también que en un país ocupado hasta el presente de sí mismo, desgarrado por perpetuas guerras civiles e impedido de todo desarrollo, un país que en el mejor de los casos estaba a punto de caer en el vasallaje industrial de Inglaterra, que un país semejante sea lanzado por la violencia al movimiento histórico. En interés de su propio desarrollo México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos. (Vázquez, 2000, pág. 121)

De esta forma, México pasaba a ser para Engels un país en el que el dominio de los Estados Unidos era apreciado como algo positivo. Ese país del norte de América, que al aparecer no había llegado tarde al capitalismo o se ponía al corriente con éste, sería la punta de lanza del desarrollo capitalista en América y permearía a la región de su voluntad emprendedora. La historia demostraría que el ideal de E.U como tutor de América que Engels propuso no fue errado. En cuanto al desarrollo de los diferentes países americanos bajo la tutela del país del norte cabe mencionar que éste tan sólo fue subordinado a los intereses de Estados Unidos. Imágenes análogas se nos presentan en Marx cuando éste habla de la India y su relación de vasallaje con respecto a Inglaterra.

No sólo Engels escribió algunas líneas sobre la situación latinoamericana del siglo XIX. Marx también reflexionó sobre un personaje bastante emblemático de nuestro continente: Simón Bolívar. Marx, en uno de sus artículos, intenta dibujar la figura del libertador de América haciendo calca de la silueta de Napoleón Bonaparte. Pero, como menciona Sánchez Vásquez, al hacer dicho análisis pierde la ruta y se olvida de la especificidad de los países latinoamericanos. Marx cae en el eurocentrismo que lo hace referir los peores epítetos a Bolívar:

Mientras que en la explicación del bonapartismo francés, Marx, en concordancia con sus principios metodológicos, busca la clave del surgimiento de un individuo como

Bonaparte en cierta correlación de las fracciones de la clase dominante, aquí la explicación del fenómeno Bolívar la busca en cierta incapacidad común a “todos sus compatriotas”. Su eurocentrismo lo lleva, así, a mellar el arma metodológica que él mismo había creado y utilizado al estudiar el bonapartismo originario. (Ibíd., p. 122)

El eurocentrismo, como el que incluso llega a estar presente en la obra de Marx, ha sido una constante en el estudio de América Latina a lo largo de la historia. Incluso con los latinoamericanos que se encargan de investigar los fenómenos de nuestra región. Sin embargo, si los marxistas latinoamericanos, los más importantes y originales, se han caracterizado por algo, esto debe ser por su marcada resistencia a la implantación de modelos eurocéntricos para la investigación científica social en sus países de origen. Puede parecer una contradicción el afirmar tal cosa, siendo el marxismo una teoría nacida en la Europa decimonónica. A pesar de esto, el marxismo se ha dado a notar por su posición crítica, tanto con las demás formas de interpretación de la realidad como con él mismo. En América, el marxismo sufrió una transformación cuyo empuje tuvo origen en todos los pensadores que reflexionaron acerca de su realidad; y esta realidad nada tenía que ver con la experimentada por los países desarrollados en el viejo continente.

3.2 Por los senderos que se bifurcan

Los primeros encuentros con el marxismo en Latinoamérica se dan gracias a la ola de inmigrantes alemanes, italianos y españoles que vinieron a trabajar a la región sur del continente en el periodo final del siglo XIX. Con la llegada de éstos, comienzan a surgir los primeros partidos obreros y los prístinos pensadores inspirados en Marx. Al mismo tiempo, apareció una corriente socialista inspirada en la II Internacional, con un ala moderada cuyo representante fue Juan B. Justo (1865-1928) quien fundó el Partido Socialista Argentino (1895); y, también aparecía, un ala revolucionaria bajo el mando de Luis Emilio Recabarren (1876-1924) y su Partido Socialista Obrero de Chile (1912). (Löwy, 1982, pág. 16)

¿Cuál fue el tipo de marxismo que llegó a América Latina? Acostumbrados a ver la obra de Marx como un bloque establecido, como la totalidad de los escritos que conocemos en nuestros días, solemos olvidar que las obras de Marx fueron llegando poco a poco a nuestro continente. Tomando como ejemplo el estudio más famoso, citado y en ocasiones menos leído de Marx, *El Capital*, la traducción de éste llegó a tierras americanas en el año de 1895. Juan B. Justo fue el traductor de dicho libro. Otros escritos leídos ya en América desde la década de los ochenta del siglo XIX fueron *El manifiesto comunista* y el *Prólogo a la Contribución de la economía política*. Sánchez Vásquez menciona que dichos escritos fueron consumidos en un principio bajo lo que él llama “clave social-demócrata”, para después, durante los veinte del siglo XX, serlo bajo la “clave leninista de la Tercera Internacional”.(Vázquez, 2000, pág. 119)

Los preceptos de este primer marxismo en América no se diferenciaron demasiado en un principio de los que establecía la concepción histórica elaborada por Marx. En ésta existía un lugar para todos los países, pero el rol de cada uno de se establecía según el nivel de desarrollo en el que ellos se encontraban dentro del proceso capitalista mundial. De esta concepción surgió la estratificación en la que existen unos países “modernos”, los capitalistas, y, usando palabras de Mariátegui, los que llegaron tarde al capitalismo(Mariátegui, 2007), los países atrasados. Cabe preguntarse con qué parámetros trabajaba esta concepción histórica. Sánchez Vásquez apunta algunos de ellos:

1)Existe una historia universal desde que la burguesía ha creado un mercado mundial; 2) este desarrollo histórico universal, vinculado a la expansión mundial capitalista, tiene un carácter progresista no sólo por el inmenso incremento de las fuerzas productivas sino también porque crea las bases materiales de una sociedad superior y con ellas hace emerger al proletariado como sepulturero del capitalismo; 3) el desarrollo progresivo del capitalismo desemboca inevitablemente en la sujeción de los pueblos no occidentales, colonizados, cuya incorporación al progreso histórico dependerá, en definitiva, del proceso de expansión capitalista; 4) aunque el capitalismo prepara las condiciones materiales para el socialismo, éste sólo llegará como resultado de la acción del proletariado, convertido en sujeto central y exclusivo del cambio revolucionario, y 5) la emancipación de los pueblos sojuzgados sólo vendrá, por tanto, de la acción del

proletariado de las metrópolis como eje de la revolución mundial. (Vázquez, 2000, pág. 120)

Este paradigma no se sostuvo por mucho tiempo. La realidad a la que se enfrenta Marx, en la que los pueblos oprimidos se vuelven cada vez más miserables mientras que los pueblos modernos sólo son depositarios de la riqueza extraída a los primeros, aunadas estas dos consideraciones a los procesos políticos de luchas nacionales y de clases en Irlanda, llevó a la reconfiguración del paradigma. Cuando Engels y Marx se concentran en sus escritos sobre lo que ocurría en Irlanda, comienzan a apreciar el desarrollo del capitalismo ya no tan sólo en sus aspectos positivos sino también en los negativos. Como resultado de esto, la clase obrera, cuya tarea histórica era la de ser sepulturera del capitalismo, ya no seguiría siendo el sujeto revolucionario por excelencia. Tal tarea, bajo el nuevo paradigma, sería encargada a la masa de oprimidos, en la que los campesinos ocupaban un lugar preponderante (Ibíd., p. 122).

Otro punto de viraje fue que el centro de la revolución ya no siguió encontrándose en los países capitalistas. Las colonias y países atrasados serían desde ese momento en adelante el punto de partida de los procesos revolucionarios. La revolución en dichos países tenía más que un carácter social. Con las luchas de independencia la revolución adquirió un carácter nacional (Ídem.). Algunos de los primeros marxistas en América consideraron este último punto esencialmente determinante. A pesar de que la mayoría de los países en América Latina habían alcanzado su independencia en los primeros años del siglo XIX, la situación de éstos seguía siendo de vasallaje hacia el capital extranjero, ya fuera éste hacia los países europeos en el caso de las naciones del sur de América o, como en el caso de los territorios más al norte, hacia los Estados Unidos. El antimperialismo se convirtió en centro medular de la preocupación de los primeros marxistas en América.

Ya ha sido mencionado que el marxismo llegó a América a través de la ola de trabajadores inmigrantes, esto en un proceso parecido al de la llegada de la idea del liberalismo en el mismo siglo. Si bien el marxismo era algo nuevo en la región, no puede decirse lo mismo del socialismo. Existió en América un socialismo utópico o mesiánico. Por decirlo de alguna manera, el territorio se encontraba hasta cierto punto preparado para

darle la bienvenida a esta ideología. Si bien este socialismo utópico revestía algo común a los pueblos, la idea de libertad y emancipación, carecía de la racionalidad que caracteriza al pensamiento de Marx. El socialismo en América se transformó en marxista.

El nuevo socialismo no sólo tuvo que ir en contra de los Estados latinoamericanos, sino que en el camino debió enfrentarse a otra ideología traída desde Europa por muchos de aquellos mismos inmigrantes: el Anarquismo. El final del siglo XIX y el principio del XX estuvo enmarcado por la contienda entre socialistas reformistas y anarquistas, especialmente en América del sur (Ibíd., p. 125). Pero este anarquismo no sólo se mantuvo en Sudamérica, ejemplo de ello fue la influencia anarquista que los hermanos Flores Magón tuvieron en México con su revista *Regeneración* (1900-1918) sobre grandes capas de la población.

El primer socialismo marxista en América estuvo basado en la sección más dominante de la Internacional socialista. Esta fue la del Partido Socialdemócrata Alemán. La visión de la internacional en ése momento con respecto a América Latina estaba construida sobre la idea de que los pueblos atrasados debían de sacrificarse a favor de la lógica del desarrollo capitalista, idea basada en los escritos más eurocéntricos de Marx y Engels. Sánchez Vázquez escribe que el marxismo de Juan B. Justo estuvo influenciado por aquél marxismo reformista y evolucionista de la socialdemocracia alemana (Ibíd., p. 126). A pesar de que B. Justo fue el primer traductor al español de *El Capital* y de que su partido estaba ligado a la II internacional, “debido a su pensamiento político tan ecléctico y semiliberal, sería muy difícil considerarlo como el primer marxista de América Latina.”(Löwy, 1982, pág. 16). Un marxista alemán de la época inmigrado a Argentina y corresponsal del *Neue Zeit*, Germán Ave-Lallemant (1835-1910), veía a los círculos dirigentes del Partido Socialista Argentino como no más que ideólogos burgueses. A pesar de no ser marxista como tal, B. Justo llama al internacionalismo a través de la clase obrera, esto sin dejar de lado su eurocentrismo:

La vinculación de los partidos obreros consolida la paz internacional. Sucede en el mundo como en el Imperio Austriaco, conglomerado heterogéneo de razas, lenguas y religiones en perpetua lucha, que ha adquirido unidad y consistencia con el desarrollo

de la democracia social. Ni el imperialismo ni el nacionalismo fanático encuentran su órgano en el partido obrero, que desconfía por igual de las empresas guerreras del capitalismo y de la estructura patriótica en que suelen caer las oligarquías depravadas e ineptas al aproximarse el término de su dominación. La democracia obrera no admite más guerras que las defensivas contra el bárbaro enemigo exterior y las conducentes a abrir nuevas zonas del medio físico-biológico a la acción inteligente del hombre. Entre pueblos cultos, el arbitraje debe resolver todas las cuestiones.(Justo, 1969)

Durante aquellos primeros años de difusión del marxismo de la Segunda Internacional surgió también una posición opuesta a la de B. Justo. Se trató de la que Luis Emilio Recabarren esbozó junto con su Partido Socialista de Chile. Como había hecho Rosa Luxemburgo en Europa al apoyar el internacionalismo en detrimento de la autodeterminación nacional desde la izquierda radical, “el antirreformismo de Recabarren no significaba una reivindicación del elemento nacional”(Vázquez, 2000, pág. 126). Recabarren encuentra en la celebración de la independencia en Chile tan sólo una falacia inventada por la burguesía:

Yo mismo en torno mío... miro en torno de la gente de mi clase... miro el pasado a través de mis treintaicuatro años y no encuentro en toda mi vida una circunstancia que me convenza que he tenido patria y que he tenido libertad...(...) ¡Celebrar la emancipación política del pueblo! Yo considero un sarcasmo esta expresión. Es quizá una burla irónica. Es algo así como cuando nuestros burquesitos exclaman: ¡El soberano pueblo...! Cuando ven a hombres que visten andrajos, poncho y chupalla. Que se celebra la emancipación política de la clase capitalista, que disfruta de las riquezas nacionales, todo eso está muy puesto en razón. (...) Hasta el año 1823, fecha en que Chile se dio la primera Constitución, no se encuentra ninguna ley que demuestre una acción generosa para el pueblo, que le reconozca algún derecho o que siquiera piense en él como personas dignas de figurar en la sociedad. (...) Un pueblo que vive así sometido a los caprichos de una sociedad injusta, inmoral y criminalmente organizada, ¿qué le corresponde celebrar en el 18 de Septiembre? Nada. El pueblo debe ausentarse, debe negar su concurso en las fiestas con que sus verdugos y tiranos celebran la independencia de la clase burguesa, que en ningún caso es la independencia del pueblo ni como individuo ni como colectividad.(Recabarren, 1976)

La realidad latinoamericana comenzó así a estudiarse en términos marxistas. Junto a estas elaboraciones teóricas, también empezaron a proyectarse los planes para llevar a cabo una transformación por medio de la acción política revolucionaria. Durante los años veinte del siglo pasado nos encontramos con la aparición de los primeros partidos comunistas. Éstos tenían dos orígenes distintos. Por un lado estuvieron aquellos del ala izquierda, los apegados al internacionalismo cuya fuente fueron los partidos socialistas como fue el caso del Partido Socialista Argentino, el de Uruguay y el de Chile, éstos adheridos a la Revolución de Octubre; por el otro lado, existieron grupos anarquistas o anarcosindicalistas que evolucionaron hacía el bolchevismo, como ocurrió en México (1919) y Brasil (1922)(Löwy, 1982, pág. 16).

La Revolución Rusa, un acontecimiento aparentemente lejano geográficamente, aportaría la inspiración histórica que dejaría una huella profunda en el marxismo latinoamericano. La revolución intentaría establecerse a escala mundial siguiendo la teoría, la estrategia y la organización bolchevique que tan bien había funcionado en aquel apartado país. Con tal fin, en el año de 1919 se fundó la Internacional Comunista. ¿Su tarea? “transformar revolucionariamente la sociedad de cada país como parte de un proyecto común de revolución mundial.” Y dentro de aquel proyecto también entraban las sociedades “atrasadas”. De esta manera, “Frente a la concepción eurocéntrica-colonialista de la Segunda Internacional, la IC hacía suya la causa de los pueblos oprimidos que por su contradicción fundamental con el imperialismo pasaban a constituir una parte importante de la revolución mundial”(Vázquez, 2000, pág. 127). La Internacional Comunista tomaba de esta manera las riendas de la revolución inspirándose ya no en el viejo paradigma marxista que Marx no había tenido tiempo de reelaborar por completo.

Para el segundo congreso de la Internacional Comunista ya se proclamaba que los intereses de la lucha proletaria de un país debían estar subordinados a los intereses de la lucha a escala mundial. Dentro de los países que contemplaba la IC, las diferentes clases que estuvieran interesadas en la liberación nacional estaban condicionadas a tener por vanguardia al proletariado local. Cosa harto difícil ésta, ya que por lo menos en los países de América Latina el proletariado era escaso y, por lo mismo, poco organizado.

A pesar de esto, la política de la Internacional Comunista representó un importante avance ya que subrayaba la identidad de los intereses del proletariado occidental y de los pueblos oprimidos no occidentales, a la vez que señalaba la preeminencia del camino revolucionario en ellos. Al mismo tiempo, admitía la posibilidad del tránsito al socialismo en los países no occidentales sin que éstos tuvieran que pasar por el capitalismo. Sin embargo, como menciona Sánchez Vázquez, “persistía cierto eurocentrismo al reafirmar el papel preeminente del proletariado occidental dentro del proceso revolucionario mundial. La clave de la liberación de los pueblos oprimidos por el imperialismo seguía estando en Occidente” (Ibíd., p. 128).

Ante la idea del Occidente como rector teórico y guía pragmático de la revolución en América, varias voces se levantaron en el continente, algunas apoyando tal ideal y otras rechazándolo para no seguir en la dinámica de la copia y calca del marxismo. En medio de estas confrontaciones sobresale una figura repetitiva en la historia social de Latinoamérica. Ésta es la del estudiante revolucionario. Y no hay mejor personaje para interpretarla que Julio Antonio Mella (1903-1929): “el estudiante o joven intelectual revolucionario, el espíritu anticapitalista romántico que encuentra en el marxismo la respuesta a su pasión por la justicia social.”(Löwy, 1982, pág. 17)

Mella fue el fundador de la Liga Anticlerical de Cuba (1922), de la Federación de los Estudiantes Universitarios (1923) y de la sección cubana de la Liga Antimperialista de las Américas. De igual modo, participó en la constitución del Partido Comunista Cubano en el año de 1925, siendo elegido como miembro del Comité Central. Después de ser exiliado en México debido a su actividad contra el dictador Machado, Mella se unió al Partido Comunista Mexicano en 1928, donde se le acusó de tener tendencias trotskistas. Como lo harían los revolucionarios cubanos unos años más tarde, Mella organizó a los exiliados cubanos en México para preparar una expedición armada que desembarcaría en la isla. Desafortunadamente, la vida del joven revolucionario fue arrebatada el 10 de enero de 1929 a manos de los agentes de Machado (Ibíd., p. 18).

¿Cuál fue la de visión Mella de la lucha revolucionaria en Cuba? Mella llamaba a la población a formar un frente unido antimperialista. Con el grito de guerra *¡Delenda est Wall Street!* (Wall Street debe ser destruido), invitaba a los “obreros de todos los matices,

campesinos, estudiantes, intelectuales libres”; negándose a incluir en su proyecto a la burguesía nacional ya que veía en ésta un cómplice del imperialismo. También llama al aparato militar burgués: los soldados. Los invita a ya no ser copartícipes del imperialismo y la dominación hacia sus hermanos, a ya no estar del lado de los “explotadores, los burgueses nativos y extranjeros”. Los llamaba a la unión con sus hermanos de clase, los obreros y campesinos. (Mella, 1975)

El nacionalismo y la liberación nacional ocuparon un lugar preponderante en la obra de Mella. Apoyó de forma entusiasta a la guerrilla antimperialista de Sandino en Nicaragua, mientras que no estuvo de acuerdo con los postulados del nacionalismo populista del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) de Haya de la Torre, del que se hablará en un momento. Contra el APRA, Mella escribe que se trata de “el frente único en favor de la burguesía, traidora clásica de todos los movimientos nacionales de verdadera emancipación” y recalca que: “la lucha definitiva por la destrucción del imperialismo (...) no es sólo la lucha pequeñoburguesa nacional, sino la proletaria internacional, ya que sólo venciendo a la causa del imperialismo, el capitalismo, podrán existir naciones verdaderamente libres”(Mella, 1975).

Mella no encontraba un camino directo hacia la revolución en América que fuera construido sólo por las clases obreras y campesinas, estaba consciente que en el trayecto la alianza tendría que darse con las capas burguesas democráticas. “Nadie niega esta necesidad, a condición de que sean verdaderamente emancipadores y revolucionarios” (Mella, La lucha revolucionaria contra el imperialismo, 1928) Veía a los comunistas de algunas regiones de América, específicamente México y Nicaragua, como pertenecientes a esta base democrático-burguesa, pero como fuente de ayuda para la emancipación. Sin embargo, creía que no se tenía que olvidar lo aconsejado por Lenin en el segundo congreso de La Internacional Comunista: la IC tenía que apoyar los movimientos nacionales de liberación en los países atrasados, incluso si éstos contaban con una base democrático-burguesa; con la condición de que los futuros partidos obreros no fueran tan sólo comunistas de nombre y se organizaran en ese futuro como lucha contra los movimientos democráticos burgueses dentro de sus naciones.

Mella rescata el pensamiento de Lenin, a quien considera el mejor intérprete de Marx, para fundamentar su visión del APRA como organización burguesa que al final traicionaría al movimiento obrero, al cual sólo veía como base de apoyo para conseguir sus intereses. Porque después de todo, Mella estuvo consciente de que las burguesías que en América Latina se encontraban peleando contra el imperialismo, no combatía contra la propiedad privada, sino defendía su propiedad frente al robo que los imperialistas querían hacer de ella:

Esto no es sólo “teoría”, sino que lo hemos vivido en América. El Partido Comunista en México ha estado apoyando la lucha de la burguesía liberal, democrática y revolucionaria, contra el imperialismo y sus aliados nacionales: el clero católico y los militares reaccionarios, profesionales de la revuelta. Igual cosa han estado haciendo los comunistas en el “caso Nicaragua”. Los comunistas de Cuba, sin fusionarse con el Partido Nacionalista, guardando la independencia del movimiento proletario, lo apoyarían en una lucha revolucionaria por la emancipación nacional verdadera, si tal lucha se lleva a cabo. En la lucha contra la “Prórroga de Poderes”, aspecto político inmediato del imperialismo yanqui, han apoyado a todos los “antiparroquistas”, aunque no fueren obreros ni comunistas. En Chile fue el fuerte Partido Comunista el que luchó por un frente único contra la dictadura imperialista de Ibañez. Pero en ningún momento han pretendido dejar a la clase obrera aislada o entregada a las otras clases para cuando las condiciones cambien –como ahora está sucediendo en México- se encuentre huérfana y sin dirección. Tal cosa pretende en la realidad el “Frente Único” del APRA al no hablarnos concretamente del papel del proletariado y al presentarnos un frente único abstracto, que no es más que el frente único en favor de la burguesía, traidora clásica de todos los movimientos nacionales de verdadera emancipación.(Mella, 1928)

Ese plan revolucionario, en el que se resalta la unión entre las clases oprimidas y la débil burguesía nacional, donde el proletariado se dibuja a sí mismo como vanguardia, también fue apoyado por la Tercera internacional. Indiferente ésta a la situación Americana, sólo se preocuparía por dicha realidad hasta su IV congreso en el año de 1928. Durante aquel periodo, los veinte y los treinta, el eurocentrismo permeaba a la mayoría del pensamiento latinoamericano, incluso al grado de darse la existencia de un rusocentrismo

con Stalin para las décadas de los cuarenta y cincuenta cuando se disuelve la IC (Vázquez, 2000, pág. 130). Sin embargo, en el preciso momento en el que los ojos de muchos pensadores parecían tan sólo apuntar hacia Europa, en América surge uno de los pensamientos más originales, precisos e influyentes. Este fue nada más y nada menos que el desarrollado por Mariátegui (1894-1930).

El pensamiento de Mariátegui estuvo basado en una interpretación de la realidad latinoamericana mucho más certera que la aportada por muchos de los pensadores de su tiempo. Su intención fue la de evitar que la situación de América Latina siguiera siendo interpretada a través de la copia y calca del marxismo europeo. No trató de imitar o de seguir a la teoría elaborada hasta su momento. Mariátegui es el ejemplo mismo de la “síntesis dialéctica entre lo universal y lo particular, lo internacional y lo latinoamericano”(Löwy, 1982, pág. 19).

Este personaje había sido un escritor y periodista hasta el año de 1918 cuando se convirtió en socialista, con lo que comienza a interesarse en el marxismo y el comunismo; esto aunado a una corta pero decisiva estancia en Europa (sobre todo en Italia) entre los años de 1920 y 1923, provocaría en el joven escritor una revolución intelectual. A su regreso a Perú, Mariátegui comienza a involucrarse en los movimientos obreros a la vez que participa en la conformación de los sindicatos obrero y campesino. En el año de 1926 fundó la revista *Amauta*, en cuyas páginas escribieron los personajes más sobresalientes de la cultura y la política peruana y latinoamericana. Durante 1927 participó en el congreso de la Federación Obrera de Lima, lo cual serviría de pretexto para que el gobierno del dictador Leguía lo encarcelara a él y varios de sus compañeros por un corto tiempo. En el mismo año participó en las actividades del APRA, pero al poco tiempo rompió con Haya de la Torre para el siguiente año fundar el Partido Socialista (declarado éste acorde con la Tercera Internacional) y redactar su programa (Ídem.). Lo que se pretendía era encontrar un lugar para los países coloniales y dependientes a través de la organización de la sociedad que hasta la fecha no habían sido del todo tomados en cuenta por la IC. “En el Perú, el APRA –una variante latinoamericana del populismo- pretendió haber encontrado ese lugar al tratar de rescatar lo nacional-popular por encima de los antagonismos de clase.” (Vázquez, 2000, pág. 133)

Haya de la Torre había propuesto que el APRA fuera transformado en un partido unificado. Mariátegui se encontraba en desacuerdo con esto:

La vanguardia del proletariado y los trabajadores conscientes, fieles a su acción dentro del terreno de la lucha de clases, repudian toda tendencia que signifique fusión con las fuerzas u organismos políticos de las otras clases. Condenamos como oportunista toda política que plantee la renuncia momentánea del proletariado a su independencia de programa y acción, la que en todo momento debe mantener íntegramente. Por eso repudiamos la tendencia del APRA. (Mariátegui, Sobre un tópico superado, 1930)

El llamado aprismo no dejó de interesar del todo a Mariátegui. Le atraía de éste la insistencia que tenía en cuanto al problema nacional y el papel que las fuerzas populares pudieran interpretar como sujetos histórico:

Mariátegui comprendía la insuficiencia del concepto de clase en las condiciones de un país que tiene que rescatar su identidad nacional y en el que el problema agrario, siendo fundamental, no permitía hablar del proletariado como sujeto histórico revolucionario exclusivo. Sin embargo, el populismo aprista estaba lejos de llenar el vacío que el marxismo clásico dejaba en la interpretación de la realidad de un país con una población indígena predominante. Lo peculiar en él estaba en cómo las contradicciones de clase (sin desaparecer) se vinculaban con el problema nacional. (Vázquez, 2000, pág. 134)

Mariátegui, al igual que Mella, señalaba que los intereses de las clases que el APRA representa debían mantenerse separados de los intereses de la clase obrera. Como ya lo había señalado el joven cubano, el APRA resultaba ser un grupo que tan sólo aparentaba colaborar con la clase obrera. Mariátegui llamaba a la necesidad de que los obreros se organizaran en un partido de manera autónoma.

Este escritor, periodista y teórico marxista peruano fue un luchador incansable por los derechos de la clase obrera de su país. Preocupado de igual forma por la información veraz, en el año de 1928 funda el periódico obrero *Labor*; y, en el siguiente año, funda la CGTP (Confederación General de los Trabajadores Peruanos)(Löwy, 1982, pág. 20). Al mismo tiempo que la actividad de la organización social de su país le tomaba un grande esfuerzo y tiempo de vida, Mariátegui también desarrollaba su obra teórica. En el mismo periodo, en el año de 1928, publica su gran obra: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Para muchos, dicha obra es la primera tentativa de “análisis marxista de una formación social concreta en América Latina” (Ídem.).

A través de los siete ensayos, Mariátegui realizó el análisis de la realidad en su país, mismo que puede ser tomado como el análisis de toda una región, esta es, Latinoamérica. Sin embargo, cabe resaltar que la realidad peruana corresponde al desarrollo histórico del cono sur de América. A Centroamérica y México, corresponde una realidad que guarda un poco de distancia a través de los matices que diferencia a éstos con la realidad desarrollada más al sur. Incluso el autor señala las diferencias existentes, dentro de la realidad peruana, en la sociedad del Perú de la sierra y el Perú de la costa. La dinámica capitalista que llega a establecerse en la región va variando de lugar a lugar. Lo importante de Mariátegui es su entrega a la búsqueda de una explicación, desde el marxismo, que tenga un sabor o tono americano. La idea que encontramos en Mariátegui es la de latinizar el marxismo, y no lo contrario, que muchas veces llegó a hacerse, marximizar lo latino.

Podemos hablar rápidamente de los puntos más importantes en esta obra. Como la mayoría de los marxistas en este periodo histórico, Mariátegui puso el énfasis de su obra en los aspectos económicos y sociales del desarrollo de su realidad nacional. Y es que antes de la conquista “se desarrolló en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y de los peruanos”(Mariátegui, 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana., 2007, pág. 7). Fue en el plano de la economía dónde para este autor la trascendencia del encuentro entre el mundo occidental y este mundo más cercano al oriente se manifestó.

La economía incaica es, a los ojos de Mariátegui, un ejemplo de la organización a la que las sociedades modernas podrían volver en un futuro. Esto claro está, sin dejar de tomar

en cuenta el cambio histórico existente en la realidad. Sin embargo, no deja de apuntar el grado de desarrollo de dicho tipo de organización que fue destruida por los españoles:

Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo incaico laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo vivía con bienestar material. Las subsistencias abundaban; la población crecía. El Imperio ignoró radicalmente el problema de Malthus. La organización colectivista, regida por los Inkas, había enervado en los indios el impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social. Los Inkas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc., lo extendían sometiendo a su autoridad tribus vecinas. El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales. (Ídem.)

La llegada de los españoles terminó con todo ese trabajo de generaciones. Como lo hicieron en México, los españoles dividieron al imperio en pequeñas comunidades, con lo que se buscó separar a los hombres, y éstas se hicieron cada vez más lejanas organizacionalmente unas de otras, rompiendo los vínculos existentes hasta el momento. Las políticas económicas de la Corona poco a poco fueron minando los pilares de la organización incaica: “Sobre las ruinas y residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal” (Ibíd., p. 8).

Mariátegui también resalta la incapacidad de la Corona para innovar en las nuevas tierras de América, se queja de la falta de *pioneers* que pudieran haber generado en el Perú una verdadera colonización como la que se dio en los territorios americanos que la Corona Inglesa tuvo bajo su poder. “El *pioneer* español carecía, además, de aptitud para crear núcleos de trabajo. En lugar de la utilización del indio, parecía perseguir su exterminio”(Mariátegui, 2007). Tal exterminio se llevaba a cabo en una sociedad naciente que incluso carecía de elementos humanos para el desarrollo de una nueva economía de mayor eficiencia. Los españoles y los criollos, ya en el siglo XVI y XVII, seguían siendo insuficientes para explotar el territorio. A esto suma Mariátegui la falta de hombres emprendedores dentro de esta sociedad colonial. Sólo resalta la labor de los jesuitas como

grupo capaz de aprovechar “la tendencia natural de los indígenas al comunismo” para la elaboración de una economía efectiva; los latifundios del Perú, que estuvieron a cargo de este grupo prosperaron, como igual ocurrió en otras partes de América, en Paraguay especialmente. Fueron los jesuitas los capaces de “crear en el suelo peruano los centros de trabajo y producción que los nobles, doctores, y clérigos, entregados en Lima a una vida de muelle y sensual, no se ocuparon nunca de formar” (Ibíd., p. 9).

La realidad con la que se encontró Mariátegui en su análisis fue la correspondiente a un país atrasado con una escasa población industrial y minera, condición arrastrada desde la conquista por la Corona española y que no cambió demasiado durante el siglo XIX con la independencia del Perú. El programa liberal del siglo en el que Mariátegui nació tan sólo había pasado la tenencia de la propiedad privada de unas manos a otras, sin cambiar profundamente el régimen de propiedad. En el centro de dicha realidad sobresalía una figura, la del indígena, que representaba a la mayoría de la población de su país. Fue justamente en estas condiciones donde Mariátegui encontró la especificidad de lo nacional y la fuente de inspiración para la renovación del marxismo; de un nuevo marxismo inexistente hasta él.

Mariátegui fue uno de los primeros pensadores marxistas en tomar en cuenta el problema que la figura del indio representaba en la emancipación y liberación de América. La situación de la población indígena ya no podía ser analizada desde una posición humanitaria o filantrópica. El problema del indio pasa a ser visto en su carácter económico. “Insurgimos primeramente, contra la tendencia instintiva –y defensiva- del criollo o “misti”, a reducirlo a un problema exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico o moral, para escapar a toda costa del plano de la economía” (Ibíd., p. 39). Mariátegui, junto con aquellos que compartían este pensamiento, no se contentó con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura o al progreso. Lo que buscaba era que el indígena recuperara el derecho ancestral que éste tiene de la tierra. La reivindicación material hacia los indios es una de las metas en el programa marxista mariateguiano, no la del “amor y el cielo” como la que buscaban los discursos repetidos desde la iglesia por hombres como el padre de Las Casas hasta la actualidad, sin menospreciar el valor que éstos tengan.

El problema del indio, viéndolo desde esta perspectiva, se encontró ligado al problema de la tierra en el análisis desarrollado en los siete ensayos. “El problema agrario se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú” (Ibíd., p. 40). Tal tarea debería haber estado en manos de la burguesía naciente tras la independencia nacional en dicho país. Sin embargo, tal tarea no fue realizada:

en el Perú no hemos tenido en cien años de república, una verdadera clase burguesa, una verdadera clase capitalista. La antigua clase feudal –camuflada o disfrazada de burguesía republicana- ha conservado sus posiciones. La política de desamortización de la propiedad agraria iniciada por la revolución de la independencia – como una consecuencia lógica de su ideología-, no condujo al desenvolvimiento de la pequeña propiedad. La vieja clase terrateniente no había perdido su predominio. La supervivencia de un régimen de latifundistas produjo, en la práctica, el mantenimiento del latifundio. Sabido es que la desamortización atacó más bien a la comunidad. Y el hecho es que durante un siglo de república, la gran propiedad agraria se ha reforzado y engrandecido al despecho del liberalismo teórico de nuestra Constitución y de las necesidades prácticas del desarrollo de nuestra economía capitalista.” (Ídem.).

Dos fenómenos resaltan en la realidad que Mariátegui analizó: el latifundio y la servidumbre. Éstos van de la mano, para la eliminación del segundo es necesario el terminar con el primero. Es por tal motivo que el problema vuelve a lo económico y no se confunde con otros aspectos, como lo humanitario. “Aparece en toda su magnitud de problema económico-social y por tanto político del dominio de los hombres que actúan en este plano de hechos e ideas. Y resulta vano todo empeño de convertirlo, por ejemplo, en un problema técnico-agrícola del dominio de los agrónomos”(Mariátegui, 2007). Llama la atención la manera en que Mariátegui desarrolla la fórmula económico-social-político, en momentos en que las ideas son rescatadas por los marxistas avanzados y que miran hacia el aspecto cultural. Mariátegui también se da cuenta que la acción humana es importante en el desarrollo histórico, y éste no sólo se limita a la acción que la economía tiene en dicho desarrollo como lo hicieron los marxistas dogmáticos.

La solución que en Perú se quiso dar al problema agrario no salía de los márgenes establecidos por la ideología liberal. Ésta estuvo basada en la fragmentación del latifundio en pequeñas propiedades. Tal política económica parecía a los ojos de Mariátegui no más que “ortodoxa, constitucional, democrática, capitalista y burguesa”(Mariátegui, 2007). A la vez que piensa en esta solución como algo caduco para la realidad peruana: “Congruentemente con mi posición ideológica, que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya” (Ibíd., p. 41). La solución para el indio en Perú se encuentra, si en realidad ésta se busca, en la liberación del indio de su servidumbre, en la supervivencia de la comunidad indígena y en la supervivencia de los elementos de socialismo prácticos que ésta desarrolla tanto en la agricultura como en la vida diaria.

Por último, rápidamente, veremos cuál fue el análisis que Mariátegui hizo acerca de la condición “feudal” en su país. Si bien es cierto que en la actualidad el hablar de feudalismo en América Latina nos remite a un marxismo dogmático, que seguía el esquema clásico del materialismo histórico sostenido por la URSS, éste nos remite también a una época en la que el análisis de la realidad en América, desde el marxismo, apenas tomaba forma. El hablar de la realidad feudal en América es una muestra de su tiempo. En estudios más o menos nuevos, como el de Wallerstein, ya no se habla de feudalismo, sino de la “existencia de campos de cultivo para el comercio mundial”(Wallerstein, 2003), lo cual marca una gran diferencia ya que una característica del feudalismo es que el excedente de la producción existente, en el modo de producción feudal, por mucho llegaba al mercado local. Una nueva generación de marxistas ven en el supuesto feudalismo americano no más que una etapa del desarrollo histórico ya capitalista.

Lo que Mariátegui piensa debe ser abolido en el Perú es la herencia feudal. Esta funcionaba como lastre histórico para la verdadera liberación y el desarrollo peruano. El feudalismo, para nuestro autor, se manifestaba en tres expresiones: latifundio, servidumbre y gamonalismo. El último se asemejaba al cacicazgo de México, o a la situación que gozaban los grandes hacendados de nuestro país. Ya que se trataba de propietarios de la tierra que eran advenedizos, no pertenecían a un linaje colonial; y, al igual que la planta (Gamón) que le da nombre a esta clase de propietarios, su territorio y poder se extendía por

toda la región en detrimento de las comunidades aledañas. El gamonalismo comienza a darse en el Perú a mediados del siglo XIX, manteniéndose hasta bien entrado el siglo XX.

Para Mariátegui el virreinato seguía existiendo en Perú en forma de feudalismo, “en el cual se asienta, sin imponerle todavía su ley, un capitalismo larvado e incipiente. No renegamos, propiamente, la herencia española; renegamos la herencia feudal”(Mariátegui, 2007, pág. 42). El Perú, a través de los años, había ido librándose de varios aspectos impuestos desde la colonia, incluso aquellos de carácter cultural a los que España los había sometido, y que, paradójicamente, la misma Madre Patria había ayudado a superar con su incorporación al nuevo mundo occidental. Pero no había logrado librarse de su cimiento económico, el cual sostenía a una clase de la sociedad cuya hegemonía la revolución no había podido quitarle. La sobrevivencia de dicho cimiento económico era para nuestro autor el principal motivo del atraso de Perú para la consecución de su propio capitalismo. Y menciona lo siguiente:

El régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo de toda nación. El problema agrario que la República no ha podido hasta ahora resolver, domina todos los problemas de la nuestra. Sobre una economía semifeudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas y liberales. (Ídem.)

Pero en esta realidad semifeudal que interpreta Mariátegui se desenvuelven personas que viven y se mantienen en constante lucha contra ella. La organización comunal no había sido del todo exterminada(tarea difícil sería el lograrlo tomando en cuenta que el indígena es mayoría en esta sociedad). La organización se mantuvo presente en las pequeñas comunidades y se transformó en cooperación. Las cooperativas existentes en los años de Mariátegui eran una muestra de la supervivencia.

La sociedad inca, hasta la llegada de los españoles se había organizado logrando lo que suele conocerse como “comunismo agrario”. En la sociedad de los incas el principio de que la vida viene de la tierra se manifiesta en el grado de desarrollo que el mundo de la vida

llega a tener en torno al aspecto telúrico. La civilización inca es una civilización agraria, donde la tierra es madre y de ella no sólo nacen los frutos sino el hombre mismo. Es la Pachamama. Ésta, junto con el sol, no es propiedad de nadie, no puede serlo. Basado en esta visión del mundo nace el agrarismo, que es la propiedad comunitaria de los campos a la vez que es la religión universal (Ibíd., pp. 42-43). Lo esencial de esta forma de vida, la forma económica que se manifiesta en la propiedad comunal, es la que Mariátegui ve como parte imprescindible del rescate de la nación peruana. Y para que ésta se reconstruya es necesario primero el sepultar al feudalismo existente aun en los primeros años del siglo XX en Perú.

¿Cómo se lograr la liberación de ese feudalismo y con esto la liberación del indio de su servidumbre? La revolución, no hay más. Mariátegui escribe que la revolución en América Latina será tan sólo una fase de la revolución mundial. Y esta revolución será “simple y puramente la revolución socialista”, y continúa diciendo: “A esta palabra agregad (...) todos los adjetivos que queráis: “antimperialista” “agrarista”, “nacionalista revolucionaria”. El socialismo los supone, los antecede, los abarca todos”(Mariátegui, Carta colectiva al grupo de Lima, 1970). Como los países latinoamericanos llegaron tarde a la competencia capitalista, no hay lugar para la libre competencia económica. Los Estados Unidos ya son sopesados por Mariátegui como el imperialismo, al que sólo se le puede responder con una América socialista. Porque de lo contrario América latina no podría estar a la par de E.U si la primera se mantiene bajo la dinámica de la segunda. Y esta dinámica sólo tiene un lugar para los que no llegaron a tiempo a la competencia, el ser sólo periferia.

A pesar de que el socialismo no tuvo su origen en América, Mariátegui lo defendió como única solución para los problemas de la región:

El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específica ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la

universalidad. Indo América, en este orden mundial, puede y debe tener individualidad y estilo; pero no una cultura ni un sino particulares. (Ídem.)

Y a continuación de lo mencionado rescata una de las ideas principales en su pensar: “El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista primitiva, que registra la historia, es la incaica.” Con esto Mariátegui invita a volver la vista a los orígenes y a la realidad americana. Invita a reflexionar acerca del papel histórico que la región tiene en la organización para la creación de un futuro socialista. Mariátegui invita al análisis del potencial olvidado que existe en Latinoamérica.

Lo que encontramos en Mariátegui es un antes y un después en el pensamiento marxista. Fue el primer analista de la realidad latinoamericana que intentó desembarazarse de la ortodoxia existente. Para tal tarea, nuestro autor tomó diferentes vías. La primera fue la depuración del marxismo aprendido en sus años de estancia en Europa, marxismo científicista y positivista. El marxismo leninismo ya había logrado separarse un poco del reformismo y hasta cierto punto del eurocentrismo, pero su teoría de la importación de la conciencia de clase seguía teniendo en el fondo gran carácter científico. Mariátegui encontró la inspiración faltante en fuentes un tanto críticas del marxismo, pero que le sirvieron de gran ayuda para el desarrollo de su pensamiento. Estas fueron el pragmatismo, el pensamiento de Bergson y, sobre todo, el pensamiento de Sorel. Éste último había tratado de llenar los huecos existentes en el marxismo, al que veía como extremadamente científicista y objetivista. Mariátegui llega al punto de alinear a Sorel entre Marx y Lenin. (Vázquez, 2000, pág. 132)

Con esto va demostrando Mariátegui un espíritu crítico que se refleja en la incorporación al marxismo de herramientas utilizadas por otra clase de pensamientos de la época. No sólo buscó contraponerse a la postura científicista y positivista del pensamiento inspirado en Marx, sino buscó enriquecerlo. Muestra de ello es también el acercamiento que tuvo con las vanguardias artísticas y el psicoanálisis.

¿Qué fue lo que resultó de tal mezcla? Lo que encontramos al final es una “espiritualización del marxismo”, un marxismo que privilegia la voluntad sobre el

conocimiento, que “exalta la pasión como fuerza de los revolucionarios”. La propuesta que sostiene Mariátegui es la lectura voluntarista del marxismo. Esta voluntad del proletariado para organizarse, para luchar como clase y lograr realizarse, ya estaba presente en la obra de Lenin. Pero lo que también se encontró como fundamento en Lenin era la idea de un partido que introdujera primero que nada la conciencia en una clase que carecía de ella; y, esta conciencia, era por completo ajena a la clase a la que se le quería imponer. De esta manera, dentro del pensamiento de Mariátegui, existe una contradicción entre su leninismo y su sorelismo. Al final de cuentas, lo importante es que este pensador peruano había sido capaz de zafarse del cientificismo, el progresismo y el determinismo mecanicista; en general, había logrado cortar los grilletes que unía al pensamiento Latinoamérica a uno de sus más fuertes lastres: el eurocentrismo (Ibíd., pp. 132-133).

3.3 Hacia la praxis: ejecutando lo leído

El 16 de Abril de 1930, a la edad de 35 años, murió José Carlos Mariátegui, con lo que se cierra una época –corta, pero no por ello carente de significado- en el marxismo latinoamericano. Para muchos, Mariátegui ha sido el más grande pensador del marxismo en América. A su muerte, en el Perú el partido del que Mariátegui se había hecho cargo pasó de llamarse Partido Socialista Peruano a ser por fin el Partido Comunista Peruano. Por aquellos años, en el resto de América Latina, comienzan a darse algunos movimientos en los que las masas empiezan a organizarse para alcanzar una libertad anhelada desde que el imperialismo se había impuesto en la región. Con éstos se inaugura una nueva etapa en la cual la lucha será el paso lógico y más próximo.

Mientras por un lado acudimos a la acción llevada por las masas en varias zonas de Latinoamérica, comenzando por Nicaragua, el Salvador, Brasil, Cuba etc., por el otro encontramos que tras la muerte de Mariátegui y de Mella comienza un proceso de empobrecimiento del pensamiento marxista que durará decenas de años. (Löwy, 1982, pág. 29)

Una excepción a esta afirmación fue el caso de Aníbal Ponce (1898-1938). Este sociólogo argentino, se declaró comunista en el año de 1928, al asegurar que los ideales de la Revolución Rusa eran los mismos que los de la Revolución de Mayo de 1810 con la que se proclamó la independencia de Argentina de la Corona Española. Las dos obras más importantes, o por lo menos más conocidas, de Aníbal Ponce son *Educación y Lucha de Clases* (1937) y *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1935). En dichas obras este autor presenta un verdadero conocimiento acerca del materialismo histórico y el dominio del marxismo en general. Sin embargo, en los escritos realizados sobre las cuestiones de América Latina, la problemática que aborda en ellos se encuentra lejos del marxismo (Löwy, 1982). Puede decirse que en cuanto a los escritos sociológicos de carácter general desarrollados por Ponce, la comparación con Mariátegui no resulta escabrosa; ambos autores se encuentran en un nivel equivalente. Sin embargo, en lo que se refiere a la reflexión sobre América, la obra del segundo resulta rebasar a la del primero. Una gran diferencia con el marxista peruano fue que Ponce se mantuvo en una posición marginal en cuanto a la organización política.

Una explicación de tal posición puede ser encontrada en la dinámica existente en la organización de los partidos comunistas a partir de los años treinta. En dicha década comienza lo que se conoce como “stalinización” de los partidos comunistas en el mundo. Löwy menciona que para la mayoría de los militantes y cuadros comunistas existió la convicción de que “la URSS era la patria del socialismo” y, como tal, había que defenderla; también existió la idea de que la revolución democrático-nacional sería el primer paso para la existencia en un futuro del socialismo (Ibíd., p. 31). En ese comienzo de la década del treinta ¿qué es lo que se entiende por stalinización? Este proceso es descrito por Löwy de la siguiente manera:

Por “stalinización” entendemos la constitución, en cada partido, de un aparato dirigente jerarquizado, burocrático y autoritario, estrechamente vinculado, desde el punto de vista orgánico, político e ideológico, a la dirección soviética, que adopta fielmente todos los virajes de su orientación internacional. El resultado de este proceso fue la adopción, como fundamento de toda la práctica política, de la doctrina de la revolución por etapas y del bloque de las cuatro clases – proletariado, campesinado,

pequeña burguesía y burguesía nacional- a fin de realizar la etapa nacional-democrática (o antimperialista y antifeudal); doctrina elaborada por Stalin y aplicada en China, y luego generalizada por el conjunto de los países llamados coloniales o semicoloniales (incluyendo, por supuesto, a América Latina). Su punto de partida metodológico es una interpretación economicista del marxismo, que ya se encuentra en Plejánov y los mencheviques: en un país semifeudal y económicamente atrasado, las condiciones no están “maduras” para la revolución socialista. (Ibíd., p. 30)

Este apego a los puntos doctrinales venidos de la Rusia lejana, por parte de los partidos comunistas y por quienes los conformaban en América, explica de igual forma el atraso en el pensamiento y reflexión experimentado durante los años treinta. La patria del socialismo que era la URSS para algunos, representaba la tradición eurocéntrica de la que autores como Mariátegui y Mella buscaban desligarse. El aparato jerarquizado, burocrático y autoritario –Löwy olvida mencionar “y centrado en una persona”- desarrollado en cada uno de los partidos, asfixiaba al pensamiento crítico y avanzado en su interior. Al copiar o adoptar el modelo que la URSS creía adecuado para los demás países se ejercía a la vez una calca de los errores del comunismo. Se caía en lo que Rosa Luxemburgo reclamaba al partido antes de su asesinato, en la burocratización del comunismo a través de la jerarquización existente dentro del partido oficial.

La “revolución por etapas” fue uno de los conceptos más relevantes que los movimientos de masas en América latina hicieron suyo al inicio de los años treinta. En sus proyectos, el socialismo era la meta, pero en el camino para lograrlo había que atravesar por momentos en los que los intereses de la clase proletaria, el campesinado, la pequeña burguesía y la burguesía nacional, se confundían. Esto, claro, seguía siendo una influencia de la Revolución de Octubre de 1917 y del proyecto socialista que se llevaba a cabo desde su triunfo: “todos los movimientos políticos e intelectuales que se engendraron en América Latina habían tenido necesariamente que tomar en consideración este acontecimiento trascendental para la historia contemporánea” (Franco, 2004, pág. 94).

Uno de los primeros movimientos revolucionarios de masas se dio en el llamado “pulgarcito de América”: El Salvador. Es este quizá uno de los movimientos menos

estudiados y varias veces olvidado. Suele olvidarse que el movimiento ocurrido en el año de 1932 en el Salvador fue “la única insurrección de masas dirigida por un partido comunista en toda la historia de América Latina”(Löwy, 1982, pág. 24).

Para tales fechas el Salvador era un país cuya economía giraba en torno a la agricultura. Como muchos de los países de la región, incluido México, la vida rural y el trabajo del campo eran la realidad de la vida y el modo de sostén para la población. En el año de 1932, uno de los lugares con mayor densidad poblacional en América era este pequeño país del centro del continente. “En 1932, el país tenía aproximadamente 1.5 millones de personas que vivían sobre una superficie de poco más de 20,000 kilómetros cuadrados”(Lindo Fuentes , Ching, & Lara Martínez , 2010, pág. 41). Dentro de esa población, se habla de alrededor de treinta o cuarenta familias a las que se les consideraban como las propietarias del país. En el año de 1931, un mayor norteamericano, A.R. Harris, encargado de asuntos militares centroamericanos en El Salvador escribía que esas familias vivían “en un lujo regio con mucha servidumbre” mientras que, en situación diametralmente opuesta, el “resto de la población casi no posee nada”; y seguía su escrito en el que suponía que “la situación del Salvador hoy día (1931) se parece mucho a la de Francia, de Rusia o de México antes de sus revoluciones”. Dicho informe terminaba con una frase que podría haber alarmado bastante al imperialismo: “La situación está madura para el comunismo y parece que los comunistas lo descubrieron.”(Anderson T. P., 1971, pág. 83)

Políticamente, El Salvador se encontraba bajo la dictadura militar del general Martínez. En esas condiciones, en el año de 1930, este país dio a luz a su partido comunista. Éste fue formado por los cuadros sindicales y por un ex estudiante llamado Agustín Farabundo Martí (1893-1932). La persona de Farabundo Martí es de gran importancia en la historia salvadoreña, incluso su nombre e ideales sirvieron de estandarte para los movimientos de guerrilla dados en este país en la década del ochenta en los que el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) fue la vanguardia en la lucha contra el imperialismo estadounidense representado por la oligarquía nacional.

Farabundo Martí había peleado junto con la guerrilla de Sandino en el año de 1929. “Cuando ya no se puede escribir con la pluma, hay que escribir con la espada”, fueron

palabras de Farabundo contra la represión que el gobierno llevaba a cabo contra la prensa y la propaganda comunista. (Löwy, 1982, pág. 24) El Partido Comunista Salvadoreño, que había organizado también a los primeros sindicatos obreros y campesinos, comenzó a fraguar la insurrección. Esta tendría un tono muy particular, ya que ella se basaba en el “trabajo revolucionario en las filas del ejército, en la agravación del conflicto entre los soldados campesinos (e indígenas) y los oficiales, hijos de la oligarquía (y blancos)” (Ibíd., p. 25). Como suele ocurrir, el gobierno fue informado de tales preparativos comunistas, desatando por ello una represión preventiva en la que detuvo a algunos de los dirigentes principales del movimiento (Farabundo Martí, Alonso Luna, Mario Zapata, Miguel Mármol) y fusiló a los militares sospechosos de colaborar con los comunistas.

En respuesta a la opresión sufrida, la insurrección campesina no se hizo esperar. Animada y dirigida por los comunistas, ésta ocurrió en el mes de enero de 1932. La gente del campo, en especial la de las regiones cafetaleras, comenzó a hacerse de unos cuantos fusiles y sobre todo de machetes con los cuales ocuparon durante algunos días cierto número de aldeas “donde instauraron efímeros “soviets locales”. Parece que más de cuarenta mil combatientes participaron en el levantamiento” (Ídem.). El objetivo del movimiento, según los documentos y llamamientos del Partido Comunista, era el de conseguir la revolución socialista en la que se organizarían consejos de obreros, soldados y campesinos para destruir, por fin, a la burguesía nacional y al imperialismo.

Al paso del tiempo, y debido principalmente a la falta de una organización real en el ámbito político militar, las sublevaciones fueron siendo exterminadas. Las bases “rojas” del ejército habían sido desaparecidas. Este mismo ejército, junto con las “guardias civiles” de la oligarquía hicieron más dinámico este proceso. Lo que siguió fue una ola de terror con el fin de someter a la población de una vez por todas. Tal suceso histórico en El Salvador tiene un nombre: Matanza. En el léxico popular salvadoreño tal matanza es también conocida con el nombre de “el 32” (Lindo Fuentes , Ching, & Lara Martínez , 2010, pág. 54). El ejercicio de la violencia consistió en la eliminación indiscriminada de todo aquel sospechoso de ser comunista. Ese fue el pretexto. Sin embargo, en la realidad “durante semanas, el ejército mató, fusiló y quemó las aldeas campesinas, ejecutando a unos veinte mil hombres, mujeres y niños en las regiones “rojas”.”(Löwy, 1982, pág. 25)

La represión y matanza se hicieron de forma sistemática. A los hombres se les solía ejecutar en las plazas públicas a la cuales llegaban con engaños. Un testimonio de aquellos sucesos es recogido por Fuentes, Ching y Lara Martínez en su libro dedicado a los sucesos del 32:

Un anciano residente de Salcoatitán, Salvador Pérez (nacido en 1914), nos concedió una entrevista en el año 2000 durante la cual dijo haber visto una masacre en la plaza central del pueblo. Afirmó que él y su familia vivían en una casa cerca de una de las esquinas de la plaza y que habían huido a los cafetales cercanos cuando atacaron los rebeldes. Volvieron a su casa después de que los militares retomaron el control del pueblo. Dijo que a los pocos días de su retorno, él y su familia observaron desde una ventana de su casa cómo los soldados reunieron a un número grande de campesinos en la plaza central. Agregó, “Los soldados alinearon a los hombres contra la pared de la iglesia y les dispararon.” Observó hasta que empezaron los disparos, momento en que su familia cerró la ventana. Pero escuchó los disparos y después se asomó y vio hombres muertos en la plaza y otros todavía vivos, que se retorcían y gemían. (Lindo Fuentes, Ching, & Lara Martínez, 2010, pág. 55)

De igual forma ocurrió en los demás pueblos. De lo que se trató fue el dar una muestra de lo que seguramente ocurriría a todo aquél que osara levantarse contra la oligarquía. En esos mismos días, los siguientes a la derrota de la insurrección, también llegó el castigo para los organizadores de ésta. Tras un fingido proceso judicial los principales dirigentes de la revuelta fueron condenados a muerte. Farabundo Martí, Zapata y Luna fueron fusilados. Por azares del destino Miguel Mármol fue el único sobreviviente, esto ocurrió debido a que fue dado por muerto por el pelotón de fusilamiento.

El movimiento del 32 en El Salvador se caracterizó por tres aspectos: 1) el carácter de lucha armada de masas; 2) el programa abiertamente socialista; y 3) por su independencia del Comintern. Este último punto explica para investigadores como Löwy el porqué del olvido de dicho movimiento en la historia de América Latina. El dirigente sobreviviente, Mármol, mencionó en su momento que la Internacional Comunista no desempeñó ninguna acción que influenciara la decisión del Partido Comunista Salvadoreño

en iniciar la lucha armada; las acciones del PCS fueron totalmente independientes. También él mismo mencionó algunos de los errores que tal movimiento realizó y que condujeron al fracaso de la revuelta:

Nuestros errores fueron de derecha y no de izquierda. Nuestros errores fueron por una parte la vacilación en la aplicación de una línea que era fundamentalmente correcta lo cual no permitió aprovechar la oportunidad adecuada, la sorpresa, el mantenimiento de la iniciativa, etcétera. Nuestros errores también fueron el gran desprecio por los medios materiales de la insurrección: armas, transportes, medios económicos, comunicaciones, etcétera. (Dalton, 1971)

La insurrección del año 32 en El Salvador fue provocada por las presiones que el modo de producción capitalista, en este caso específico la producción comercial de café, impuso a la población de las regiones altas de occidente del país. El descontento fue aprovechado, hasta donde las condiciones lo permitieron, por el Partido Comunista. La revolución socialista que quiso llevarse a cabo no fue lo bastante planeada, era el resultado de la coyuntura. Los rebeldes no tuvieron oportunidad contra los militares. Su única ventaja era el número de sus participantes y el elemento sorpresa (Lindo Fuentes , Ching, & Lara Martínez , 2010). Incluso este movimiento fue juzgado por miembros de otros partidos comunistas en América: “David Alfaro Siqueiros, dirigente del PC mexicano, recalca que la sublevación había sido un error, ya que de todos modos el imperialismo norteamericano hubiera intervenido directamente para impedir la victoria “roja”.”(Löwy, 1982, pág. 26). Sin embargo, no puede seguir restándosele importancia a este hecho histórico. Hacen falta más estudios sobre la cuestión salvadoreña. El castrismo fue uno de los rescatadores de la memoria de dicho evento.

Un segundo movimiento llevado a cabo por un partido comunista tuvo lugar en Brasil. Éste se diferencia del movimiento anterior en El Salvador en tres aspectos: “1] no se trata de una verdadera insurrección popular, con masas armadas, sino en lo esencial de una rebelión militar fracasada; 2] el programa del movimiento no era socialista sino solamente nacional-democrático; 3] la acción de 1935, al contrario de la del Salvador, fue

minuciosamente discutida, decidida y planificada por el Comintern” (Ídem.). Veamos pues, rápidamente y con ayuda de lo escrito por Löwy, cómo se llevó a cabo tal movimiento en aquel enorme país de Sudamérica.

Desde diciembre de 1934, durante el congreso organizado en Moscú para todos los partidos comunistas de América Latina, se tomó la decisión de desatar en Brasil un movimiento insurreccional que sería dirigido por un frente popular antimperialista. Se mandó a delegados del Comintern a Brasil para que sirvieran de consejeros al Partido Comunista. Ya para el congreso del año de 1935 los oradores hablaban del problema brasileño y se insinuaba que una insurrección venía en camino (Ibíd. p 27). Hacía falta aún una figura que llevara a cabo tal tarea. Ésta no tardó mucho en encontrarse.

La responsabilidad de dirigir el movimiento fue de Luis Carlos Prestes. ¿Quién fue este hombre y por qué se le encargó tal misión? Prestes era un personaje legendario en Brasil. En el año de 1924 siendo capitán militar había participado en una sublevación del ejército contra la oligarquía formada por plantadores de café que dominaban el país desde finales del siglo XIX (Ídem.). Tras fracasar el movimiento en las ciudades, Prestes formó una columna de varios miles de soldados y oficiales sublevados con quienes se dirigió al interior de Brasil. Durante tres años se mantuvieron en posición de clandestinidad logrando escapar con éxito de las fuerzas del gobierno. La columna fue conocida en el país como la “Columna Prestes” mientras que a su dirigente se le comenzó a conocer por el apodo de “El Caballero de la Esperanza”. Para el año de 1926, con su columna ya débil y escasa, Prestes tuvo que exiliarse en Argentina; algunos de sus hombres hicieron lo mismo y buscaron refugio en Bolivia (Ídem.).

Löwy menciona que la sublevación de 1924 era tan sólo un episodio de un movimiento más amplio dado en el Brasil al que se le conoció como el Tenentismo (nombre asignado debido a la palabra portuguesa “tenentes” cuyo significado en español es tenientes). Este fue un movimiento específicamente militar que había empezado desde el año 1922 con una revuelta en el Fuerte Copacabana y duraría hasta el final de la tercera década del siglo XX. Su programa e ideología, vagos y confusos, se encaminaron contra la oligarquía y a favor de la democracia, el progreso y la independencia nacional. Poco tiempo después ocurrió la “Revolución de 1930” en la que la derecha se unió al político burgués

Getulio Vargas. Esto radicalizó a Prestes acercándolo al Partido Comunista Brasileño y en 1931 se da su regreso para ponerse al mando de éste y organizar el movimiento insurreccional (Ibíd., pág. 27-28).

Un poco antes del regreso de Prestes, el ala izquierda del tenentismo –varios de ellos miembros de la “Coluna Prestes”- y los comunistas crearon la ANL, *Alianza Nacional Libertadora*, que rápidamente se hizo de éxito considerable. A pesar de sus cuadros militares, los animadores principales de la ANL fueron los comunistas. Para el año de 1945 había mil seiscientas ramas de la ANL y su principal enemigo era el Partido Integralista –versión brasileña del fascismo-. El programa de esta alianza se basó, de forma moderada, en “reformas nacionales y democráticas compatibles con una estrategia de frente popular. El método de lucha escogido –la insurrección armada- era lo que distinguía a la ANL de un Frente Popular” (Ibíd., pág. 28).

En julio de 1935, Prestes dio un emotivo discurso en que acusaba a Vargas y al gobierno de traicionar los ideales del Tenentismo y las promesas de 1930. “¡Todo el poder a la ANL!” fue la consigna lanzada por “El Caballero de la Esperanza” a lo que siguieron los preparativos de la sublevación debido a que la ANL fue puesta fuera de la ley por el gobierno. En noviembre de 1935 estalló la rebelión militar. Comenzó por el norte del país, en las ciudades de Natal y Recife. En la primera incluso se llega a instaurar un Gobierno Popular Revolucionario de la provincia. Tras unos días, las fuerzas del gobierno, ayudadas por tropas del sur, consiguieron aplastar la rebelión. En Río de Janeiro, tres semanas más tarde de los movimientos en el norte, otras fuerzas se sublevaron. Ellas de igual modo fracasaron, debido a que los demás regimientos que según se sublevarían también, no lo hicieron (Ídem.). Los movimientos supuestamente tendrían ayuda de otro sector de la sociedad, el burgués-progresista. Pero otra cosa pasó en realidad: “la burguesía progresista –industria, comercio, intelectuales- comprometida con el movimiento, no dio un solo paso para unirse a la revolución [...] Después de las sublevaciones [...] toda la burguesía se unió en torno a Vargas para acabar con el comunismo”(Abguar Bastos, citado en: ídem.).

Como ocurrió en El Salvador, tras el fracaso de las sublevaciones militares de 1935 en Brasil lo que siguió fue la represión acompañada de las ejecuciones y torturas en masa.

Incluso Prestes fue detenido y apresado por diez años; su esposa, alemana, fue entregada a la Gestapo por el régimen.

El caso brasileño del año 1935 representa en la historia de los movimientos de corte marxista en América Latina un periodo de transición. Por un lado, su programa es de carácter frente-populista; y, por el otro, su método era el armado. Su carácter fue exclusivamente militar, no popular. Dicho carácter se explica según dos consideraciones: “1] el origen *tenentista* de Prestes y de los dirigentes de la ANL, acostumbrados a las conspiraciones y a las sublevaciones militares; 2] sobre todo, a la propia naturaleza del programa de la ANL, que no exigía que se armara a las masas [...]” (Ibíd., p.29). Este movimiento sería el último en ser animado por un partido comunista en América. A partir de ese momento, el comunismo tomaría la vía de la alianza de clases, política que guiaría a los movimientos durante la mayor parte de la historia de la izquierda en Latinoamérica.

Siguiendo este cambio en el programa de la izquierda latinoamericana, nos encontramos con la formación de los frentes populares. Éstos eran las alianzas antifascistas establecidas entre los partidos comunistas, socialistas y burgueses democráticos cuyo esbozo había comenzado desde 1934. Tal acción fue sancionada por el Comintern en su VII congreso del año 1935. Los partidos comunistas comenzaron a hacer alianzas para sus frentes populares locales. En América Latina, a falta de partidos socialdemócratas, la alianza se conformó con la burguesía que era consideradas liberal o nacionalista (Ibíd., p. 31).

Con tantas alianzas dándose en el continente con el fin de ir contra el fascismo, incluso llegaron a efectuarse algunas uniones que parecen paradójicas: “[...] en Cuba, el PC, al no poder unirse a socialdemócratas, liberales o demócratas, acaba por apoyar en enero de 1939 a Fulgencio Batista, por la sencilla razón de que éste seguía una política de “colaboración eficaz de Cuba y de los Estados Unidos contra la amenaza fascista”.”(Blas Roca, citado en: Löwy, pág. 32)

El caso de Chile resulta particular en aquellos momentos del Frente Popular. Este fue el único país en el que tal estrategia tenía similitud con la que se desarrolló en Europa. En esta ocasión los partidos que hicieron alianza fueron el Partido Socialista, el Partido

Comunista y el Partido Radical. Éste último ejerció su hegemonía sobre los otros dos. En dicha alianza se encontraron inmiscuidos los intereses variados de los partidos. El objetivo que cada uno de ellos veía en el Frente Popular era diferente. Para el PC éste era “la realización de la etapa democrático-nacional, mediante un desarrollo independiente y progresista del capitalismo chileno” (Ibíd., p. 32). Por su parte, el PS, que había sido creado en el año de 1933 por pequeños partidos y que se reforzó con la adhesión del ala izquierda del PC (trotskista), tenía un programa variopinto; éste se valía del marxismo y destacaba puntos como “la dictadura de los trabajadores” o “La República Socialista de América Latina” (Ídem.).

El Frente Popular chileno duró hasta el año de 1947-1952. Durante dicho tiempo el FP se caracterizó por los constantes desacuerdos entre el PC y PS; mientras que, situado en el centro, el Partido Radical aprovechó para usar esas diferencias a su favor. Los presidentes Aguirre Cerda, Alfredo Duhalde y González Videla fueron miembros del partido radical y no dudaron en apoyar a uno u otro partido según sus intereses. “Cuando finalmente, en 1952, el PC y un ala del PS se unen para constituir un frente único, la desmoralización del movimiento obrero era tal que su candidato común, Salvador Allende, sólo obtuvo el 6% de los votos...” (Ibíd., pag. 33).

Para hacer una síntesis del significado en la historia del Frente Popular Löwy utiliza a tres autores: Oscar Waiss, Galo González y John Reese:

Se podría resumir el papel histórico del frente popular comparando los comentarios siguientes: 1] de un historiador universitario norteamericano: “la victoria del Frente Popular impidió una revolución y enseñó a las masas a utilizar la urna electoral en vez de la espada”, 2] de un comunista chileno: “El triunfo del Frente Popular en 1938 y el de la Alianza Democrática en 1946 demostraron, precisamente, que la clase obrera y el pueblo chileno podían conquistar el gobierno por una vía diferente a la de la insurrección”, 3] de un socialista de izquierda chileno, Oscar Waiss (de origen trotskista): “el Frente Popular fue un gigantesco error político que rehabilitó al Partido Radical en descomposición y quitó a las masas la iniciativa revolucionaria [...] que nunca trató de modificar la estructura de la propiedad de la tierra o de recuperar el

dominio de nuestras riquezas fundamentales”. (Reese, González y Waiss, citado en: ídem.)

El Frente Popular significó una opción diferente a la vía armada que se había experimentado anteriormente en los casos salvadoreño y brasileño. Era el intento por democratizar los diversos proyectos existentes en la nación. El acuerdo, al que nunca llegaron, fue lo que hizo falta en el proyecto integrista de la coalición. Los chilenos sí habían aprendido a utilizar las urnas como medio de transformación. Sin embargo, como lo comprobaría el once de septiembre de 1973, los cambios no pueden hacerse si las estructuras más fuertes del sistema obedecen a una lógica capitalista. Lamentablemente, la violencia siguió siendo también un medio de cambio. La Revolución Cubana dio una muestra de ello.

La importancia de la revolución cubana fue, y sigue siendo, vital en el pensamiento de izquierda en América Latina debido a la semilla ideológica que ésta plantó en la región. Gracias a su revolución, la isla ha tenido la oportunidad de desarrollarse de una manera que, de no haber existido un socialismo, no se habría logrado. En entrevista, Aguirre Rojas menciona lo siguiente: “que Cuba no sea hoy como Haití es gracias a ese proyecto de socialismo”(Aguirre, 2014), a pesar de sus errores. Esta pequeña isla, situada en “el corazón del Mediterráneo americano”(Domínguez, 1998, pág. 184), ha sido codiciada por la grandes potencias. Las relaciones internacionales de la isla se centraron, desde el año de 1898 hasta la primera mitad del siglo XX, tan sólo en Estados Unidos. Y ha sido con este país y con todo lo que él significa la lucha constante a lo largo del desarrollo de la revolución. Porque la Revolución Cubana no ha pasado a formar parte del anecdotario de América ni a llenar páginas de los libros de historia; la revolución en Cuba, a diferencia de muchas dadas en Latinoamérica, es un suceso histórico en constante construcción cuyos límites aún no pueden ser determinados.

En 1959 el valor de las inversiones hechas por Estados Unidos superó el número de inversiones de éste en cualquier otro país de América, excepto en Venezuela. Las inversiones se hicieron en diferentes ámbitos de la economía cubana: el comercio

azucarero, en la industria minera, en empresas de servicios públicos, la banca y las manufacturas. Dos tercios de las exportaciones cubanas estuvieron dirigidas a suministrar al comercio estadounidense. De manera paralela, Cuba importaba tres cuartas partes de sus medios de vida desde los Estados Unidos; “y el comercio exterior representaba más o menos dos tercios del ingreso nacional estimado de Cuba”.(Domínguez, 1998) Tal era la situación económica cuando la revolución estalló.

A diferencia de lo ocurrido en otros países latinoamericanos durante los primeros años del siglo XX en los que la revolución que se pretendía llevar a la realización era abiertamente socialista, en Cuba ocurre algo diferente. Fidel Castro, la liga 26 de Julio y otras fuerzas que participaron en el movimiento revolucionario pretendieron afirmar el nacionalismo cubano. El objetivo primordial tuvo un carácter nacionalista y democrático. La primera fase de la revolución descartaba el socialismo como objetivo inmediato(Vázquez, 2000, págs. 135-136). El discurso que la revolución manejó en un principio evocaba a la necesidad de que el pueblo se hiciera cargo de su propia historia, aún no se radicalizaba y se declaraba antimperialista: “[...] durante la guerra revolucionaria sólo se dirigieron críticas limitadas a las políticas del gobierno de Estados Unidos y a las actividades que las empresas de la misma nacionalidad desarrollaban en Cuba”(Domínguez, 1998, pág. 184). La cautela por parte de Fidel a la hora de ejercer sus críticas probablemente obedecía a una estrategia que buscaba lo menos posible el comprometer el futuro de la revolución. La idea de la expropiación de las empresas estadounidenses que dominaban la isla aún no se ponía en la mesa.

Es ya conocida la historia que Fidel Castro, junto con el Ché Guevara, Raúl Castro, Camilo Cienfuegos y los demás revolucionarios, han escrito en América. Conocemos más o menos los pormenores del ataque al cuartel Moncada, del encarcelamiento de Fidel, del exilio de éste a México, de la planeación hecha desde este país hacia la isla, de la guerra de guerrillas que se utilizó como estrategia para vencer al dictador Batista y del triunfo logrados por este puñado de hombres. Por ello no tomaremos en cuenta la etapa armada de la revolución. Interesa más para este trabajo el cambio cualitativo de la revolución. La transformación de este proyecto nacional democrático a uno socialista y por lo tanto inspirado en el marxismo. Y sobre todo, el discurso que la revolución maneja.

Pero la radicalización de la revolución no tardó tanto en llegar. La diversidad de proyectos dentro de ella, aunada a la presión exterior, posiblemente aceleró el proceso en el que se tuvo que tomar una posición clara:

Las alianzas incluyen a todas las fuerzas sociales enemigas de la tiranía batistiana. La fuerza política dirigente es el Movimiento 26 de Julio, de inspiración martiana y el Directorio Estudiantil, procedentes ambos de los sectores más radicales de la pequeña burguesía; es la violencia, particularmente la guerra de guerrillas. Al triunfar la revolución y pasar de los principios a las medidas concretas, surgen las contradicciones en el seno de las alianzas de clases e incluso los primeros desprendimientos. A la vez, en cuanto que las medidas adoptadas afectan intereses extranjeros, el imperialismo agrede la revolución. La lucha nacional adquiere cada vez más un carácter antimperialista. Finalmente, al radicalizarse socialmente y afirmarse nacionalmente, la revolución se vuelve anticapitalista y se ve empujada a una alternativa socialista. (Vázquez, 2000, pág. 136)

La Revolución Cubana se declaró socialista en el año de 1961. Durante un discurso ofrecido por Fidel Castro el 16 de abril de ese mismo año, con motivo del entierro de las víctimas de un ataque contrarrevolucionario venido desde Guatemala, éste estableció la nueva ruta del movimiento. El proceso hacia el socialismo había empezado ya desde el año de 1960. Al día siguiente del discurso, hubo un ataque más de estos mismos contrarrevolucionarios quienes, entrenados por la CIA, desembarcaron en Playa Girón. Tres días después éstos fueron vencidos por las milicias obrero-campesinas que la revolución había creado desde el año anterior. (Löwy, 1982, pág. 250)

Fidel afirmaba en dicho discurso que una de las cosas que el imperio no podía perdonar a la revolución era que el pueblo cubano haya hecho una revolución socialista en las narices de los Estados Unidos. “Y esa revolución, esa revolución no la defendemos con mercenarios. La defendemos con los hombres y mujeres del pueblo”(Castro, 1976). Invocaba el derecho de los humildes a las armas: “¿Son minoría los privilegiados? ¿Son mayoría los humildes? ¿Es democrática una revolución en que los humildes tienen las

armas?”. Y a continuación declara abiertamente el carácter socialista de la revolución: “Compañeros obreros y campesinos, ésta es la revolución socialista y democrática de los humildes, y por los humildes y para los humildes, estamos dispuestos a dar la vida” (Ídem.).

Uno de los discursos de Fidel que es de importancia clave en la revolución fue el que pronunció el día 2 de diciembre de 1961 (Castro, De Martí a Marx, 1976) . Lo que se encuentra en el discurso es la raíz de la interpretación castrista de Marx. Se vale de Marx para aclarar el itinerario ideológico de su proyecto antimperialista.

En el discurso Fidel hace referencia a la situación del cubano promedio, hombre trabajador y que la mayoría de las veces es extorsionado por la guardia rural cuando éste regresa de su trabajo; “un tipo de trabajador verdaderamente heroico”, quien tiene en contra también una mala retribución por su trabajo y al que si se le llega a prestar dinero, se lo hace con la condición de los altos intereses. El campesino carente de tierra no tenía derecho al crédito. El campesino carecía al mismo tiempo de la educación. En la sierra no había escuela alguna. La miseria reinaba. Estas, mencionaba Fidel, eran las condiciones objetivas que encontraron los guerrilleros en la Sierra Maestra. “Todo lo demás –organización de aparato militar, organización de aparato político, ¡todo!-estaba por hacerse”(Castro, 1976).

Tomando en cuenta estas condiciones objetivas, apoyándose en la inconformidad de las masas campesinas y en la ayuda que éstas mismas brindaron al movimiento, la organización de la revolución no se basó en el ataque frontal contra las fuerzas armadas, sino en el desgaste de éstas: “Nosotros creemos en la lucha guerrillera en las condiciones de nuestro país, que es similar a las condiciones de muchos países de América Latina”(Löwy, 1982, pág. 253). La única forma en la que Fidel encuentra un final a la guerrilla no proviene de la fuerza militar desplegada por el imperialismo, tampoco del éxito de las fuerzas contrarrevolucionarias que formaban guerrillas en la misma Sierra maestra; la única “forma de combatir la guerrilla revolucionaria [...] es la desaparición del imperialismo, de sus monopolios y de su explotación”(Castro, 1976).

Mientras las condiciones objetivas, reales, de un país preparen todo para la lucha revolucionaria, habrá masas dispuestas para encarar al imperialismo. Sólo el final de ese

imperialismo puede acabar con la guerrilla. Para que las masas no desistan en su lucha, Fidel castro llama al desarrollo de una “conciencia revolucionaria, una participación activa” (Ídem.).

Un revolucionario, dice Fidel, debe interpretar la realidad, saber cuándo las condiciones lo invitan a la acción. La revolución acepta sus errores por caer en el subjetivismo. Un ejemplo fue la mal lograda huelga nacional a principios de la revolución en la isla. “Nosotros queríamos que ya estuvieran las condiciones listas; nosotros queríamos que [...] se desatara la huelga general y se desplomara la tiranía [...] Pero sucedió que nosotros convertimos nuestros deseos en realidad, pero sólo en la imaginación.”(Ídem.). Al segundo intento, como las condiciones fueron óptimas, tal huelga sí pudo lograrse. Para Fidel el momento adecuado en el cuál lanzar una consigna determina la diferencia entre un movimiento de masas y un golpe de Estado. El primero se refiere a la conquista del poder revolucionario por la población debido al cumplimiento de una estrategia guiada por las condiciones; el segundo, al capricho de un grupo que intenta lograr el triunfo incluso teniendo todo en contra.

Para Fidel existen leyes revolucionarias y los cubanos habían ya cumplido dos de ellas: “Primero, la conquista del poder por las masas y segundo, la liquidación del aparato, de la maquinaria militar que sostenía todo aquél régimen de privilegio” (Ídem.). Como algunos de los pensadores de los años treinta, Castro también encuentra como condición para la revolución socialista el exterminio del aparato militar burgués. Éste era el cuerpo que le interesaba al imperialismo y el que trataba de conservar a toda costa. “Ni al imperialismo ni a las clases dominantes les importa, en última instancia, quién está de presidente, quién está de representante, quién está de senador.”

Quién podría, de manera sensata, estar del lado del imperialismo, pregunta Fidel. El pueblo cubano no; y no sólo por sus valores nacionales y sentimientos nacionales, sino tan sólo por los intereses universales del hombre, Cuba no podía estar de acuerdo con la política imperialista: “jamás podría haber estado al lado de aquella política, sino al lado de la política que sustenta hoy defendiendo en todas partes los derechos de todos los pueblos.” Esta es una clara llamada al internacionalismo promovido desde los años veinte por la IC. Los problemas que el imperialismo trae consigo –desigualdad, miseria, violencia, muerte,

etc.-son más claros a la sociedad sin que ésta se dé cuenta de los problemas económicos que son su sustento. Aun sin saber de economía, la gente viraría el timón al lado sensato, al lado del socialismo, de la política antimperialista.

En este camino hacia el socialismo no había medias tintas. A diferencia del Frente Popular o de la revolución por etapas promovidas en el periodo anterior a 1959, para la revolución cubana sólo existieron dos posiciones: capitalismo o socialismo. Fidel expresa muy bien esta postura en su discurso:

Es preciso tener en cuenta que no hay términos medios entre capitalismo y socialismo. Los que se empeñan en encontrar terceras posiciones, caen en una posición verdaderamente falsa y verdaderamente utópica. Eso equivaldría a desentenderse, eso sería complicidad con el imperialismo. Es perfectamente comprensible que quien permanezca indiferente ante la lucha de los argelinos es un cómplice del imperialismo francés. Quien permanezca indiferente ante la intervención yanqui en Santo Domingo es un cómplice de esa intervención yanqui en Santo Domingo. Quien permanezca ajeno a la persecución desatada por el traidor Rómulo Betancourt contra los obreros y contra los estudiantes en Venezuela –esos mismos obreros y estudiantes de Venezuela que nos defiende-, es un cómplice de aquella opresión. [...] quien permanezca indiferente, y pretenda, frente a todos estos hechos, adoptar una tercera posición, no está realmente adoptando una tercera posición, está adoptando una posición prácticamente de complicidad con el imperialismo.(Ídem.)

Esta actitud maniquea de la Revolución Cubana va contra algunas de las posiciones pasadas en el pensamiento latinoamericano. Ya se habían encontrado posiciones similares en Mella, de quién Fidel también habla cuando se refiere a los mártires que han caído por culpa del imperialismo, de todos los que cayeron antes de la revolución; aquellos que inspirados en Martí comenzaron todo. El maniqueísmo adoptado mantuvo a la revolución por el camino que esta creía necesario tomar, la alejaba de todas aquellas vías propuestas por los grupos que quisieron añadirse a ella y que representaron no más que la traición al proponer que se procuraran los intereses de las grandes compañías extranjeras en la isla, o recurrir a la “tesis del chantaje” por medio de la cual Cuba tendría que hacer amistad con la

Unión Soviética para amedrentar y asustar al imperialismo. Tal amistad sí se daría a final de cuentas como parte de la estrategia a seguir cuando las condiciones lo ameritaron.

En el pensamiento de Castro y de muchos de los revolucionarios la figura de Martí fue esencial. Martí no fue marxista leninista –dice Fidel en su discurso-. Sin embargo, Marx tuvo la simpatía de éste cuando se puso del lado de los pobres. Para Fidel, la persona de Martí merece admiración debido a su capacidad visionaria: “Una visión también genial en el año de 1895. Tuvo la visión del imperialismo norteamericano, cuando el imperialismo norteamericano todavía no había empezado a ser imperialismo. Eso se llama tener visión política de largo alcance”(Ídem.). Martí, el héroe nacional cubano, había peleado desde temprana edad por la supresión del colonialismo en la isla. Ya en el año de 1876, aproximadamente, el joven revolucionario había escrito algunas líneas dedicadas a los Estados Unidos durante su estancia en México:

México crece, ha de crecer para la defensa, cuando sus vecinos crecen para la codicia. Ha de ser digno del mundo, cuando a sus puertas se va a librar la batalla del mundo. ¿Qué va a ser América: Roma o América, César o Espartaco? ¿Qué importa que el César no sea uno, si la nación, como tal una, es cesárea? [...] ¡Abajo el cesarismo americano! Las tierras de habla española son las que han de salvar en América la libertad, las que han de abrir el continente nuevo a su servicio de albergue honrado. La mesa del mundo está en los Andes.(Armas, 2014)

Martí ve en México, al igual que en Cuba, que el desarrollo de ese imperialismo en nacimiento tiene su raíz en los pequeños grupos que venden la nación, aquellos que sólo buscan su estabilidad material. Llama a la unión de América Latina: “Puesto que la desunión fue nuestra muerte, ¿qué vulgar entendimiento, ni corazón mezquino, ha menester que se le diga que de la unión depende nuestra vida? Idea que todos repiten para lo que no se buscan soluciones prácticas” (Ídem.). Este es el Martí visionario al que la Revolución admira. Aquel que luchó por la independencia de Cuba y quién no alcanzó a ver como ésta terminó bajo el dominio yanqui, confirmando lo que tanto temía: “el imperialismo se comienza a desarrollar vigorosamente a partir de la intervención en Cuba, en que se

apodera prácticamente de la riqueza del país. Se apodera de Puerto Rico, se apodera de Filipinas, y se inicia la etapa imperialista del capitalismo norteamericano”(Castro, 1976).

Fidel llama ya no a los revolucionarios, sino a los “insensibles, a los indiferentes, a los confusos, a los que no entienden por qué esto y por qué aquello”. Los llama para que comprendan que los ideales de la revolución, aquella que comienza desde finales del siglo XIX no sean traicionados. Los cubanos no murieron para que los latifundistas siguieran siendo los dueños de todo. “¡Qué equivocados estaban, que creían que ciertas conquistas de nuestro país, que ya fueron trazadas incluso desde la guerra del 95, iban a quedarse trucas, y las cosas iban a seguir como estaban!”(Ídem.). Estas fueron palabras dirigidas para todos aquellos que esperaban de la Revolución Cubana tan sólo un cambio superficial; el paso del poder de unas manos a otras, mientras la estructura capitalista sostuviera todo.

La revolución, menciona Castro, sólo es una y esta es socialista. La dialéctica de la humanidad sólo se da de esta manera: “el imperialismo, y frente al imperialismo el socialismo.” Con tales palabras comienza Fidel a fijar la posición marxista de la Revolución Cubana. El resultado final de dicha dialéctica será el triunfo del socialismo, donde éste sólo es una etapa histórica hacia el comunismo. Castro piensa que las etapas históricas no pueden saltarse. Sin embargo, no niega que ciertos países puedan evitar que en su desarrollo histórico el capitalismo pueda ser soslayado; “lo que no pueden saltarse es el socialismo”. Cuba en ese momento, 1961, se encontraba en plena construcción del socialismo. La etapa comunista vendría, según Castro, en unos 30 años.

Para terminar su discurso castro expone la clase de socialismo que se aplicará en Cuba:

Y el socialismo. ¿Cuál es el socialismo que debíamos aplicar? ¿El socialismo Utópico? Teníamos, sencillamente, que aplicar el socialismo científico. Por eso les empecé diciendo con toda franqueza que creíamos que el marxismo, que creíamos que es la teoría más correcta, más científica, la única teoría verdadera, la única teoría revolucionaria verdadera. Lo digo aquí con entera satisfacción, y con entera confianza: soy marxista-leninista, y seré marxista-leninista hasta el último día de mi vida. (Ídem.).

Cuba y su Revolución apostaron por el camino del socialismo científico, por lo tanto tomó la vía del marxismo. ¿Cuál es el marxismo que se establece en Cuba? Sánchez Vázquez afirma que en la década de los sesenta la Revolución fue “un verdadero escándalo teórico práctico para el marxismo-leninismo”(Vázquez, 2000, pág. 137); este era la guía y práctica de la mayoría de los partidos comunistas en América Latina. A pesar de que Fidel se declaraba marxista-leninista hasta la muerte, la Revolución ponía en tela de juicio la tesis de que el la revolución democrática-burguesa se convertiría en socialista gracias al papel principal del proletariado y a la existencia de un partido marxista leninista que se encargara de garantizar esa transformación.

Los revolucionarios no negaron que una vanguardia fuera necesaria, pero sí creían que podía prescindirse de un partido. Ya fuera en el campo o en la ciudad, la vanguardia de la Revolución no fue la de los proletarios; fue una vanguardia bicéfala, con una cabeza política, representada por el movimiento 26 de julio, y otra militar, la guerrilla. Esta vanguardia triunfó gracias a la existencia de las condiciones propicias para ello –las condiciones objetivas, como las llama Fidel-; y, aunadas a éstas, las condiciones subjetivas -conciencia, organización, etc.-. Para el marxismo clásico que seguían los partidos comunistas en América, una revolución sin socialistas y sin partido marxista-leninista no podía ser más que un salto hacia la muerte. Los cubanos fueron “infieles a la letra de cierto marxismo, pero no al espíritu del marxismo originario” (Ibíd., p. 138).

El triunfo de la Revolución Cubana provocó el entusiasmo de ciertos grupos en la sociedad que se encontraban en desacuerdo con las condiciones objetivas existentes en sus países de origen. Inspirados en su triunfo y en la admiración hacia sus figuras destacadas, se lanzaron en el campo y ciudades diversas formas de guerrilla. Esto fue alentado teóricamente por un movimiento conocido como *Foquismo*. En el año de 1967 encontramos la expresión teórica de tal movimiento. El libro *Revolución en la revolución* de Régis Debray, expone sistemáticamente los pasos que la organización de la guerrilla debe tomar para su formación, tanto urbana como rural, y su camino a seguir. En la exposición teórica se encuentran:

1) la reducción de las diversas formas de lucha a la lucha armada y a una sola de ellas: la guerra de guerrillas; 2) la disociación de la lucha armada de la lucha política; 3) la sustitución del Partido (en sentido leninista) por el foco guerrillero; 4) la elevación de la dirección militar al rango de dirección única y exclusiva en la lucha, ya que absorbe en su seno, o subordina a ella, la dirección política. (Ibíd., p. 139)

En un proceso parecido al leninismo, en el que la conciencia de las masas proviene del Partido, el foquismo hace una militarización de la conciencia de las masas; la formación de ésta es también, en la manera del foquismo, exterior. Sin embargo, el foquismo se separa del marxismo-leninismo debido a los pasos arriba expuestos. La derrota de esta ideología, o método de cambio para la sociedad, vino de la misma realidad. En la práctica, los movimientos guerrilleros que lo siguieron fueron derrotados uno por uno en América Latina. Carecían de las condiciones objetivas por las cuales la Revolución Cubana sí fue conseguida. El ignorar o restar importancia a la situación específica de cada país fue su error determinante.

El ejemplo último de los movimientos de corte marxista en Latinoamérica proviene del sur del continente. En la actualidad la fecha 11 de septiembre suele remitir tan sólo a la caída de las torres gemelas y ala ofensiva armada que los Estados Unidos desplegó en Oriente Medio debido a tal atentado. Sin embargo, suele olvidarse –muchas veces ignorarse- que América Latina también tiene sucesos nefastos que recordar en dicha fecha. Mientras la vía violenta triunfó en Cuba y fue derrotada en otros países, en Chile se intentó la vía legal como medio de lucha para lograr el cambio.

Los chilenos ya lo habían intentado como Frente Popular, como hemos visto arriba, pero esta forma aún era limitada debido a la falta de un acuerdo genuino entre quienes conformaron dicho frente. En el año de 1969 fue conformada la Unidad Popular, esta llevaría a Salvador Allende, escogido entre varios candidatos propuestos por los diferentes partidos que conformaron la UP, a la presidencia de Chile. La unidad de los diversos partidos fue el elemento clave para el triunfo de una posición política contraria a los intereses imperialistas en el país.

La UP fue conformada por los partidos que habían sido parte del Frente Popular en el pasado: el Partido Radical, el Partido Comunista y el Partido Socialista. A éstos se unieron otras fuerzas. Dichas fuerzas fueron: el Movimiento de Acción Popular, el Partido de Izquierda Radical, la Acción Popular Independiente, la Izquierda Cristiana y el MAPU obrero y campesino; además contó con la Central Sindical Nacional y la Central Única de Trabajadores. La Comisión Política de la UP fue la encargada de la representación de los partidos políticos. Los simpatizantes que no pertenecían a un partido se adhirieron a los CUP (Comités de la Unidad Popular), a nivel vecinal, de servicio público y de fábrica. Como puede ser apreciado, se trató de una organización social a gran escala en la que se procuró la representación de todos los intereses nacionales.

La propuesta de la UP fue la del paso de un país capitalista subdesarrollado como Chile al socialismo a través de un movimiento democrático no violento. Este primer socialismo pondría las bases de un Estado Socialista construido desde la verdadera legalidad que el Estado de Derecho (estado burgués), ejercido éste como debe ser, podría dar. La coalición de todas las fuerzas democráticas tenía como telón de fondo la construcción de un bloque hegemónico que se desarrollara teniendo la abolición del imperialismo como parte fundamental de su estructura.

El programa del proyecto de la UP se plasmó en sus cuarenta medidas del gobierno popular. Lo primero que se planeó fue la supresión de todos los privilegios existentes hasta la fecha en la administración del Estado chileno. Los políticos no disfrutarían más de los beneficios ostentosos a los que se habían acostumbrado. ¿Cuáles fueron las medidas del gobierno popular? Mencionaremos algunas de ellas: “1. Supresión de los sueldos fabulosos, 3. Honestidad administrativa, 4. No más viajes fabulosos al extranjero, 6. El fisco no fabricará nuevos ricos.”(abacq.net, s.f.)

Hubo otros puntos que se centraron en el beneficio social. Algunos de ellos fueron: “8. Descanso justo y oportuno, 10. Pago inmediato y total a los jubilados y pensionados, 11. Protección a la familia, 13. El niño nace para ser feliz, 19. Casa, luz, agua potable para todos, 23. Contribuciones sólo a las mansiones, 25. Asistencia médica y sin burocracia, 26. Medicina gratuita en los hospitales, 28. Becas para los estudiantes.”(abacq.net, s.f.)

Los puntos más importantes se referían a las modificaciones que se harían en torno a los aspectos económicos y su organización:

30. Una nueva economía para poner fin a la inflación. Aumentaremos la producción de artículos de consumo popular, catalogaremos los precios y detendremos la inflación a través de la aplicación inmediata de la nueva economía. 31. No más amarras con el Fondo Monetario Internacional. Desahuciaremos los compromisos con el Fondo Monetario Internacional y terminaremos con las escandalosas devaluaciones del escudo. 32. No más impuestos a los alimentos. 34. Fin a la especulación. 35. Fin a la carestía. Aseguraremos el derecho a trabajo de todos los chilenos e impediremos los despidos. 36. Trabajo para todos. Crearemos de inmediato nuevas fuentes de trabajo con los planos de obras públicas y viviendas, con la creación de nuevas industrias y con puesta en marcha de los proyectos de desarrollo. (Ídem.)

Como se puede ver, no se trata de un programa radical. Las políticas a seguir se basan en la justicia social y en el logro de una economía balanceada que se desmarcara de las deudas contraídas en el pasado. Sin embargo, la consecución del programa en la realidad sería uno de los primeros pasos para acercar a Chile al socialismo. El gobierno buscó el logro de la participación de los obreros en las empresas, la supresión del latifundismo a través de la reforma agraria, que era uno de los puntos del programa de la unidad: “24[...].. Profundizaremos la Reforma Agraria, que beneficiará también a los pequeños y medianos agricultores, minifundistas, medieros, empleados y afuerinos. Extenderemos el crédito agrario. Aseguraremos mercado para la totalidad de los productos agropecuarios.”(abacq.net, s.f.) Lo que enojaría tanto al imperio sería la nacionalización de la banca y las empresas, así como la nacionalización del cobre.

Con el tiempo, la Unidad Popular se fue resquebrajando. Muchos de los representantes de los partidos ya no llegaban a acuerdos entre ellos. Preferían en todo caso buscar el apoyo del presidente. Salvador Allende había llegado a la presidencia después de varios intentos. Con el triunfo de este personaje, se veían materializadas las esperanzas de una generación que había dejada de lado la apatía, la indiferencia y el individualismo. Una

descripción de la figura de Salvador Allende y su importancia histórica puede ser encontrada en la tesis sostenida por José Alberto de la Fuente A.:

...en la biografía de Salvador Allende, en sus vínculos y acompañamientos de las luchas sociales, políticas, culturales y controversias ideológicas y estratégicas con el Partido Socialista, subyace una idea de América Latina y de socialismo a la chilena, donde sitúa su praxis como médico, militante socialista, dirigente político, parlamentario y luego como Presidente de una república corroída por el “peso de la noche” del siglo XIX y por la mezquindad de la oligarquía, legado del conservadurismo hispánico de los colonizadores. Hay coincidencia en la que a la realidad de un Chile subdesarrollado, le aplica las concepciones teóricas de un marxismo enriquecido por los aportes científicos del devenir social. Su tesis es la transformación del país al socialismo por la vía pacífica-electoral, con respecto a las demás concepciones políticas, ideológicas y religiosas. Concibe América Latina “en la unidad de los pueblos en su lucha emancipatoria como base esencial de la victoria definitiva”.(A, 2011, pág. 1010)

Salvador Allende, quien decía a los jóvenes de la Universidad de Guadalajara en el año de 1972 “Y ser joven y no ser revolucionario es una contradicción hasta biológica, pero ir avanzando en los caminos de la vida y mantenerse como revolucionario, en una sociedad burguesa, es difícil” (ibíd., p.1011), llevó la vía democrática al máximo; incluso a alcanzar a sectores que anteriormente podrían haberse encontrado en posición contraria a los ideales de la Unidad Popular. Tal es el caso del sector religioso. En la UP, los sectores cristianos y católicos tuvieron participación en la construcción del socialismo en Chile. Estos sectores estuvieron influenciados por “el Concilio Vaticano II, la Conferencia de los obispos latinoamericanos de Medellín de 1968, la Teología de la Liberación, la mística de las Comunidades Eclesiales de Base y el impacto de la muerte del sacerdote colombiano Camilo Torres y del Che Guevara” (Ibíd., p. 1012). Para Allende la fuerza política que dominaba en el momento se encontraba conformada por hombres de diferentes ideologías y credos distintos. El verdadero conflicto de su tiempo, pensaba Allende, no se daba entre los hombres que al final de cuentas buscaban el mismo fin, sino entre el imperialismo y los

países dependientes; y, dentro de éstos últimos, “entre la burguesía explotadora y la inmensa masa de explotados” (Ídem.).

La vía chilena al socialismo se situó en el contexto de la guerra fría. Dos frentes ideológicos se enfrentaban a nivel mundial. La democracia ejercida en el bando capitalista fue pluripartidista liberal, mientras que del lado contrario, fue el centralismo democrático del partido único el reinante. La democracia en Chile tuvo otras características. Se conformó por el modelo de “Revolución en Libertad” propuesto por el Partido Demócrata Cristiano; por la estrategia de “avanzar consolidando” del Partido Comunista; y por la estrategia del Partido Socialista que era más rupturista, la de “avanzar sin transar”. Al final, los modelos y estrategias propuestas debilitaron las posibilidades del triunfo total allendista (Ibíd., p. 1013). La etapa de Allende está marcada por la preminencia de las metas en detrimento de la estrategia:

Para Allende la revolución no era destruir, sino edificar; no arrasar, sino levantar formas distintas de convivencia de las mayorías nacionales en tareas por el destino de Chile. El programa implica la nacionalización de los medios de producción (agricultura y gran minería del cobre), banca, energía, transportes, comunicaciones y educación. La sustentación empírica de este proyecto estaba en el rol de la institucionalidad, en el protagonismo del movimiento popular, en las tareas programáticas de la Unidad Popular, en el abanico de libertades políticas y de libre asociación, en el comportamiento del sistema de expresión política, en el rechazo a la violencia y en la consideración sociopolítica de contar el país con Fuerzas Armadas “profesionales, obedientes y no deliberantes”. (Ibíd., p.1014)

El final del proyecto de la Unidad Popular llegó un 11 de Septiembre del año 1973. La UP había logrado lo fundamental, como menciona Guzmán: “que los chilenos pasamos a ser ciudadanos, personas que podían opinar, a favor o en contra de cualquier medida gubernamental”(Guzmán, 2013, pág. 2). Ante tal situación, en la que el pueblo por fin tenía voz y voto verdaderos, la confrontación con quiénes querían mantener el *status quo* anterior al proyecto de un Chile socialista no se hizo esperar. Fuerzas opositoras dentro del

gobierno junto con las grandes empresas trasnacionales movilizaron a la CIA y a las grandes agencias del espionaje internacional. Junto con este primer paso llegó el dinero: “Los dólares se entregaron a raudales a Partidos Políticos, Instituciones del Estado, jueces, parlamentarios opositores, camioneros que boicotearon el transporte, élites sindicales, acaparadores de productos básicos, etc.”(Ídem.). A estas acciones siguió la violencia a través del terrorismo y finalmente el asesinato. Las fuerzas de oposición poco a poco fueron entronizándose en las Fuerzas Armadas hasta que llegó ese 11 de septiembre cuando la traición de Pinochet derrocó al Gobierno Constitucional.

Es sabido que la historia está repleta de ejemplos en la que los cambios se dan por coerción. La violencia es una potencia económica. Nos dice Marx: “La violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas una nueva”(Marx, 1999). La experiencia chilena llegó a su fin por medio del asesinato. La violencia fue el medio para la consecución de una nueva realidad chilena que lejos de regresar a su etapa anterior avanzó a lo que podría ser descrito como una pesadilla en cuya entraña aún existe la esperanza: “Diecisiete años de brutal dictadura. Violaciones de todos los Derechos Humanos, en Chile y en el extranjero. El país comandado por una mafia comandada por un asesino y ladrón. El futuro, que lo hacen los jóvenes, impondrá democráticamente un sistema político mejor.”(Guzmán, 2013, pág. 2)

Chile se convirtió en el laboratorio donde las nuevas políticas neoliberales empezaron a ser probadas. Naomi Klein sostiene que al igual que ocurre con los pacientes que son tratados con electroshocks a quiénes puede convencerseles después de este tipo de terapia a hacer cosas que anteriormente fueran contra su voluntad, en el caso chileno lo que ocurrió fue que el shock, en su versión económica(Klein, 2008), fue capaz de cimbrar los cimientos de la estructura proyectada por la UP. Una vez logrado esto, la nueva política neoliberal en boga obtuvo su espacio para la experimentación. Este final chileno es significativo en nuestra investigación debido a que marca el final de una era y el principio de otra. A partir de este momento el capitalismo será más depredador, abarcador y sostenido.

3.4 Replanteando el problema: Teoría e Historia económica marxista en América

Las primeras lecturas marxistas en América Latina durante los años finales del siglo XIX, los planteamientos teóricos sobre el marxismo, engendrados en los primeros años del siglo XX; el surgimiento de los primeros partidos comunistas en América, en el sur especialmente; los movimientos de masas en la década de los treinta en El Salvador y Brasil; la Revolución Socialista en Cuba (en constante proceso, con errores y aciertos, pero siempre inspiradora); el chance de la vía pacífica y democrática de instaurar en Sudamérica un socialismo a la chilena, etcétera... Y miles de vidas que se perdieron en el intento racional de transformar la realidad, de dejar atrás el predominio del imperialismo en la región, ya fuera a través de la violencia como respuesta a la violencia ejercida desde arriba o, por medio de la organización, como ese último intento en los setenta. Todo ello ha llevado a replantearse la realidad latinoamericana una vez más.

No se ha perdido el interés por el estudio de la realidad en nuestros países. Y dentro de ese estudio, el marxismo ha seguido ofreciendo un enfoque que ha ayudado a comprender desarrollos históricos de una situación arrastrada hasta nuestros días y errores teóricos de algunos que pretenden explicar el pasado según una ideología construida por el régimen capitalista de producción. El enfoque marxista va apareciendo en América y desarrolla su propia historicidad. Las posturas de los historiadores y teóricos cambiaron según el marxismo que las inspiró. No era lo mismo el hacer una investigación siendo un marxista que respeta el dogma establecido de la URSS, a las que provinieron de personas que sostenían una postura crítica con respecto a esta clase de marxismo, e incluso con respecto a la propia obra de Marx.

En un movimiento paralelo a la aparición del marxismo en el sur de América (Argentina, Chile, Perú, etc.), la historiografía marxista comienza a desarrollarse en dichas latitudes. Lo que pretendieron los nuevos estudiosos de la historia en América Latina, los que se veían convencidos por el enfoque marxista, fue la exacta definición y redefinición de las categorías y conceptos del discurso de Marx; que aquellas aportaciones teóricas que tuviesen una verdadera relación con la realidad de nuestro continente fueran rescatadas o,

de manera contraria, pasar a ser desechadas si ellas no ayudaban a la elaboración de un conocimiento más claro y cercano a la verdad. Se ha mencionado en esta investigación que en obras como la de Mariátegui, de carácter teórico –que no por ello dejan de sustentarse en lo histórico- lo que se resaltó de manera específica fue el ímpetu por hacer un marxismo a la americana y no lo contrario. Puede ser posible que los científicos sociales que comenzaron a hacer estudios de la historia económica en América hayan tenido a Mariátegui implícitamente en su metodología, ya que encontramos una vez más el intento de no ser copia y calca de marxismo europeo.

Una de las primeras muestras de la Historia económica que comienza a aparecer en el sur del continente americano puede ser encontrada en la obra de Rodney Arismendi (1913-1989). A pesar de no haber sido historiador, sino teórico, filósofo, ensayista y militante comunista, incursionó en el estudio del pasado. Sin embargo, si utilizamos su obra –un escrito dentro de su obra- es más con la intención de dar un ejemplo de la influencia que la doctrina oficial de los partidos comunistas continuaba teniendo en Latinoamérica durante los cuarenta y cincuenta del pasado siglo en la investigación histórica, que no dar muestra del otro tipo de historia marxista que comienza a nacer al llevar la crítica de dicha influencia. Rodney entró en la discusión de un tema de suma importancia en el desarrollo histórico de América: la existencia o no existencia del feudalismo en América Latina. Este autor se inclinó, como aquellos que seguían la doctrina del partido, que fue la de los estadios, por la defensa de la primera posibilidad. Para él, lo que llegó con los españoles, fue un feudalismo, en etapa de crisis, pero feudalismo a final de cuentas.

El ensayo titulado *Problemas de una revolución continental* escrito por Arismendi (Arismendi, 1962) y publicado por primera vez en el año de 1961 en la revista *Kommunist* de Moscú, puede tomarse como breve resumen de este tipo de concepción histórica, la posición existente en el marxismo clásico. Para este autor, las instituciones sociales que se trasplantaron a América por parte de España y Portugal fueron “feudales o de cuño feudal”; aun tomando en cuenta que el mismo descubrimiento de América, del oro y la plata de los indios, la empresa mercantil que llegó a ser la esclavitud, el desarrollo de la navegación y la técnica, “pertenecen históricamente a ese sangriento, rapaz y maravilloso periodo del amanecer del capitalismo”. Arismendi aprecia los cambios que comienzan a

darse a partir del siglo XVI en el mundo entero con el “descubrimiento” del nuevo continente. Sin embargo, no deja de insistir en que las relaciones de producción que empezaron a ser insertadas en este nuevo mundo pertenecían al modo de producción feudal.

Es interesante y a la vez contradictoria la posición de este autor. Separa las relaciones de producción que son trasplantadas a América, a las que ve como propias del feudalismo, del nuevo modo de producción que comienza a gestarse en el siglo XVI. Se encuentra consciente de que hay algo nuevo surgiendo durante ese siglo, pero lo nuevo se está creando a través de viejas formas de producción. Para Arismendi, el régimen latifundista de propiedad de la tierra y que el producto de ésta sea utilizado en una economía abierta, destinado el producto para el exterior, “la supeditación de la economía colonial a la economía metropolitana”, son sólo rasgos que quitan, sólo aparentemente, “al ingenio de azúcar brasileño, al latifundio ganadero del Plata, la característica de unidad económica cerrada que singulariza una economía feudal típica.” Aunque la producción vaya destinada a la metrópoli, Arismendi se empeña en poner de manera manifiesta la existencia del feudalismo basándose en las relaciones de producción que se sustentan en trabajo “servilizado del indio” y la esclavitud de los indios.

Siguiendo esa lógica -en la que algo nuevo resulta por acción de lo viejo sin que haya un cambio siquiera cualitativo en lo que se hacía en el pasado- y tomando en cuenta la situación objetiva de los indios durante el siglo XVI en América Latina, podríamos hablar también de una producción cercana a la que se busca en el capitalismo, pero conseguida ésta a través del esclavismo. El feudalismo no se basaba tanto en la existencia de una relación de servidumbre como en “la relación de producción de un estadio de la sociedad caracterizado, específicamente, por la explotación agrícola y artesanal en pequeña escala, para el consumo directo del señor y de sus siervos”(Segall, 1982). Así, no cualquiera que sirva a un amo es por tanto un siervo. Arismendi actuaba como los miembros del partido comunista habían hecho en el caso de China al soslayar la existencia de un modo de producción asiático que no concordaba con su esquema histórico establecido, prefería ignorar la realidad. Al parecer, este autor olvida la especificidad de la originalidad que ocurría en América. Y no duda en llevar la idea de una América feudal pasando el siglo XVII:

Avanzado el siglo XVIII es posible encontrar el trabajo asalariado como una manifestación esporádica; la pequeña producción individual y la economía mercantil simple. En muchos países se organizan corporaciones artesanales de tipo medieval que utilizan a la vez el trabajo del negro esclavo y del indio. Pero lo esencial y lo predominante siempre es la relación feudal o semifeudal y el latifundio. (Arismendi, 1962)

Este autor menciona que la repartición de tierra entre los colonizadores fue un acto feudal y también acto del monarca. Con ello se establecieron las bases del latifundio en el Brasil a través de las capitanías y las “mercedes de latifundios denominados “sesmarias””. Sobre el latifundio se organizaron unidades “económicas de cuño feudal o semifeudal”. Estas son las minas y el latifundio de México, Perú, etc., a las que Arismendi ve como propias de un “feudalismo más estratificado”. Ve un feudalismo como mayor división del trabajo, a pesar de que tal división es propia de un sistema que se asemeja más a lo que será el capitalismo.

Para Arismendi el desarrollo capitalista sólo se da en América cuando ésta es incorporada al mercado mundial en los siglos XVIII y XIX. Parece olvidar que las metrópolis ya se encontraban incorporadas al mercado mundial y que América ya era parte de lo que Wallerstein llama Sistema-mundo, una unidad con una sola división del trabajo y múltiples sistemas culturales (Wallerstein, 2003). La crisis de la metrópoli, España, que por mucho tiempo fue el imperio dominante en Europa condujo al imperio a llevar a cabo modificaciones políticas en las colonias, las cuales aceleraron la incorporación al mercado mundial. Con el tiempo y la independencia de las colonias, América quedaba integrada completamente. A esto añade el autor algo muy interesante sobre el carácter deformante de la economía capitalista naciente: “Pero la economía mundial capitalista que erosiona y subordina las economías de origen colonial y que, sin duda, desencadena el desenvolvimiento capitalista anterior, actúa a la vez como un factor deformante. (Arismendi, 1962)

Y después vuelve sobre la cuestión feudal:

De acuerdo a la consistencia de las instituciones feudales de cada país, el proceso es más o menos rápido –podemos comparar por ejemplo el Río de la Plata con Bolivia o Perú- ; pero en ningún caso es un proceso normal de transición del feudalismo y semifeudalismo colonial al capitalismo. [...]En su transcurso las formas capitalistas se van enroscando y adaptando a las formas precapitalistas. Así, la acumulación originaria de un capital nacional y la conformación del mercado interior –la construcción del proletariado y la burguesía modernos- se alargan por muchas décadas con las consecuencias más dolorosas para las masas. (Ídem.)

Autores como estos estuvieron influenciados por la idea de un marxismo cerrado, esquemático y dogmático. Pero en América algunos historiadores comenzaron a cuestionarse esta idea del feudalismo americano. Uno de ellos fue Sergio Bagú, el historiador y economista argentino. Su obra titulada *Economía de la sociedad colonial* (1949) es seguramente el libro pionero que vino a contrarrestar de forma amplia y sistemática la idea del “Feudalismo latinoamericano”. Bagú sostuvo que en América existió una dimensión capitalista dentro del proceso de colonización.

El análisis de Bagú se posó sobre el tipo de “índole” de la economía existente en América Latina. Tratar de descifrar la clase de ésta ayudaría a explicar mucho de lo que fue heredado en el continente por parte del sistema colonial que en algunas regiones reinó durante treientos años; en otras, como Cuba, casi cuatrocientos y, en un país desafortunado como Puerto Rico, el sistema colonial aún seguía(Bagú, 1982). El autor menciona que la determinación de dicha índole es algo más que un tema estrictamente técnico, afecta incluso históricamente al estudio de la región, ya que el enfoque interpretativo se distorsiona sin la adecuada comprensión. Como puede ocurrir con la idea del feudalismo.

Bagú se preguntaba qué fue lo que los españoles y portugueses impusieron sobre el tipo de economía americana durante esos primeros años del siglo XVI: “¿Es feudalismo, decadente entonces en el continente viejo? ¿Es capitalismo, cuyo brillo y empuje documentan en la época el apogeo italiano y los navegantes ibéricos? ¿Es algo distinto de

ambos, aunque de ambos recoja algunas de sus características básicas?”(Ídem). No es fácil responder a estas cuestiones, pero lo que sí quedaba claro para Bagú, era que las colonias americanas no se habían dedicado a repetir lo que por tantos años había dominado en Europa, el modo de producción feudal. América tenía que “integrarse en el nuevo ciclo capitalista que se inauguraba en el mundo”(Ídem). Comprendió que el descubrimiento y la posterior conquista de regiones extensas en este continente –igual que en el continente africano- fueron tan sólo un capítulo (uno de los principales) en el periodo de la expansión del capital comercial europeo. América había pasado a formar parte de la fuente que suministraba a las economías metropolitanas los medios necesarios para su robustecimiento.

La característica económica del periodo colonial que para Bagú sobresale de entre todo el ramaje que fue la economía en aquel momento es la “producción para el mercado”. Hay que recordar que dicha característica es la que hace temblar los cimientos de toda elaboración teórica sobre un feudalismo americano. Toda actividad productiva, desde el inicio de la colonia hasta nuestra realidad, ha estado sometida en mayor o menor medida a la producción para afuera:

Para el mercado internacional producen el *senhor de engenho* de Bahía, de Río y San Vicente, desde mediados del primer siglo colonial; del mismo modo que los *mineiradores* de Minas Gerais y el Distrito Diamantino, que la corona portuguesa monopoliza, en el siglo XVIII. Con el mismo destino se cultiva el algodón en Marañón, en el XVIII y, hacia el fin de la era colonial, comienzan a extenderse a los cafetales sureños. Para el mercado interno producen los *fazendeiros de gado* del noreste desde el XVI y, más tarde, sus competidores del sur. Para el mercado interno se cultivan cereales en distintas regiones. [...] (Ídem.)

De esta manera, las colonias no sólo fueron incorporadas rápidamente en el proceso revolucionario comercial, sino que fueron parte importante de su constitución. Bagú también recalca el papel determinante de los productos exportables dentro de la colonia, los cuáles incluso son producidos en detrimento del desarrollo económico en el interior de las

mismas: “Cuando se advierte que un producto colonial puede ser lanzado en gran escala al mercado internacional, hay crédito, instrumentos y esclavos disponibles para estimular la producción”(Ídem). Y no hay que olvidar que la violencia y la gran inversión también fueron ejercidas con el fin de convertir a las colonias en lugares destinadas al monocultivo de aquellos productos que tanto interesaban a la metrópoli: “La Dutch West India Company, que invade la costa norte de Brasil en 1630, busca dominar las zonas de azúcar, producto por el cual existía [...] gran interés en Holanda, al punto que en el siglo XVI ya se había constituido en este país una compañía para venderla”(Ídem.). Bagú ejemplifica de esta manera una forma de actuar en cuanto a la inversión que se hace sobre los nuevos territorios, forma que no es constituyente de un modo de producción feudal.

Sergio Bagú ubica esta nueva forma de inversión en el siglo XVI en el sur del continente americano. Una característica de este periodo es la aparición de una naciente exportación de capitales, tanto en créditos como en hombres. Con el ejemplo de la compañía holandesa arriba mencionado se reconoce esta dinámica:

[...] su necesidad de obtener el producto en grandes cantidades le lleva a ofrecer a los colonos ingleses de Barbados todo lo que éstos necesitan [...] para que inicien en la isla el mismo cultivo y, después que [...] el azúcar obtenido no es de buena calidad, hace venir algunos colonos de Barbados a sus flamantes dominios brasileños para que allí aprendan a mejorar la técnica. Cuando los portugueses y brasileños la expulsan de Brasil en 1694, Barbados ya ha comenzado a exportar azúcar a Europa.(Ídem)

Esta descripción de la manera en la que comienza a trabajar ese capital naciente durante el siglo XVII tuvo sus rasgos más definidos en lo que fue la producción azucarera en América. Tal fue la importancia del “Rey Azúcar” en la región que la producción de tal mercancía fue uno de los orígenes del latifundio, lastre histórico de la región. Para el siglo XVIII, según Bagú, se encontró ya perfeccionada la técnica colonial del comercio internacional. Los ejemplos como el de la compañía holandesa se fueron multiplicando. Esto confirma que la colonia “hispano-lusa”, como la nombra Bagú, formó parte del ciclo

capitalista mundial y complementó la economía europea. Basta recalcar que los productos más solicitados en el viejo mundo fueron los más producidos en el nuevo.

Por último, el autor dará respuesta a las preguntas arriba planteadas sobre la índole de la economía americana de la época colonial: “El régimen económico luso-hispano del periodo colonial no es feudalismo. Es capitalismo colonial” (ídem). Con este concepto, Bagú, se contrapuso a los historiadores y economistas que creían que a América había llegado un feudalismo agonizante en Europa; que lo que ocurrió fue la revitalización de dicho modo de producción o de una nueva etapa del mismo. Todos los hechos que apuntan a un traslado de las relaciones de producción existentes en el modo de producción feudal, como lo afirmaba Arismendi, no son suficientes a Bagú para afirmar que la índole de la economía en América no fue capitalista.

Otro de los primeros marxistas latinoamericanos, junto con Bagú, que impugnó la tesis del Partido Comunista sobre el carácter feudal de la economía colonial, fue Caio Prado Junior. La impugnación la llevó a cabo por vez primera en su libro *Historia económica do Brasil* (Junior, 1959), de 1951. Lo que tomaremos de manera sucinta de este autor es su análisis sobre la naturaleza económica de la “colonización tropical” (Junior, 1982).

Para este autor existió una atracción de los trópicos lejanos ejercida hacia la fría Europa; ésta se basaba en la privación existente en aquél continente de productos que hoy pueden parecernos secundarios y llenos de banalidad, pero que en aquellos años se consideraban artículos de lujo. Azúcar, pimienta, añil, arroz algodón y el tabaco, habían movido a las metrópolis comercialmente y lo seguirían haciendo durante varios años más. El vasto territorio americano ofrecería el lugar para que el colono llegara a dirigir la producción de los bienes de gran valor comercial. Para ello, él difícilmente estaría dispuesto a entregarse físicamente en tal tarea, serían otros los que tendrían que cumplirla (Ídem).

Dos escenarios aparecen en América, según Caio Prado, a los que el colono se dirige: “el sector templado y los trópicos”. El colono europeo se dirigió a los trópicos sólo cuando las condiciones eran aptas para tal empresa; “cuando dispone de recursos y aptitudes capaces de garantizarle un papel dirigente; por lo tanto, cuando puede contar con gentes

que trabajen para él”(Ídem). El carácter de la explotación agraria en los trópicos se lleva a cabo en gran escala, en grandes unidades como afirma el autor, con grandes cantidades de trabajadores subordinados y sin propiedad. La región tropical no tuvo como fin práctico el desarrollo de colonias de poblamiento, como sí fue utilizada la región templada; no funcionó como territorio al cual mandar el exceso de población europea: “En los trópicos, por el contrario, veremos aparecer un tipo de sociedad completamente original, y que no es la simple sucursal comercial [...], irrealizable en América” (ídem.).

Caio Prado analiza la situación concreta de los trópicos, no la superpone al marco de una realidad americana en abstracto. Ve cómo cada región tiene su desarrollo, que si bien es parte de una sola empresa –la capitalista-, no por eso da de manera idéntica en América. Los trópicos conservaron un “carácter mercantil muy acentuado”, fueron empresa del colono blanco, la unión de la “naturaleza pródiga” con la producción de bienes de valor comercial y el “trabajo aportado por las razas inferiores, es decir los indios y los negros importados”

Para comprender el Brasil del siglo XX, Prado menciona lo que para él aparece como la evolución económica histórica de su país, la diferencia de lo ocurrido en el trópico con respecto al territorio templado:

Ahí está el verdadero sentido de la colonización tropical, de la que Brasil es uno de los resultados. Esto es lo que explica los elementos fundamentales de la formación y de la evolución de los trópicos americanos, tanto en el plano social como en el económico. Si queremos llegar a lo que hay de esencial en nuestra formación, veremos que en realidad nos constituimos con vistas a proporcionar primeramente azúcar, tabaco y algunos otros productos. Más tarde, será el oro y los diamantes; después el algodón, seguido por el café, y todo ello para el comercio europeo. Nada más que eso. [...]. Con tales elementos, articulados en una organización puramente productiva y mercantil, es que se constituirá la colonia brasileña. (Ídem)

Siguiendo la brecha de los pensadores de las realidades locales en América nos encontramos con el historiador chileno Marcelo Segall. Éste, al igual que los dos autores mencionados arriba, se dedicó a la crítica de la doctrina del feudalismo latinoamericano. Segall sufrió la persecución del nuevo régimen instaurado en Chile con la dictadura de Pinochet y fue encerrado en el año de 1973. Su liberación fue lograda gracias a una campaña internacional. Este autor fue importante en el ambiente intelectual y cultural chileno; rector y fundador de la Universidad Independiente (popular) de Santiago y profesor-investigador de la Universidad de Chile, para la década de los ochenta se convirtió en dirigente del Departamento Latinoamericano del Instituto Internacional de Historia social de Ámsterdam. Como podemos ver, fue de uno de los historiadores más importantes en la región.

La obra pionera de Segall fue sobre el desarrollo del capitalismo en Chile, de 1953; pero en su obra encontramos muchos ejemplos más de historia económica y social como *Biografía social de la ficha salario* (1964) y *Las fichas salario en el mundo* (1967). Abordaremos una pequeña parte de su obra pionera para ejemplificar la visión de este autor.

Para la década de los ochenta el mismo Segall veía sus primeras tesis superadas, en ese momento creía que su visión tenía una postura más dialéctica que la visión encontrada en el texto de 1953. Para el Segall de los ochenta, la “América Latina andina es el producto del desarrollo combinado de sociedades de diferentes niveles culturales, muy desigual, pero como totalidad, después de la conquista, capitalista”(Segall, 1982). Sin embargo, para nuestra investigación, cabe recordar lo abordado por él en su contexto de mediados del siglo XX.

Para Segall, la agricultura moderna había nacido con la encomienda y el repartimiento. Éstos fueron “la expropiación violenta, sangrienta y necesaria de la tierra a sus primitivos habitantes aborígenes y su reducción a la esclavitud” (Ídem). Con esto se dio una revolución en las relaciones de producción expresada en la transición “de la recolección primitiva común del sistema tribal al régimen de la explotación de una clase por otra” (Ídem). Este régimen de la tierra que apareció con la encomienda y el que se

mantenía en Chile hasta el momento en que el autor escribía este texto, habían sido asimilados con el feudalismo.

Para evitar confusiones terminológicas con respecto a ese sistema, Segall se encarga de hacer una definición de qué es de lo que se habla cuando se habla de feudalismo y de qué es el capitalismo:

Feudalismo es, en el sentido económico, la relación de producción de un estadio de la sociedad caracterizado, específicamente, por la explotación agrícola y artesanal en pequeña escala, para el consumo directo del señor y de sus siervos.

Capitalismo es, en el sentido mercantil, al contrario, el modo de producción destinado al mercado, ya sea nacional o exterior en mayor o menor escala; esto significa, a su vez, un intercambio comercial o sea la producción de mercancías (o valores de cambio), en este caso, productos agrícolas. Modo de producción caracterizado por la venta de su fuerza por el trabajador. (Ibíd., p. 233)

A pesar de que la encomienda se implantó para el uso privado del conquistador, para producir los medios de vida de éste, Segall menciona que el fin último de ella era la producción de artículos para el consumo y abastecimientos de las ciudades y la minería chilena: “poder producir mercancías, para el intercambio y pagar derechos a la Corona de España” (Ídem). Se trató de una evolución hacia el capitalismo, pero un capitalismo de tipo colonial. Concepto usado también por Bagú (Bagú, op. cit.). Para Segall el sometimiento de los nativos en América no se debió al mantenimiento de las relaciones de producción del hipotético “sistema social feudal”, sino en las “constantes deudas pendientes” que los hacían trabajar constantemente y de forma gratuita para el “acreedor benevolente” (Segall, op. cit. p. 233).

En Chile la dinámica productiva llevaba a que, debido a tal deuda, el “inquilino” se saturaba con dos trabajos: uno para cumplir con el pago de la deuda y otro para cubrir sus necesidades, el quedar con algún excedente de calidad y utilidad. Por ello el trabajo se prolongaba (se prolonga) de sol a sol. Para referirse a esto Segall cita a Marx diciendo:

“Esta condición se hereda en la familia y en las generaciones futuras que de este modo pertenecen de un modo efectivo al acreedor.”(Ídem). Con dicha aclaración Segall quiso poner fin a la “leyenda patriarcal (o semifeudal) de las relaciones familiares entre patrón e inquilino” (Ídem).

Para terminar con este autor, Segall menciona que existe también una confusión entre feudalismo y latifundio. “La gran superficie no es la característica fundamental del feudo.” El latifundio pudo ser propiedad tanto del esclavista como del capitalista inglés. La característica del feudalismo es la relación existente entre el señor y el siervo (aparte del alcance local de la producción). La relación que existe en América para este autor no es la misma del sistema feudal, en ésta entra la deuda como rasgo definitorio.

Para finalizar, abordaremos otro concepto que los historiadores marxistas no dogmáticos utilizaron para explicar el desarrollo económico en América Latina: el “desarrollo combinado de la economía colonial”. Para ello tomaremos rápidamente lo escrito por Milcíades Peña (1933-1965). Éste fue un militante y teórico trotskista, autor de varias obras de historia económica y social de Argentina. Entre sus obras se pueden mencionar *Antes de Mayo*, *El paraíso terrateniente*, *Masas, caudillos y élites*, etc. Bajo el seudónimo de Alfredo Parrera Dennis, fue director de la revista marxista de investigación social *Investigación Económica y Social* hasta su muerte (Löwy, 1982, págs. 234-235).

Peña intentó aplicar la teoría de Trostky sobre el desarrollo desigual y combinado a la estructura socioeconómica latinoamericana. En el fragmento que tomaremos (Peña, 1982) de su vasta obra aparece una polémica sobre este tema con el historiador, miembro del Partido Comunista Argentino, Rodolfo Puiggros.

Milcíades Peña comienza dando la razón a la tesis de la existencia en América de una clase de señor cuyos hábitos y mentalidad guardan una estrecha semejanza con el señor existente en la edad media. “El *senhor do engenho* y el *fazhendeiro* de ganado o de café, en Brasil.” Primero el encomendero y el minero, después el latifundista y el que cultivó cacao y azúcar; el obispo y el rancharo. Todos ellos llegaron a considerarse “señores absolutos dentro de sus dominios territoriales” y fueron también “jefes militares locales con menosprecio de la autoridad central” que al final llegaron a “ejercer sobre sus subordinados

una justicia de inspiración feudal”. Pero Peña establece una diferencia que se conecta con lo que pensaron algunos de los autores ya mencionados:

los señores feudales americanos tienen con los europeos algunas diferencias dignas de notarse: las bases materiales de sus riquezas no son feudos cerrados, unidades autosuficientes, sino minas que producen para el exterior, o indios encomendados, o ingenios, o estancias, o ranchos cuyos productos se exportan. Como dijera Bagú, América fue una “concepción de casta sobre una realidad de clases” (Ídem)

La polémica contra el historiador apellidado Puiggrós proviene de las afirmaciones hechas por éste en un libro sobre la historia de Argentina en el que se pretendían encontrar las condiciones feudales a las cuales “contraponer la correspondiente burguesía progresista”. Puiggrós afirmaba que las relaciones de producción habían sido trasladadas a América por la conquista colonizadora, estas relaciones pertenecían a un sistema feudal en crisis que tuvo nuevos aires debido a dicho traslado. A esta tesis se unieron otros historiadores como Leonardo Paso quien afirmó que en América “la colonización fue feudal”, y Jorge Alberto Ramos, quien escribió que las colonias españolas “desarrollaban su economía sobre bases feudales” (Ídem).

Para Peña dichas afirmaciones fueron tan sólo disparates, la subordinación de la realidad a la teoría dogmática. Encuentra en la tesis de Puiggrós una contradicción, ya que éste acepta que la colonización de América fue el resultado de una empresa llevada a cabo por comerciantes y navegantes cuyos objetivos también fueron comerciales; esta realidad y la afirmación sobre el feudalismo no pueden convivir de manera libre. Para esquivar la contradicción, Puiggrós tenía la teoría del puente, que consistió en la idea de que “los objetivos comerciales de la conquista de América sirvieron de pasarela para que en estas tierras arraigara el feudalismo español”. Peña menciona irónicamente que es evidente que para estos historiadores el feudalismo se trata de “la producción de mercancías en gran escala con destino al mercado mundial”, para después rematar la ironía con “Si esto es feudalismo cabe preguntarnos con cierta inquietud qué será capitalismo”(Ídem).

Peña termina la polémica con el siguiente párrafo:

Los españoles llegados a América encontraron una realidad nueva, inexistente en España; y el resultado fue que, aun cuando subjetivamente quisieran reproducir la estructura de la sociedad española, objetivamente construyeron algo muy distinto. La España feudal levantó en América una sociedad básicamente capitalista –un capitalismo colonial, bien entendido, del mismo modo que, a la inversa, en la época del imperialismo el capital financiero edifica en sus colonias estructuras capitalistas recubiertas de reminiscencias feudales y esclavistas. Este es precisamente el carácter combinado del desarrollo histórico. El pensamiento formal no capta esto, y por eso, en general, no capta nada de lo esencial. (Ídem)

Como hemos visto la producción historiográfica de corte marxista de mediados del siglo XX en América Latina se encuentra dividida entre aquellos que siguen el dogma y los historiadores que intentaron desmarcarse de él. Con ello aparece un variopinto enfoque sobre la realidad latinoamericana; los historiadores que se circunscriben a la segunda categoría trataron de quitar de en medio esa falsa idea del feudalismo latinoamericano, mismo que a la hora de desarrollar una estrategia para la praxis y el cambio económico y social, podía servir de lastre teórico. Estos fueron algunos ejemplos del marxismo desarrollado en la escritura de la historia, un marxismo que cada vez se va haciendo a sí mismo de una forma crítica. Hasta aquí llega el rastreo del marxismo en América Latina en sus primeras versiones. En el capítulo siguiente se hablará de la producción teórica del marxismo en su versión actual, dentro de la que Bolívar Echeverría resulta una de sus figuras principales y motivo de esta tesis.

Capítulo IV

Bolívar Echeverría: contribución al marxismo y a la Historia crítica desde América

Es decir, que cuando tú estás en el bosque, tú eres, sin fisuras, parte del bosque.

Cuando estás bajo la lluvia, tú eres, sin fisuras, parte de la lluvia que cae.

Cuando estás inmerso en la mañana, tú eres, sin fisuras, parte de la mañana.

Cuando estás delante de mí, tú eres parte de mí.

De eso se trata.

Explicado de una manera fácil de entender.

(Haruki Murakami)

La obra de Bolívar Echeverría tiene una meta: la revaloración de los planteamientos básicos del discurso crítico de Marx bajo la luz del siglo XX, desde la experiencia práctica y discursiva de éste. Esta revaloración alcanza también a darse durante la primera década del siglo XXI, primeros diez años del nuevo milenio que Echeverría alcanzó a vivir. Revalorarlos, sí, pero de una manera radical. Dicha radicalidad proviene de la necesidad de rescatar la crítica marxista en un periodo que llama a tal menester: la “crisis de la

modernidad” o “crisis civilizatoria”. La crisis es un fenómeno que distingue y que enmarca nuestra época.

El fin de las siguientes líneas, que es a la vez la empresa de esta tesis, es el dar a conocer al lector dos de las aportaciones fundamentales de este autor al pensamiento marxista en general y a la ciencia histórica en particular. Una es su aportación al discurso crítico marxista de un acercamiento más a detalle del concepto existente en la obra de Marx conocido como “valor de uso”; y la otra, es su aportación a la historiografía por medio de su teoría sobre el “*ethos* histórico” del que se desprende el “*ethos* barroco” al que el autor consideraba específico de las sociedades latinoamericanas.

Un segundo fin del presente trabajo, que al principio de la investigación era la guía del mismo, es el dar a conocer a este autor de manera más amplia. Si bien Bolívar Echeverría fue muy conocido en el ámbito académico de la UNAM, considero que su obra y el conocimiento acerca de su relevancia no han llegado de la misma manera a otras regiones del país. No es ésta una mera suposición, sino un argumento que se comprueba en la plática cotidiana, por lo menos en nuestro colegio. La claridad teórica de Bolívar Echeverría, aunada a su originalidad, ha llevado a considerarlo como uno de los filósofos más importantes de América Latina, si no es que, como considera Carlos Antonio Aguirre Rojas, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XX en nuestro continente, después de Mariátegui (Aguirre, 2014).

Es por ello que en esta tesis también abordamos aspectos de la vida de Bolívar Echeverría, ya que ellos nos dan un horizonte desde donde mirar una especie de genealogía del pensamiento latinoamericano, encarnada ésta en este pensador ecuatoriano formado en Alemania y consolidado en México; pensamiento que no se encuentra sometido a las formas y pautas de su homólogo europeo. Bolívar Echeverría se coloca en la misma línea de los grandes del pensamiento, en la misma cronología de la historia de la filosofía.

En qué consiste su aportación a ciencias sociales como la filosofía y la historia es una pregunta que las páginas siguientes pretenden contestar. Los conceptos desarrollados por Echeverría abren el panorama a diferentes ciencias sociales. Parafraseando al investigador ecuatoriano Carlos Espinosa (Espinosa, 2012), la obra de Bolívar representa para los

filósofos motivo de admiración debido a la rigurosidad con la que trató los textos de Karl Marx y Walter Benjamin (Echeverría, Siete aproximaciones a Walter Benjamin, 2010) ; un punto de interés para sociólogos y antropólogos en cuanto a su teoría de la cultura; para los historiadores, en especial los que se centran en el periodo colonial y poscolonial, su visión sobre el barroco se convierte en una referencia ineludible, a pesar del conflicto que representa tal visión.

4.1 Una biografía: del existencialismo al marxismo

Hemos llegado al autor por el cual ha sido escrita esta tesis. Antes de abordar su aportación más innovadora al marxismo y la importancia de su teoría de los *ethe* en la construcción de una Historia Crítica, veremos someramente los aspectos vivenciales de Bolívar Echeverría. Porque, como menciona Luis Hernández Navarro, el Bolívar Echeverría “que confrontamos en el momento actual, el que nos habla, que inspira homenajes y debates, es tanto el Bolívar formado en su historia, como el Bolívar que comienza a ser después de su muerte” (Navarro, 2011, pág. 115). El título del apartado puede parecer incorrecto, ya que al abrir cualquier libro de historia de la filosofía, veríamos que en la cronología sobre esta actividad humana, el existencialismo se encontraría en una parte cercana al final de dicho libro; mientras que al marxismo, lo hallaríamos en una sección destinada al estudio de la filosofía del siglo XIX. Incluso podríamos encontrar algún libro, como el de Julián Marías (Marías, 1989), en el que el marxismo no sea mencionado dentro de esta historia. Sin embargo, el título se refiere de manera implícita a la permanencia del marxismo dentro de la teoría y el pensamiento humano como muestra de su actualidad, misma que ha dejado atrás a sistemas de pensamiento –sin menospreciar sus aportaciones- o convivido con ellos hasta el momento. Al mismo tiempo, el título se refiere a la trayectoria intelectual de la vida que se ha de describir en las siguientes líneas.

Para la biografía de Bolívar Echeverría nos apoyaremos en el estudio que hizo Stefan Gandler sobre este autor (Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, 2007, págs. 83-138) debido a que es el estudio biográfico más completo

que hemos encontrado. Sin embargo, también nos apoyaremos en otros autores como Hernández Navarro o Aguirre Rojas, quienes tuvieron relación cercana con el autor de nuestro interés. En el libro de Gandler también se abordan la teoría y vida de otro grande del marxismo: Adolfo Sánchez Vázquez. La intención de este filósofo alemán al escribir un libro sobre los dos pensadores mencionados es la de demostrar que en América Latina existe también una fuente rica de teoría y reflexión marxista que se aleja del lastre que ha significado en la historia de nuestro continente el eurocentrismo. Nos apoyamos en Gandler porque no sólo pretendió “echar una mirada a la persona de Bolívar Echeverría y a la historia del desarrollo de su obra, sino ubicar sus conceptualizaciones en el marco de las actuales cuestiones sociales y teórico-filosóficas de México y de América Latina.”(Ibíd., p. 83) También es importante recalcar que él tuvo un trato directo con Echeverría a través de diversas entrevistas.

Bolívar Echeverría perteneció a esa segunda oleada de exiliados que vinieron a enriquecer el pensamiento en México. La primera fue la oleada de exiliados españoles que debido al franquismo habían tenido que abandonar su país. Esta nueva experiencia, la del exilio, tuvo su cuna en los países del sur del continente americano. “Se distinguen de la generación de exiliados españoles en México en la circunstancia de que en que su mayoría cruzaron dos veces el Atlántico y, al hacerlo, no fue raro que acabaran aterrizando en un país latinoamericano distinto de su país de procedencia.”(Ibíd., p. 84) En México se dio una aparente estabilidad para que ese grupo de intelectuales -muchos de ellos obligados por la situación de constantes dictaduras en sus países- desarrollaran su pensamiento.

Bolívar Echeverría Andrade nació el 1º de febrero de 1941 en Riobamba, Ecuador. Fue hijo de Rosa Andrade Velasco, quién se dedicó a las labores domésticas, y de Bolívar Echeverría Paredes, administrador de fincas. Después de pasar los primeros seis años de su vida en Riobamba, Echeverría se mudó con la familia a la capital del país, Quito. El catolicismo de su madre, proveniente de una familia acomodada, hizo que el niño Bolívar entrara al católico Colegio Lasalle. Pasará ocho años de su vida en ese colegio “de clase alta” donde adquiere también un catolicismo bastante marcado, incluso llega a monaguillo. En el año de 1955, por disposición de su padre, Echeverría es cambiado de escuela. En esta

ocasión fue ingresado al Colegio Nacional Mejía. Este se encontraba en la capital del país también, pero a diferencia del colegio anterior éste era laico.

Es importante el rescatar en la biografía dicho cambio de institución educativa ya que fue en la segunda donde Echeverría comenzó a politizarse. Durante su estancia en el Colegio Nacional empezó a participar en los movimientos estudiantiles y en las huelgas, manifestándose siempre de forma activa. El gobernante de Ecuador en aquellos años era José María Velasco Ibarra a quién Echeverría calificaba de “oportunista populista” dentro de una “típica república bananera”.(Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, 2007, pág. 86) Su gobierno mezclaba ciertas formas democráticas con poderes dictatoriales. En entrevista con Gandler, Echeverría recordaba sus años en el colegio y la importancia de éste en cuanto a su politización:

[...] una escuela laica totalmente [...] Una prepa después muy interesante, [...] la mejor de Ecuador con unos maestros de primera, que [...] como pasa siempre en nuestro países, [...] gente muy valiosa, que están totalmente desocupados. [...] tipos de un nivel muy alto que como tenían que ganarse la vida enseñaban en la prepa. [...] al mismo tiempo la composición social de esta prepa era bien interesante. [...] Había desde gente miserable, miserable, hijos de limpiadores de calzado, hasta gente de la burguesía. [...] se daba una especie de solidaridad y lucha [...] un ambiente social y político muy fuerte, pues ahí es donde [...] no le queda a uno más que entender la problemática política y social. Por los amigos que tienes, de repente descubres que la madre de un amigo tuyo está muriéndose de hambre en un hospital [...]. No tiene ni qué comer este muchacho. Y al mismo tiempo eres amigo de otro que es hacendado. Entonces es un conflicto social muy violento, muy abierto. (Echeverría en: *Ibíd.*, p. 87)

El colegio fue clave para Bolívar. Permitió que este muchacho, proveniente de una familia más o menos estable económicamente, abriera lo ojos y contemplara una realidad social con muchos matices. La decisión de su padre de cambiarlo del colegio no fue tan sólo una ocurrencia. Ésta había sido tomada con toda la intención por parte de del padre para educar a su hijo en el sentido político. Echeverría Paredes era un liberal conectado con la gente de izquierda. Tenía amigos en el Partido Comunista, políticos e intelectuales. Se

codeaba con poetas, pintores y músicos. Como a veces ocurre, esta actitud del padre contrastaba con la existente en la madre, que era muy católica.

Las primeras actividades políticas de Echeverría se dieron en el marco de las Juventudes Socialistas, pertenecientes al Partido Socialista Ecuatoriano. Por esas mismas fechas fue rechazada su petición de ingreso a las Juventudes Comunistas de Ecuador. Junto con la actividad política vino la actividad intelectual. El acercamiento a las primeras lecturas que cambiaron su visión de mundo, que ya había sido transformada por la realidad social vista en el Colegio Nacional. La literatura de contenido filosófico rápidamente llamó su atención. En este aspecto su padre tuvo que ver. A los diecisiete años recibió como regalo de él los ensayos completos de Miguel de Unamuno, de quién Bolívar decía era un “existencialista español”. Años después Echeverría consideraría en la obra de este autor esenciales los textos *Del sentimiento trágico de la vida* y *Vida de Don Quijote y Sancho*. (Ibíd., p. 89. Nota 148) A través del autor español Echeverría pudo establecer por vez primera “la conexión entre política y teoría filosófica”. (Ídem.)

Con la lectura de Unamuno estableció la conexión con otro importante autor que sería para él y sus allegados, que compartían el mismo interés filosófico, el modelo de lo que debería ser un intelectual: Jean Paul Sartre. Al círculo formado en Quito le fascinaba el compromiso político de este autor francés. En entrevista Echeverría decía del autor: “Sartre fue muy muy importante. Para toda mi generación, Sartre fue importantísimo. Era una especie de modelo de cómo debe ser un intelectual.” (Ídem., nota 151)

Otro importante filósofo para Echeverría, quizá el más importante para su generación fue Heidegger. De igual manera, se tomó a este pensador como modelo, pero un modelo del pensamiento fuerte, estructurado, al que se leía con toda la atención. Sin embargo, en el Ecuador de los años cincuenta era desconocida la activa participación de Heidegger en el nacionalsocialismo; tal dato había sido escondido por los heideggerianos de derecha, quienes habían sido los primeros en dar a conocer el pensamiento del filósofo de la selva negra. Estas condiciones, aunadas a la distancia geográfica y a la misma época, hacían muy difícil una crítica a Heidegger. (Crítica que sigue siendo, aun en nuestros días, soslayada por algunos intelectuales que se ven a ellos mismos como de izquierda).

En el año de 1961 Echeverría se encontraba en su primer periodo de las carreras de filosofía y psicología en la Universidad Central del Ecuador, ubicada en Quito. Gracias a la adquisición de una beca otorgada por DAAD (Servicio Alemán de Intercambio Académico) pudo trasladarse a la República Federal de Alemania para estudiar en Freiburg, en el verano del mismo año (Navarro, 2011, pág. 115). Una meta lo había llevado a Alemania, la de estudiar con Martin Heidegger, de quien ya había devorado libros tales como *Introducción a la metafísica* y *El ser y el tiempo* (Ídem). Ésta no se pudo lograr debido a que el filósofo ya sólo impartía un Oberseminar (seminario superior) en el que sólo podía participar un selecto grupo reducido. A esto también se añadía la eventualidad de que Echeverría apenas tenía conocimientos del idioma alemán. Como anécdota del encuentro físico de Echeverría con Heidegger, Navarro menciona que Echeverría “Debió contentarse con escucharlo de lejos en una conferencia, con enormes dificultades para comprender lo que decía, y, para colmo de males, sin poderlo ver bien, porque era miope” (Ídem.).

En el mismo año en que Echeverría llega a Alemania se empieza a erigir el muro de Berlín, por lo cual decidió mudarse a Berlín del oeste. Se ha omitido hasta el momento el mencionar que Bolívar no fue de forma solitaria al viejo continente. En su aventura llevó como compañero a un amigo, Luis Corral. Luis no manejaba otro idioma más que el español, Echeverría podía defenderse con el inglés y el francés. Esto hacía del viaje una aventura en la que los dos aprenderían de la experiencia. En Berlín del oeste existía la posibilidad de encontrarse en cercanía con los sucesos políticos sociales, pero un motivo también de importancia era que en esa parte se encontraba el Goethe-Institut, instituto que permitía a los extranjeros la residencia en él y tener unos cursos intensivos. Es en dicho recinto donde Echeverría aprendió el idioma, dedicando siete horas al día en su estudio.

Aquellos años en Alemania fueron de una marcada tendencia conservadora. En aquella época se formalizó la incompatibilidad de pertenecer simultáneamente al Partido Socialdemócrata y a su ex seccional estudiantil, la SDS. Lo que siguió fue la expulsión de varios intelectuales de izquierda de las filas del partido. Fue consolidada así la hegemonía del conservadurismo dentro del partido, a la vez que se formó a su izquierda una fuerza autónoma, socialista y antiautoritaria ya que cuatro años antes de la llegada de Echeverría el Partido Comunista había sido ilegalizado (Ibíd., p. 116). Sí existió un marxismo en aquel

Berlín, pero éste se alejó del ambiente político: “Ciertos profesores de la Universidad Libre de Berlín comenzaron a hablar del marxismo; pero no del marxismo como el sustento de alguna nueva doctrina política y menos aún del dogma del socialismo real, [...] sino del marxismo en el sentido puramente teórico, como un discurso utópico indispensable en la modernidad”(Mauro Cerbino, 2003).

Tras un par de años en el ambiente de Berlín, con la convivencia diaria del círculo en torno a la publicación *Der Anschlag* y la conexión con el escenario intelectual y bohemio al que llega gracias a quien se convirtió en su primera esposa, Ingrid Weikert, Bolívar Echeverría se convierte dentro de su grupo en “algo así como un especialista en Latinoamérica y el Tercer Mundo”(Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, 2007, pág. 97). Por aquellos años, el ambiente de Berlín estaba preparando todo para lo que sería su movimiento de 1968: “Era la época de las catacumbas, de círculos de estudio como el Argument Club. Los intelectuales apenas comenzaban a sacar la cabeza y los progresistas se reunían en los sótanos para hacer lecturas de textos propios y ajenos”(Navarro, 2011, pág. 116). Una manifestación, en 1964, contra el primer ministro del Congo, Moise Chombé, comenzaría el movimiento. En ésta, recuerda Echeverría, dominaban los participantes del Tercer Mundo. En las publicaciones ulteriores en Alemania fue ignorada esta participación de los estudiantes de los países periféricos, tal actitud pudo afectar a Echeverría, tornándose en “primer aviso sobre la contradicción en la historia moderna de Europa occidental, que marcaría la futura actividad teórica de Echeverría”(Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, 2007, pág. 97). Podemos encontrar una opinión del mismo Echeverría sobre el asunto: “Creo que no se perciben cosas en su importancia porque no corresponden a la historia local.”(Ídem., nota 167).

Navarro ubica la misma manifestación como punto de partida, pero lo hace en el año de 1967 y después agrega: “Le siguieron las protestas contra la guerra de Vietnam y la identificación del movimiento estudiantil con los pueblos oprimidos, y una visión política que postulaba la existencia de una estrecha relación entre las luchas de liberación y las que ellos protagonizaban en las Metrópolis.”(Navarro, 2011, pág. 116).

El diálogo entre las localidades se daba en forma de una representatividad personal, la amistad que Echeverría tuvo con aquellos nacidos en el viejo continente. Fue la época de la amistad y discusión teórica con Rudi Dutschke y Bernd Rabehl. Entre ellos había “una especie de diálogo entre el Tercer Mundo y los intelectuales del centro de Europa o algo parecido”(Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, 2007, pág. 97). También por aquellos años, 1964 para ser precisos, conoce a Horst Kurnitzky, quien había estudiado en Frankfurt. Juntos editaron un pequeño volumen titulado *Crítica del anti-imperialismo burgués*. Colaborando con Kurnitzky, sacan una colección en la que Bolívar Echeverría redactó la introducción a unos textos del Che Guevara. En ella se ve la fascinación que el revolucionario cubano provocaba en la mente de Echeverría y lo lamentable que consideró la muerte de éste: “El complicado equilibrio de los minerales que mantenía unido su cuerpo se rompió para siempre. Ese proyecto especial dejó de existir, esa singularísima iniciativa, ese hombre de “nombre y apellido” que supo responder a las exigencias concretas de los movimientos” (Ibíd., p. 99). Palabras publicadas ya en lengua alemana y que muestran el interés apenas naciente por el marxismo.

En esa misma Alemania en la que vivió Echeverría hubo un redescubrimiento del marxismo:

Se comenzó entonces a desenterrar el marxismo de los años 20, una mina teórica inagotable. De hecho, el marxismo era prácticamente desconocido y en esos años se le redescubrió. En un primer momento los textos se mimeografiaron, posteriormente se fotocopiaron y más adelante se publicaron como libros. Se estudió a la escuela de Frankfurt y a Georg Lukács, a Karl Korsch y a Anton Pannekoek; a Hermann Gorter y a Rosa Luxemburgo; a Herbert Marcuse y Wilhelm Reich. En ese ambiente, *El Capital* – según Bolívar Echeverría- fue estudiado, sobre todo, por quienes buscaban más el dogma que la visión crítica. Para ellos, el texto no era una herramienta para la acción sino el fundamento de todo lo que se hablaba. Por supuesto, no faltó quien lo leyó con el afán de dotarse de perspectivas, de encontrar iluminación para la transformación social.(Navarro, 2011, pág. 116)

En entrevista, Echeverría menciona que, antes de salir de Quito, para él y para su círculo de discusión, Karl Marx era aún un pensador no muy conocido y casi insignificante. Lo veían como “una especie de sabio que fundamentaba todas estas pendejadas que decían los burócratas [del Partido Comunista Ecuatoriano]”. Y habla de lo que conocían de él: “leíamos frases de Marx fabulosas, buenísimas, pero nada más [...]. Nadie leía *El capital* porque nadie lo entendía, me imagino”(Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, 2007, págs. 99-100). Para Gandler, la reserva de los intelectuales ecuatorianos, y quizá de gran parte de la intelectualidad en general, en cuanto al conocimiento de la obra de Marx, venía inserta en otra reserva, la que existía hacia la clase burócrata existente en los partidos comunistas del continente. Aquellos, como dice Echeverría, pretendían hacer creer que esperaban las condiciones objetivas para realizar el cambio a través de la revolución socialista cuando lo que en verdad esperaban eran las órdenes del partido en Moscú. La revolución cubana hizo creer a todo este grupo de intelectuales que las cosas podían cambiar, y radicalmente, sin necesidad de las elaboraciones teóricas de fuera (Ibíd., p. 100. Nota 175).

Gandler encuentra también, en esos primeros escritos sobre el Che, lo que podrían ser las llamadas bases teóricas de una transformación radical de la sociedad, tema que interesará en los años siguientes a Echeverría. De igual forma, el autor alemán, encuentra en ellos una “autodefinición” cuando Bolívar habla de los “comunistas revolucionarios de América Latina” y de los “nuevos comunistas de América”. En el texto, Bolívar llama a estrechar los lazos y la colaboración teórica entre los comunistas de América y sus camaradas en las metrópolis (los países industrializados). Para Gandler estas fueron las primeras formulaciones por escrito de lo que intencionalmente buscó Echeverría: “ser un nexo de unión en el plano teórico entre Latinoamérica y el llamado Primer Mundo, en particular Europa.”(Ibíd., p. 101).

En el mismo libro sobre el Che, en la introducción a él, Bolívar hace incluso la crítica de la llamada “unidad nacional”, forma de acción política que existió en algunos países latinoamericanos y que hemos tratado un poco en el capítulo anterior. Para Echeverría el concepto de “Revolución” implica el desapego y ruptura determinante con lo viejo. La tesis de la unidad nacional, en la que el interés antimperialista se encuentra por encima de los

límites de clase es falsa, “significa una subordinación del marxismo a la ideología liberal burguesa” (Ibíd., p. 102. Nota 181). Las burguesías nacionales no van en contra de todo aquello que es parte de su naturaleza. De igual forma, en la misma obra, se encuentra la crítica al pensamiento que ve a la izquierda y pensamientos latinoamericanos como “copia incompleta, retrasada y urgida de desarrollo” (Ibíd., p. 102). A lo que Echeverría responde: “El proletariado latinoamericano no puede ser descrito como copia incompleta del proletariado europeo del siglo pasado.” (Ibíd., p. 102. Nota 182).

Escapa al Echeverría de los 60s una cuestión presente en todos los marxistas heterodoxos: “la crítica de los Partidos Comunistas locales (estalinistas) se dirige antes que nada contra su subordinación en relación a Moscú” (Ibíd., p. 103) La crítica tan sólo se centra en la idea de que la política de izquierda en América debe de tomar un rumbo diferente al tomado por la URSS, ya que las condiciones en el continente americano no son las mismas. Gandler menciona que la crítica a la política interna de la Unión Soviética “no se les ocurre entonces ni a los espíritus más críticos” (Ibíd., p. 104). Esta falta de crítica a Moscú, nos dice Gandler, incluso se da en uno de los más grandes marxistas –el único prácticamente conocido en Alemania- : José Carlos Mariátegui. Dicha escasez crítica a la Unión Soviética puede concebirse en la necesidad del contrapeso que ésta tenía en la región en oposición al imperialismo norteamericano.

Durante su estancia en Berlín, Bolívar Echeverría y algunos otros compañeros formaron la Asociación de Estudiantes Latinoamericanos en Alemania (AELA); Echeverría llegó a ser presidente de ella. Ésta era una asociación que funcionaba como una especie de “seminario interno”, según las propias palabras del filósofo. A través de ésta se publicaría una revista llamada *Latinoamérica*. En ella hay alusiones al problema próximo que América debe de enfrentar: la revolución. En su portada aparece el lema “Latinoamericanos, uníos” en clara referencia a la frase de Marx (Ibíd., p. 107). En Bolívar ha comenzado un cambio, el paso del teórico inspirado en Heidegger al teórico que se pregunta cómo reformular la teoría marxista de los comunistas latinoamericanos.

En la República Democrática Alemana el anticomunismo era cosa de todos los días, no sólo un anticomunismo debido a la situación de ese entonces, sino un anticomunismo militante. En ese ambiente Echeverría tomó seminarios en los que por fin se atrevían a

hablar de temas marxistas. Uno de ellos fue el impartido por el profesor Lieber en la Freie Universität. Echeverría recuerda que hablar de Marx en aquellos días no era algo abierto “por eso nuestras reuniones eran casi como clandestinas” (Ibíd., p. 108). En ellas resultaba reconfortante para Echeverría la plática sobre asuntos relevantes que tenían que ver con su continente de origen; era interesante para él el comprobar que estudiantes alemanes preocupados e informados sobre América ya que por lo general se había encontrado con gente xenófoba y desinformada.

En un artículo de la revista *Latinoamérica* en aquellos años Echeverría hablaba sobre el interés de los intelectuales latinoamericanos por el marxismo:

La intelectualidad revolucionaria tiene, pues, que dejar de lado los principios y la ideología europeo-burguesa, culminar filosóficamente el proceso de descolonización definitiva que es exigido prácticamente por las clases dominadas. Desaparecen para ella nociones como la de “naturaleza humana”, “individualidad metafísica”, “orden preconcebido”, “evolución lineal”, etc. Su tarea se convierte en la de elaborar una teoría que surja de los principios implicados en los intereses radicalmente revolucionarios de las clases sometidas. Es así como se puede comprender por qué esta intelectualidad se siente atraída inevitablemente por el marxismo –filosofía de la lucha de los trabajadores, culminación y superación de cualquier tradición metafísica europea. (Echeverría, 1965)

La obra de Marx precisamente trató de superar esta metafísica de la que Bolívar Echeverría habla. Apoyado en esta característica ve al autor alemán como uno de los pensadores más influyentes en aquellos años en los que las revoluciones americanas se veían tan cercanas. Poco a poco nuestro autor iba alejándose de Heidegger y algunos años después plantearía que parte del extravío del gran filósofo del ser y el tiempo se encontraba en su reticencia a conocer el pensamiento de Marx (Ibíd., p. 109. Nota 206). Por estos años, en 1966, Echeverría visita por vez primera la ciudad de México. Tal visita fue parte de aquél ir y venir intenso entre Europa y América. Para el año de 1968 nuestro autor abandonó Berlín definitivamente. Mucho de esto se debió a la pérdida de la beca que lo ayudaba a costearse la vida en dicho país. Sin embargo, hizo hasta el último intento por

permanecer en Europa. Con una tarjeta de empleo prestada laboró como obrero en el turno nocturno de la Philips, lo que lo llevó a vivir como sonámbulo el resto del día debido al profundo agotamiento. Después de esto, viajó a París con la intención de buscar el sustento, pero no lo logró (Navarro, 2011, pág. 117). Dada la situación, el regreso a América resultaba lo más razonable.

Hasta el momento hemos abordado la etapa europea de Echeverría de manera más o menos extensa. Esta cuestión se debe a la transformación teórica que ocurrió en su interior en tal periodo y a los vínculos que fue estrechando en ese país con el pensamiento europeo. Su estancia en Europa lo marcó de manera innegable, como el mismo Echeverría menciona, el Berlín que él vivió se confundía con su época: “Y mira, para mí, y tal vez sólo para mí, Berlín podría ser también “la capital de los años sesenta”.”(Mauro Cerbino, 2003). A partir de las siguientes líneas trataremos de ir un poco más rápido, ya que el propósito de esta tesis no es el hacer una biografía, sino el de enmarcar su aportación a la construcción de una Historia crítica, en la que el hacer un esbozo del contexto sociocultural de nuestro autor es determinante.

En el año de 1968 Echeverría llegó a México, más por casualidad que por determinación. Una de sus opciones había sido Buenos Aires, pero debido a que su novia (Ingrid Weikert) estudiaba el arte prehispánico la llegada a nuestro país fue primera parada. Bolívar dejó sus estudios inconclusos en Alemania, tenía ya el derecho a presentar una tesis debido a que había cubierto ya todos sus seminarios, pero la situación económica no hizo esto posible. El retorno a su país no había sido considerado ya que se encontraba en la lista de las personas no gratas para el régimen, muchos de sus amigos ya residían en el extranjero, la clandestinidad o en la guerrilla debido a la misma situación.

En México, Echeverría hizo una estrecha amistad con Carlos Pereyra, con quien compartía el interés acerca de la ontología, el existencialismo y el marxismo. Con él siguió de cerca los sucesos que se darían en el año de 1968 y entablaría relación con otros pensadores como Carlos Monsiváis (Ibíd., p. 118). A los pocos meses de su llegada Echeverría estableció contacto con Adolfo Sánchez Vázquez, quién lo invitaría a desempeñarse como profesor adjunto. De éste recibió todo el apoyo para integrarse a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM(Gandler, 2007, pág. 113).

Coincide su estancia en México con los sucesos de Tlatelolco. Después del 2 de Octubre Echeverría hace un viaje más a Berlín para establecer contactos y animar a la solidaridad con los jóvenes mexicanos que se encontraban en situación de constante represión, detención y tortura. El 68 en México fue un sisma en el sistema político. Movimientos anteriores no habían tenido la energía y empuje de éste, tampoco las repercusiones políticas. En México existía una tradición socialista a la que Hernández Navarro diagnostica con tres enfermedades: “el desencuentro con los sectores populares, su absorción en el nacionalismo revolucionario y la estatolatría, y su incapacidad para explicar la realidad nacional”(Navarro, 2011, pág. 118). La penetración del socialismo en la clase obrera y campesina mexicana siempre se mantuvo de forma marginal, tuvo un poco de más influencia durante el periodo cardenista, pero rápidamente fue relegado con el nacionalismo revolucionario. El 68 vino a cambiar precisamente esa composición, o por lo menos hizo el intento.

Durante la década de los setenta la relación con Sánchez Vázquez se hizo más estrecha. Los dos colaboran en varias ediciones, *Estética y Marxismo* (1970) es una de ellas, donde Echeverría hace la traducción de los textos de Bertold Brecht que se incorporaron a esta antología. También tradujo los *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1844* (1980) al español por primera vez.

En el año de 1974 Bolívar Echeverría terminó sus estudios formalmente adquiriendo el título de Licenciado en Filosofía en la Facultad de Filosofía de la UNAM. Su tesis es un trabajo sobre las Tesis sobre Feuerbach que vuelve a traducir y ordena en cuatro grupos temáticos(Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, 2007, pág. 115). Ese mismo año la facultad le concedió una cátedra de medio tiempo, con lo que dejó de ser colaborador de Sánchez Vázquez. Para el año siguiente consiguió una cátedra de tiempo completo, esta vez en la Facultad de Economía de la UNAM. En este periodo la lectura de *El Capital* en cinco semestres era parte de la currícula de la institución durante la licenciatura. Esto había sido resultado también del movimiento del 68:

Multitud de jóvenes se acercaron al marxismo, estudiándolo en círculos de formación o en organizaciones protopartidarias. Muchos más lo conocieron en la escuela, a través de iniciativas pedagógicas, como los Colegios de Ciencias y Humanidades. Los planes de estudio de muchas instituciones de educación superior se reformaron para estudiar marxismo. La divulgación del materialismo histórico fue masiva. En el país se publicó o leyó no sólo a los clásicos, sino que también se tuvo acceso, a través de las ediciones de Pasado y Presente, Era, siglo XXI o ZYX, a textos críticos. Proliferaron la prensa y las revistas teóricas de izquierda como *Oposición*, *Bandera Socialista*, *El Machete*, *Punto Crítico*, *Cuadernos Políticos*, *Historia y Sociedad*, *Estrategia*, *Teoría y Política* y *Palos*. En todo este proceso, la Facultad de Economía de la UNAM desempeñó un papel central. La escuela se convirtió en un laboratorio de este cambio y en un semillero de dirigentes e intelectuales.(Navarro, 2011, pág. 119)

Fue en ese momento cuando Echeverría profundizó en el estudio de Marx, acelerada tal profundización debido a que él impartía los cursos sobre el trabajo más conocido del autor alemán(Gandler, 2007, págs. 115-116). Al mismo tiempo, se convirtió en un maestro de culto dentro de esta facultad y en un elemento “perturbador” en la misma. Aguirre Rojas, alumno y amigo de Echeverría, recuerda aquellos primeros años de Echeverría como maestro:

Entonces de pronto nos llegó un rumor de gente que había estado en la prepa seis en generaciones anteriores y que había entrado a la facultad de economía, con la que yo mantenía amistad porque había sido de los mismos grupos políticos en los que yo entonces estaba. Y de repente alguien de esos grupos políticos nos dijo: acaba de llegar un profesor extraordinario que estudió en Alemania que es un poco seguidor de la escuela de Frankfurt y que es buenísimo y que tiene un esquema propio de interpretación del Capital y tal [...]. Entonces siendo yo estudiante de tercero de prepa fui y escuché a Bolívar Echeverría, entonces me

impresionó mucho y como su alumno asistí. [...] Durante varios años fui yo su alummno...(Aguirre, 2014).

Echeverría no se dedicó a formar economistas, sino a críticos de la economía política; jóvenes que aprenderían a través de sus cursos que la economía no era una disciplina pura, en ella también tenían influencia “otros niveles de la vida social”(Navarro, 2011, pág. 119).

En 1974 nació una de las publicaciones más importantes en la vida de nuestro autor, esta fue *Cuadernos Políticos*. En ella varias plumas tuvieron espacio. Los iniciadores de la publicación fueron intelectuales de renombre hasta nuestros días: Carlos Pereyra, Ruy Mauro Marini, Rolando Cordera, Arnaldo Córdova, Adolfo Sánchez Rebolledo y la directora de la editorial Era, Neus Espresate(Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, 2007, pág. 116). Los golpes militares en América Latina habían llevado a la clausura de importantes revistas críticas en el continente. Ante tal situación, *Cuadernos Políticos* se convertiría en el escaparate para la reflexión crítica latinoamericana.

En la década de los ochenta Bolívar Echeverría tiene un regreso a la filosofía. Después de haber tenido una Cátedra en la Escuela de Economía de la UNAM, adquirió otra Cátedra en la Escuela de Filosofía de la misma institución. Esto después de una año de haber publicado su primer libro de importancia en el año de 1986, *El discurso crítico de Marx*(Echeverría, 1986). En el año de 1991 adquirió el grado de Maestro en Economía con la tesis titulada *Apunte crítico sobre los esquemas de la reproducción esbozada por Karl Marx en El capital*, que sería publicada por la UNAM en dos ocasiones con pequeñas revisiones (Gandler, 2007, p. 131. Nota 273.).

En la Facultad de Filosofía y Letras, dirigió entre los años 1991 y 1993 el proyecto de investigación “El concepto de mestizaje cultural y la historia de la cultura en la América española del siglo XVII”; a partir de 1994, como continuación del proyecto mencionado, dirige otro nombrado “El concepto de cultura política y la vida política en América Latina”

(Ibíd., p. 131.). Puede tomarse este momento como el comienzo del interés que Echeverría tendrá a lo largo de su obra por la cuestión del mestizaje. Por mestizaje debe entenderse un proceso en que se ligan las tradiciones prehispánicas, o sus restos, con la tradición española y europea. Para Gandler, la palabra mestizaje describe un proceso muy visible en México y su significado no corresponde al término empleado por los alemanes, el de “Kulturelle Vermischung” o cultura mixta, ni con la, también alemana, palabra “Rassenkreuzung” (Ibíd., p. 132.). El proceso de mestizaje en México, según Gandler, es más fuerte que en muchos otros lugares de América Latina:

Lo que se quiere decir con el proceso de mestizaje cultural es bien visible en la cultura mexicana cotidiana, por ejemplo en la comida: en cada esquina hay tacos, que tienen por base la tortilla prehispánica de maíz y cuyo relleno tiene por componente central casi siempre la carne de res o de cerdo, que en México sólo empezó a usarse por la colonización. Como principal condimento se emplea luego, casi sin excepción, una picante salsa de chile, procedente a su vez de la tradición prehispánica. (Ídem.)

Tal ejemplo puede parecer burdo debido a lo cotidiano que en México puede ser un taco, sin embargo, no por ello es menos descriptivo y claro. Para el autor alemán tal situación de un marcado mestizaje en México se debe probablemente a que la Revolución mexicana de 1910 perforó, por lo menos en determinadas clases y territorios, “la segregación racial que se sigue practicando ampliamente en gran parte del continente y del mundo” (Ídem.). Incluso también menciona que en el movimiento mismo de independencia en México ya existía una posición contraria la “separación de razas”. Él mismo llama la atención con respecto al ejemplo de mestizaje mencionado arriba que podría ser considerado por algunos filósofos como poco teórico, pero recalca que temas similares fueron materia de discusión en los proyectos que Echeverría realizó en la UNAM. Gandler rescata uno de los comentarios de Echeverría donde utiliza un ejemplo basado en el arte culinario:

El arte culinario es también un campo semiótico muy importante. En el caso de la formación de la comida mexicana, de la comida mestiza, podemos descubrir una verdadera guerra de posiciones entre dos códigos, el que se impone y el que resiste, que se está librando en la cocina, sobre la mesa o incluso en el mismo plato. La cultura prehispánica (que existe ya en ese entonces solamente como serie de ruinas culturales) pone un verdadero cerco con el chile, por un lado, y la tortilla por el otro; es una verdadera pinza la que se arma, dentro de la cual cabrían prácticamente todos los sabores. Es en medio de ella donde los europeos introducen entonces el elemento que intenta abrirla, romper el cerco gustativo que ella les pone; donde introducen el elemento de la carne. (Echeverría en *Ibíd.*, p. 133)

Echeverría va ampliando poco a poco la dualidad producción-consumo hasta alcanzar también al aspecto semiótico. Como veremos adelante, Echeverría no sólo habla de producción y consumo en términos económicos, sino también culturales, donde lo que se produce son significados que son consumidos a través del proceso que conocemos como interpretación. Pero eso es materia de un apartado ulterior.

Para el año de 1995 Echeverría sacó su segundo libro de importancia titulado *Las ilusiones de la modernidad* cuyo título original sería *Modernidad y capitalismo*, pero que por ser éste un título demasiado marxista no fue aprobado por la editorial (*Ibíd.*, p. 134.). Tras la publicación de sus dos libros y una entrevista hecha por *La jornada* (Cue, 1996), Echeverría comienza a tener más renombre fuera de la ciudad de México. Muestra de ello fue la invitación hecha por Immanuel Wallerstein a Echeverría para pasar dos veranos (1998-1999) de investigación en el Fernand Braudel Center de Binghamton, en Nueva York (Gandler, op. cit. p. 134.). En el año de 1998 obtiene el premio otorgado por la UNAM a las ciencias filosóficas y sociales, el Premio Nacional de la Universidad Autónoma de México.

En el año de 1994 un suceso de talla mundial ocurrió en México. El primero de enero de ese año, mismo día en que el Tratado de Libre de América del Norte entra en vigor, las voces de los indígenas chiapanecos se hicieron escuchar después de siglos de silencio y, sobre todo, olvido. El EZLN no fue un fenómeno en el que Echeverría no pusiera atención. En julio de 1996, en San Cristóbal de las Casas, se llevó a cabo el Foro Especial para la

Reforma del Estado, éste convocado por el EZLN y en el que Echeverría participó como asesor del ejército zapatista; en el mismo foro Echeverría tuvo una participación con una ponencia. La base de ésta puede encontrarse en el segundo de sus libros (Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, 1995), en un ensayo titulado *Postmodernidad y cinismo*.

Los años siguientes fueron muy fructíferos intelectualmente en la vida de Bolívar Echeverría. Entre los años de 1998 y 2010 Echeverría profundizó en las tesis más novedosas de su carrera, estas fueron las que hablaban sobre el “valor de uso”, la modernidad y el “cuádruple ethos”, el “mestizaje cultural” y el “ethos barroco”. Todas ellas habían sido esbozadas en los años ochenta cuando nuestro autor publicó los artículos sobre “La Forma natural de la reproducción social” y “Modernidad y Capitalismo”. En el año de 1998 publicó el libro titulado *Valor de uso y utopía*, así como también en el mismo año salió al público la obra llamada *La modernidad de lo barroco*. En sus libros Echeverría sostuvo un diálogo constante con la obra de Marx y con el marxismo de tradición crítica. De esta manera podemos hablar de que la originalidad de Echeverría anunciaba en sí misma una postura crítica novedosa: “el discurso crítico de Bolívar Echeverría” (Gordillo, 2011).

Un eje importante en la obra de nuestro autor fue el de la aportación de una teoría materialista de la cultura. Tal contribución puede ser encontrada en el libro publicado en 2001, *Definición de la cultura*. Dicho libro venía a ser el resultado de aquellos cursos de economía y filosofía que Echeverría había impartido en la UNAM a lo largo de la década de los ochenta. “El concepto de cultura y la teoría materialista de la cultura son temas vistos a través de esta “crítica de la economía política”, de la “forma natural” o “valor de uso”, y también desde los aportes de la semiótica contemporánea [...] y la antropología [...] y el debate entre estructuralismo y existencialismo.”(Gordillo, 2011, pág. 37). Sin embargo, tal empresa quedó inconclusa debido a la desaparición física de Echeverría en el 2010. La obra no dejó a Bolívar del todo complacido ya que no alcanzaba a cubrir las expectativas que él tenía. ¿Cómo se define la cultura en esta obra? Echeverría escribió lo siguiente:

[...] al hablar de cultura pretendemos tener en cuenta una realidad que rebasa la consideración de la vida social como un conjunto de funciones entre las que estaría la

función específicamente cultural. Nos referimos a una dimensión del conjunto de todas ellas, a una dimensión de la existencia social, con todos sus aspectos y funciones, que aparece cuando se observa a la sociedad tal como es cuando se empeña en llevar a cabo su vida persiguiendo un conjunto de metas colectivas que la identifican o la individualizan. (Echeverría, 2010, págs. 39-40)

Entonces, la cultura para Echeverría va más allá de lo que normalmente aparece en la mente cuando se enuncia tal palabra: gestos, tradiciones, manifestaciones artísticas, conocimiento, etcétera. Lo que aparece como cultura en el discurso crítico echeverriano se trata de un conjunto de todos los ámbitos de la existencia social que se repiten, transforman o se anulan, creando con tal dinámica una identidad que caracteriza y separa a un grupo de otro. Se trata de una “dimensión cultural de la vida social” que se hace a través de un proceso comunicativo, por lo tanto semiótico; en la vida social, “el ser humano, al producir y consumir objetos, también produce y consume signos” (Gordillo, op. cit. p. 38.).

La última obra que Echeverría publicó en vida fue *Vuelta de siglo* (2006). En ella Echeverría hace un balance de las características y peculiaridades de lo que el siglo XX significa en la historia:

El sentido del siglo XX, como se dice que sucede siempre, sólo se hizo manifiesto una vez que había concluido. Sólo entonces supimos que había comenzado en 1914, y no con el magnicidio de Sarajevo, sino con la aquiescencia de los parlamentarios socialdemócratas de Alemania a la contratación de créditos para financiar la guerra; nos enteramos de que había terminado en la fecha simbólica de 1989, con la caída del Muro de Berlín, el colapso del “socialismo real” y el final de la Guerra Fría. Enigmático para quienes lo vivieron, el sentido del siglo XX se les insinuaba, no obstante, de muchas maneras; todas ellas coincidían vaga pero firmemente en que lo que estaba en juego en última instancia era la permanencia del modo de vida que llevaban, que parecía encaminado a cumplir las promesas de “bienestar” asociadas a la palabra Progreso y que se veía sin embargo amenazado por otro modo de vida diferente, que salía de esa misma vida y que le disputaba la vigencia en nombre de valores éticos y políticos “superiores al bienestar”. El sentido del siglo XX se dibujaba confusamente para quienes lo percibían en su vida cotidiana; era un sentido negativo, un “no” al otro, a la otra manera de ser

modernos que, desde el siglo XIX, venía acompañando como una sombra, como un “fantasma”, a la consolidación de la modernidad capitalista. (Echeverría, 2006, pág. 12)

Mucho del significado del siglo XX, para Echeverría, se encuentra en la confrontación de dos proyectos civilizatorios, de dos modernidades antagonistas que, sin embargo, tenían un mismo principio. *Vuelta de siglo* es un libro en el que el concepto de “historia a contrapelo” se encuentra en cada página. El ángel de la historia que mira hacia atrás mientras un viento imparable parece llevarlo hacia adelante, hacia el progreso, ve en el pasado ruinas. Sin embargo, en las ruinas hay indicios de un pasado que no ha sido del todo exterminado, que se encuentra tan activo en el presente, a pesar de la presión y el descrédito de los nuevos días sobre él.

Resulta difícil el seguir de manera puntual una biografía de nuestro autor. Mucho de esto se debe a la carencia de fuentes para realizar tal empresa. Al parecer Echeverría siguió reflexionando acerca de la modernidad y la cultura hasta el día 5 de Junio del año 2010 cuando la muerte lo sorprendió. Sin embargo, su legado sigue vivo haciéndonos pensar las cosas del presente a través de una postura crítica hacia el pasado. Precisamente en el año 2010 salió su último libro, Echeverría ya no pudo verlo publicado. La obra se llama *Modernidad y blanquitud* (2010). En esta, Echeverría analiza otro tipo de modernidad, una modernidad proveniente de Norteamérica que exige una especie de hombre nuevo, el hombre blanco; una blanquitud que no tiene nada que ver con el color de piel y la raza, sino con una manera de ser que cumple las expectativas de la acumulación de capital (Echeverría, 2010). Hasta aquí el esbozo biográfico de nuestro autor. A continuación examinaremos algunos de sus aportes más novedosos dentro del marxismo que pueden ayudar al historiador en su hacer científico.

4.2 Valor de uso

El pensamiento de Marx, considerado obsoleto por algunos, tiene gran aporte para Echeverría cuando se trata de comprender a la civilización moderna. Echeverría se opone a los enunciados escépticos que se construyen contra el marxismo. Uno de estos enunciados viene de Foucault: “El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar.”(Foucault, 2010, pág. 276) Este gran pensador francés también menciona que en el “nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha introducido ningún corte real” (ídem). Bolívar Echeverría responde contra dichos argumentos que “el concepto de “valor de uso” que Marx opone al pensamiento moderno hace estallar el horizonte de inteligibilidad en el que éste se mueve.”(Echeverría, 1998, pág. 153). El discurso que maneja Marx ayuda a esta comprensión a través del “descubrimiento, la formulación y el análisis crítico de un comportamiento estructurador de esa vida civilizada en el plano básico de la economía.”(Ibid., p. 154). Tal comportamiento se manifiesta en el trabajo y disfrute que el ser humano tiene con la naturaleza y que se ha vuelto cada vez más contradictorio. Aparece aquí el “valor que se valoriza”, la contradicción existente en la modernidad y que reconfigura una manera de vivir –civilizada-. Por un lado aparece el proceso de producción y consumo de “valores de uso” y, por el otro, el proceso de “valorización del valor” en el mercado de los mismos.

El “valor de uso” (objetos de la vida práctica en su forma fundamental o “natural”) del que Marx habla, precede y es punto de partida para la contradicción con el valor que se valoriza que el autor alemán encuentra a través de la crítica a la economía política que elabora en *El Capital*. El concepto que Marx desarrolla aparece ya desde el año de 1857 en los *Grundrisse*(Reyna, 2015). A pesar de esto, Bolívar Echeverría considera que existe una escasez en la investigación de esta primera forma que sirve de sustento para toda la investigación que Marx elaboró: “las amplias y penetrantes investigaciones del proceso de acumulación del valor capitalista [...] no se acompañan de investigaciones similares, capaces de hacerle contrapeso, en el terreno del otro lado de ese comportamiento, el del “valor de uso” y su reproducción.”(Echeverría, 1998, pág. 155) Por lo tanto, será nuestro

autor, a lo largo de sus años más fructíferos en la teoría, uno de los que pretenden hacer la investigación de este concepto que incluso en la obra de Marx se presenta de forma enigmática.

Marx no es un autor que muera con el siglo XIX, su legado llega a nuestros días. Sin embargo, es inevitable el desmarcarlo de sus condiciones históricas. El discurso del pensador alemán es un discurso crítico, “des-constructor: trabaja sobre el discurso positivo o ideológico que la sociedad moderna genera espontáneamente.”(Ibíd., p. 156) Bajo tales condiciones, las del siglo XIX, en las que los conceptos “valor de uso” o “forma natural” apenas estaban esbozados por la economía política, una interpretación a fondo de ellos no era posible del todo aún. Al abrir las páginas de *El Capital*, en su primer capítulo *La mercancía*, encontramos la definición de este valor:

La utilidad de un objeto lo convierte en valor de uso. Pero esta utilidad no flota en el aire. Es algo que está condicionado por las cualidades materiales de la mercancía y que no puede existir sin ellas. Lo que constituye un *valor de uso* o un bien es, por tanto, la *materialidad de la mercancía* misma [...]. El valor de uso sólo toma cuerpo en el uso o consumo de los objetos. Los valores de uso forman el *contenido material de la riqueza*, cualquiera que sea la *forma social* de ésta. En el tipo de sociedad que nos proponemos estudiar (capitalista), los valores de uso son, además, el soporte material del *valor de cambio*.(Marx, 1999, pág. 4)

En adelante, las referencias al concepto de “valor de uso” son escasas. Marx parte de este primer concepto para después explicar un segundo: el “valor de cambio”. El valor de cambio de las mercancías expresa algo que todas las mercancías tienen en común, “un contenido diferenciable en él, “su forma de manifestarse”.”(Ídem.) Lo que tienen en común es el trabajo invertido en la elaboración de ellas mismas: “Como valores de uso, las mercancías representan [...] cualidades distintas; como valores de cambio [...] no encierran [...] ni un átomo de valor de uso. [...] si prescindimos del valor de uso de las mercancías éstas sólo conservan una cualidad: la de ser productos del trabajo.”(íbid. p. 5). La tradición política europea que siguió a la muerte de Marx, personificada ésta en autores

como Luxemburgo, Gramsci y Lenin, no prestó mucha atención en la reelaboración del concepto “valor de uso”; sus preocupaciones fueron encaminadas a aspectos tales como el Estado, la revolución o la construcción del partido político como sujeto colectivo (Reyna, 2015). Ahora bien, lo que Echeverría buscó fue el ampliar la definición de tal concepto desde las condiciones que el siglo XX exigía:

El problema de la “naturalidad” de las formas sociales y de las definiciones de “valor de uso” sólo aparece de manera enfática en 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 hace la experiencia de lo relativo a la humanidad. Aparece como problema teórico, tratado explícita o implícitamente en positivo, junto con las “ciencias sociales”, que en los tiempos de Marx estaban apenas en sus comienzos. (Echeverría, 1998, pág. 156)

El partir de la escasez teórica sobre el “valor de uso”, permite a Echeverría abrir el discurso de Marx hacia los problemas que la política contemporánea trae consigo. Sin embargo, el problema sobre el valor de uso sí es retomado por otros autores, especialmente por los soviéticos. Podemos mencionar a algunos de ellos de manera rápida: Issac Rubin, Vitaly Vygotsky, Evald Llyenkov y un trabajo conjunto entre Afanásiev y Lantsov. Entre los anglosajones y latinoamericanos aparecen nombres como: Harvey, Jameson, Heinrich, Iñigo Carrera, Franz Hinkelammert, Henry Mora y Álvaro García Linera (Reyna, 2015). Aun así, la producción sobre este problema sigue siendo mínima o desarrollada de formas en las que el “valor de uso” aparece mal comprendido. Por eso es importante la aportación de Echeverría para el desarrollo de este punto central de la teoría marxista. Por ello veremos qué es lo que el propio autor nos menciona al respecto.

La “producción en general” que Marx desarrolla se considera como un proceso de reproducción social cuya estructura se actualiza y es dotada de forma dentro de un sinnúmero de situaciones étnico-históricas (Echeverría, 1998, pág. 157). ¿Qué quiere decir esto? La forma en la que una sociedad produce determina la reproducción de una cierta

clase de sociedad, le imprime un modo. Esta forma contiene una estructura esencial que es actualizada. El capitalismo es sólo una actualización de esta estructura. Pero el modo que esta actualización tiene en el capitalismo difiere de todas los modos anteriores en la historia. En el pasado la estructura era simple, en el capitalismo es doble: no sólo se encuentra condicionada de forma “natural” por lo étnico y lo histórico, sino que se somete a un condicionamiento “seudo-natural”, el cual proviene de “la organización económica constituida en “sujeto” (Ibíd., pp.157-158). En el modo de producción capitalista, la economía misma se ve como un ente que, con una mano invisible, lo organiza todo para un único fin: la acumulación de capital.

En esta misión capitalista que es la acumulación de capital, ésta se encuentra ciega y no ve más allá que el cumplimiento de ella misma. Enfocada tan sólo en la producción de “valores de uso” que terminarán valorizándose, se olvida en el camino de la producción más importante: la reproducción de la vida misma y de su reproducción social. ¿Cómo se da esta reproducción vital que el capitalismo ha olvidado? El proceso de reproducción natural contiene una estructura general. Partiendo de lo elemental, apreciamos que “el comportamiento del ser humano es igual al comportamiento del animal, en tanto que como ser vivo ha actualizado de manera más completa las posibilidades del comportamiento material que llamamos “vida”.”(Echeverría, 1998, págs. 160-161)

Echeverría explica que existe un comportamiento vital. Parte en un principio de la explicación de ese comportamiento en un nivel simple para después exponerlo en un nivel más complejo. Existe un “principio autónomo de la organización de la materia”, este se cumple en los seres vivos y se mantiene gracias a la “reproducción cíclica” de ellos mismos; tal reproducción sólo se da cuando éstos ejercen una acción sobre un “medio natural” e integran las reacciones favorables de éste. Echeverría ve esto como un “comportamiento de la materia viva” –principio autónomo- cuya estructura tiene una meta: “el mantenimiento de la integridad del organismo singular en calidad de representante o ejemplar de la identidad de su especie”. Y éste, es a la vez, un “principio autónomo de totalización de la materia” que cumple una y otra vez la ley de la naturaleza acatándola y perfeccionándola (Ibíd., p. 162). Es a esta estructura y *telos* (fin-meta), nos dice Bolívar,

del comportamiento natural, en su versión compleja, “a lo que Marx hace referencia en su afirmación materialista de la naturalidad profunda del ser humano”(Ídem.).

El comportamiento vital puede encontrarse en una forma más perfeccionada; en un nivel de complejidad más alto de la estructura de la vida, aquél que se dan entre los seres gregarios (los que viven en grupos), como es el caso del ser humano:

Este sujeto animal es gregario (SAG); su singularidad, su “individualidad abstracta”, está repartida en un conjunto de versiones especializadas [...] que se acoplan unas con otras en las diferentes funciones reproductivas. (La abeja como reina, obrera y zángano.) La coexistencia de los distintos miembros del sujeto gregario se encuentra posibilitada por un determinado sistema elemental de comunicación por señales. (Las figuras que la abeja compone con la trayectoria de su vuelo.) El resultado de la acción de ese sujeto, la reacción de la naturaleza, se concentra en una transformación de ésta que se presenta como objeto independiente como un *bien* de la naturaleza producido por el sujeto [...]. (La miel) La relación entre el sujeto animal y el territorio [...] natural: la acción de S, reacción de N, se encuentra posibilitada por un bien producido especialmente, por un objeto de efectividad inmediata [...]. (La colmena). (ibíd., p. 163)

He ahí el comportamiento vital en su forma compleja que aún no ha perdido su “forma natural”. En el primer caso sólo se hablaba de los seres vivos, de cualquier animal que en la naturaleza busca su integridad física. En el segundo caso se cumple ese mismo comportamiento, pero dentro de una configuración de dependencia entre los miembros de un grupo. En éste, la individualidad sólo se da de forma abstracta debido a que los seres que viven en grupo difícilmente llegan a cumplir la supervivencia si se encuentran aislados. Sólo se le aprecia como individuo cuando se observa su función en la producción del bien común. El principio de organización en este caso, aparte de cumplirse por la reproducción cíclica de los miembros del grupo, se efectúa a través de la comunicación. La organización se lleva a cabo para cumplir el fin para el que esta estructura se ha concebido: la transformación de la naturaleza. El *bien* es lo que se espera de la naturaleza, la reacción que es favorable para el grupo y que se manifiesta de forma concreta. Lo que en el primer

ejemplo se concibe como “medio natural” en el segundo se conoce como “territorio”; la acción del grupo sobre su territorio se posibilita por ese “*bien* producido especialmente”, que en el caso de las abejas se traduce en colmena. En el caso del ser humano, ese *bien* u “objeto de efectividad inmediata” será la comunidad.

Partiendo del análisis del discurso marxista, Echeverría trata de explicar el “*telos* característico de la vida social”. Entendido éste como el fin o meta del comportamiento humano. Lo que hace humano al animal es que en la naturaleza está dotado de la “razón, el lenguaje, el sentido civil, práctico, religioso” y que manifiesta prácticas como el usar y fabricar herramientas o emitir juicios entre lo justo y lo injusto, es que en la reproducción de su materialidad animal se encuentra otro tipo de reproducción: la de su materialidad social (Ibíd., pp. 164-165). El principio autónomo de la organización de la materia arriba descrito, en el caso de los seres gregarios, incluye un principio de repartición. Las funciones son individualizadas para que por medio del cumplimiento de éstas el ser gregario reproduzca una y otra vez: “un ordenamiento de los mismos que se repite incansablemente de un ciclo reproductivo a otro, de un milenio a otro, como manifestación disciplinaria de la estrategia óptima de supervivencia que se halla congelada en el principio de organicidad” (Ibíd., p.165). De esta forma, la “socialidad humana se constituye en un proceso continuo de transnaturalización de la gregariedad animal; es decir, en un proceso de constante re-conformación del conjunto de las funciones que caracterizan al proceso natural de reproducción de la vida animal”(Daniel Inclán, 2012, págs. 24-25).

El comportamiento que se basa en esa estructura repetitiva en la que se manifiestan relaciones de complementariedad y oposición que se enfrentan entre sí, constituye la identidad como especie animal; es un “principio de identificación global y de individuación diferencial”. Pero este comportamiento no está determinado de por sí; en él aparece otro principio, el de la libertad. La organización del ser humano en sociedad y el cómo realiza esta organización es una parte de su identidad como humano, pero no son rasgos definitorios de la misma “ni tienen por tanto una vigencia instintiva. Su identidad está en juego: no es un hecho dado(Echeverría, 1998, págs. 165-166). Tiene que concretarse siempre nuevamente: “porque para el ser humano reproducirse, producir y consumir la forma de su existencia, no equivale a perpetrarla automáticamente, sino a crearla y

reinventarla constantemente, a través de un proceso, siempre renovado, de codificación de su socialidad”(Daniel Inclán, 2012, pág. 25). Lo que ella fue en un ciclo reproductivo es un antecedente que condiciona, pero no obliga a lo que habrá de ser ella en un ciclo posterior”(Echeverría, 1998, págs. 165-166). El conjunto de relaciones existentes en el grupo debe de ser sintetizado por el sujeto. A esto Bolívar Echeverría lo llama “socialidad”, y es ésta la que debe de ser concretada por el sujeto. En la vida cotidiana tal socialidad, que se da a través de la producción, toma cuerpo en las instituciones jurídicas y formas de gobierno.

De esta manera Echeverría llega a la conclusión de que el *telos* estructural del comportamiento del ser humano (social) difiere de aquél que se presenta en la “dimensión puramente animal de la naturaleza”; el fin de ese comportamiento va más allá de la conservación de la socialidad que existe en la organización animal, busca la “fundación y re-fundación constante de ese principio”. Esto trae un sentido peculiar de la reproducción social que conlleva a la consecuencia de que en el enfrentamiento que el ser humano tiene con la naturaleza ya no sólo se manifieste en la acción que éste ejerce sobre ella, sino de que exista otra clase de enfrentamiento -también natural-, el enfrentamiento del sujeto con su socialidad. Si la reproducción se basa en la reacción favorable de la naturaleza, la socialidad, siendo parte de esa misma naturaleza, conlleva a la revaloración de lo que es “favorable” cuando en ésta el sujeto redefine su identidad (Ibíd., p. 167). Lo que lleva a la redefinición de la identidad es la caducidad de la forma de organización o la novedad en ella cuando ésta ya no adquiere los beneficios en la relación existente con la naturaleza o encuentra formas de conseguir reacciones más favorables de ella:

Producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y sobre todo, ratificar y modificar la figura concreta de la sociabilidad. Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto sólo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (*polis*) de la comunidad (*koinomía*). Proceso dual que es siempre contradictorio, por cuanto su estrato “político” implica necesariamente una exageración (*hybris*), un forzamiento de la legalidad propia de su estrato *físico*. (Ibíd., p. 167-168)

Hasta el momento podemos apreciar que existe una “forma natural” de la reproducción de la sociedad que es la descrita en las líneas anteriores. En ella los individuos se relacionan en formas de convivencia que los clasifican en su intervención “tanto en la actividad laboral” como en el “disfrute”. Para el ser humano la relación con la naturaleza se da a la hora de trascender a ésta, con ello construye un orden social autónomo, el cual siempre se encuentra en constante revaloración. Por ello es que para Echeverría existe también un proceso de apropiación y producción a nivel semiótico, un significar el mundo (Daniel Inclán, 2012, pág. 25).

El modo de producción capitalista viene a romper esta forma y “se establece como una fuente autónoma de determinación –de sobredeterminación- de la figura concreta de la sociedad.” Las relaciones de producción y consumo aparecen como una entidad ajena al sujeto, “dotada de capacidad formadora”; éstas se enajenan de la “forma natural” de la sociedad “se vuelven sobre de ella y la obligan a de-formar su actualización de la estructura del proceso de reproducción social” (Echeverría, 1998, pág. 158).

La concreción en la vida social en el capitalismo se compone por dos formas, una primaria, de orden “social-natural”, y una secundaria en la que no existe esta necesidad “social-natural”; concreción que resulta compleja y contradictoria nuevamente. La primera, en su constitución social natural, busca la imagen ideal de una sociedad como “totalidad cualitativa”; la segunda, la que está impuesta por las relaciones de producción y consumo en las que el valor producido se valoriza, busca la acumulación de capital. “La meta de la primera, la única que interesa al sujeto social en cuanto tal, sólo puede ser perseguida en el capitalismo en la medida en que, al ser traducida a los términos que impone la consecución de la segunda, es traicionada en su esencia” (Ibíd., pp. 158-159). En el capitalismo, la reproducción de la sociedad subordina su “forma natural”, haciendo lo mismo con su carácter cualitativo; la actualización de la forma de la sociedad sólo persigue la meta de la forma secundaria antes mencionada. Al hacer esto, la relación con la naturaleza -tanto la que existe fuera del grupo como en la organización natural- se subordina a los intereses del capital.

En el análisis del valor de uso elaborado por Echeverría aparece un momento que a menudo es olvidado: la etapa de consumo. Por esto mismo, nuestro autor se enfoca enseguida en establecer la dualidad “trabajar y disfrutar” como un proceso unificado, para la explicación de la reproducción. Producir y consumir son parte de un mismo movimiento, el de la reproducción. Se da primacía al consumo en la teoría echeverriana ya que la producción, la fase de trabajo, es también parte del consumo, es el consumo productivo¹⁴; mientras que el consumo como tal es visto como consumo improductivo o fase de disfrute. Entre estas dos fases aparece el “objeto práctico” o bien producido que es resultado de la primera fase y es condición de la segunda (Ibíd., pp. 168-169).

Existe una línea que divide a las dos fases, que es a la vez una representación del flujo de bienes producidos, éstos son una “realidad que asegura la continuación del proceso o la repetición de los momentos reproductivos. Los bienes que se producen pueden ser de dos orígenes distintos: el primero de “bienes o condiciones con valor de uso espontáneo o directamente naturales”, y un segundo proveniente del trabajo, son “productos o transformaciones accidentales que el sujeto provoca en la naturaleza” (Ibíd., p. 169). Los bienes que son resultado del segundo origen pueden, en algunos casos, ser perjudiciales para el sujeto ya que quizá representen una destrucción de la naturaleza. El sujeto acá tiene una tarea, la transformación de la naturaleza. Pero ésta no es una empresa libre ya que los valores de uso con los que se forman los bienes, dice Echeverría, son siempre concretos y determinan “la forma que habrá de tener el sujeto que lo consuma” (Ibíd., p. 170).

Bolívar cita a Marx cuando dice que el “trabajar tiene una dimensión *poiética*; su dar forma es un *realizar*” (Ídem.). Cuando un sujeto produce, lo que hace es el construirse a sí mismo: “Al usar esa cosa y no otra que pudo estar en su lugar, el sujeto no sólo satisface su necesidad general –animal- de ese tipo de cosas, sino su necesidad de la forma de esa cosa concreta.”(Ídem.). La necesidad del sujeto es la que da forma a los productos, según Echeverría, y con esto el proceso de reproducción social da forma al proceso de trabajo. En las sociedades capitalistas ocurre algo parecido, sólo que en ese caso la producción toma la forma que la necesidad de la reproducción del capital va exigiendo. Para Echeverría, el

¹⁴Para más información sobre el concepto de Consumo productivo ver el capítulo uno del segundo tomo de El capital, El ciclo del Capital-Dinero.

producir “es objetivar, inscribir en la forma del producto una intensión transformativa dirigida al sujeto mismo, en tanto que consumidor; intención que se subjetiva en el momento en que éste usa [...] de manera adecuada ese producto en calidad de bien [...], absorbe la forma de la cosa y se deja transformar por ella” (Ibíd., p. 171).

La dinámica de la producción y consumo abarca en la obra de Echeverría también al sentido semiótico, éste es parte igual del “sentido característico del proceso de producción como proceso propiamente humano o social” (Ibíd., p. 180). Tal proceso semiótico se encuentra fuera de la naturaleza, es un proceso en definitiva humano al que Echeverría denomina como “proceso semiótico independiente” (Ibíd., p. 181). El producir y consumir objetos, como ya se ha mencionado, es producir y consumir significaciones. El que produce comunica, pero ¿qué es lo que produce y comunica? Echeverría responde que éste “propone a otro un valor de uso de la naturaleza”. Del otro lado de la moneda se encuentra el consumidor, quien se encarga de interpretar y “validar ese valor de uso encontrado por otro” (Ibíd., p. 182). Cuando el ser humano se apropia de la naturaleza, la convierte en significativa.

Pero para esto es necesario el dar una forma a lo que se produce, ésta se ve limitada por un código que es el que le da forma a todo aquello que se encuentra en la naturaleza. La elección de la forma no es arbitraria del todo:

La elección de una posibilidad de forma implica necesariamente una ratificación o una impugnación de todo el horizonte de posibilidades de forma; un subrayar o un modificar la línea que demarca la frontera entre lo que es forma en general y lo que no lo es. Por ello, la dimensión semiótica del proceso de producción social consiste en un producir-cifrar y un consumir descifrar objetos-significaciones que sólo puede llevarse a cabo en la medida en que usa un código diferente de todos los que rigen el comportamiento de los seres vivos puramente naturales; un código que, al ser empleado para construir el sentido de las cosas, exige ser él mismo, simultáneamente, *re-constituido*, reafirmado con la misma o con otra constitución. El proceso de producción/consumo como proceso de comunicación/interpretación es así un proceso no sólo de significar sino igual de *metasignificar*. (Ibíd., p. 186)

Para Echeverría la dimensión semiótica de la vida social no se distingue del proceso práctico de la producción y consumo. Existe una dualidad en tal proceso, un ser físico y otro político. La dimensión semiótica es el modo en que esta dualidad “caracteriza a la realización efectiva de todos los actos, tanto del sujeto global como de los sujetos individuales” (Ibíd., p. 191). Para que dentro de esa dualidad lo político sobresalga sobre lo físico es necesario que el proceso de comunicación/interpretación se cumpla de manera independiente respecto del otro proceso de producción/consumo. ¿A qué se refiere esto? A la existencia “autónoma de la dimensión semiótica de la existencia social” (Ídem.). Es en este momento donde aparece la importancia del lenguaje en la obra de Echeverría ya que el ser humano al ser un animal político es al mismo tiempo un animal dotado de lenguaje.

El lenguaje es también un proceso de producción y consumo de objetos. La transformación de la naturaleza es hecha por el hablante con un destinatario: aquel que escucha. ¿En qué consiste esta transformación? El hablante “modifica el estado acústico de la atmósfera, y ese cambio, ese objeto, es percibido y consumido como tal por el oído del otro” (Ibíd., pp. 191-192). Lo característico de esa transformación descansa sobre la conjunción de un mínimo de practicidad con un máximo de “semiotividad”. Porque la transformación de la atmósfera acústica representa para las necesidades y para las capacidades de producción poca importancia práctica. Sin embargo, la significación de dicha transformación es “especialmente densa” (Ibíd., p. 191). Y es que en el lenguaje existen formas o significaciones que son resultado de la articulación de esa extraña materia, el estado acústico, y que son mucho más vastas que los producidos con cualquier otro objeto. Para dejar esto claro, podemos decir que el número de significaciones es incluso mayor que el número de objetos producidos.

Una de las características de lo humano es, según Echeverría, el producir y reproducir la forma de su socialidad, ésta dinámica se manifiesta es la producción y consumo que alcanza una dimensión semiótica; el lenguaje se convierte de esta manera en la “instancia en la que el auto-proyectarse y el auto-realizarse del sujeto social encuentra su “instrumento” más adecuado” (Ibíd., p. 193). Por esto mismo, “Imaginar, es decir, negar y trascender la “forma” dada mediante la composición de otra posible” (Ídem.). Al imaginar,

la reproducción física es subordinada por la reproducción política y no consiste sólo en imaginar formas cualitativamente diferentes de la “practicidad del objeto”; esto puede realizarse en la nada, despreocupándose de las limitaciones físicas y sociales. Lo que acontece en el lenguaje es importante porque siempre existe una dinámica entre el hacer y el decir; todo lo que existe en el lenguaje representa, ya sea de forma directa o indirecta, una proyección o realización práctica. El lenguaje adquiere de esta forma una dimensión semiótica que se liga a una dimensión materialista de las representaciones que en él se establecen.

Para finalizar este apartado debemos hablar sobre lo que Echeverría considera como la figura elemental del valor de uso. Para nuestro autor la libertad es el “hecho característico de la existencia humana” (Ibíd., p. 194). La reproducción social es aquél proceso que subordina de manera estructural el estrato físico al estrato político. Dada esta subordinación, Echeverría llega a la conclusión de que existe un conflicto fundamental: “el conflicto entre lo social como forma y lo natural como sustancia formada” (Ídem.). Lo social y lo natural van de la mano, lo segundo rige a lo primero, “pero lo social no es continuación de lo natural” (Ídem.). Lo social siempre parte de lo natural, pero creando a partir de ella un “orden autónomo”. Echeverría explica esa creación nueva en la naturaleza:

El proceso de reproducción social *trans-naturaliza* el cumplimiento de todas y cada una de las funciones propias del proceso de reproducción vital. Desde la perspectiva de la naturaleza, es una “perversión” de lo animal. La producción/consumo del alimento, la convivencia gregaria, la procreación, el mantenimiento de la especie, en general, son funciones que el ser humano debe cumplir, pero que él las cumple no por sí mismas sino por algo que escapa al animal, que es extraño a su universo: la “producción” y el “consumo” de la forma de socialidad. (Ibíd., p. 195)

A través del conflicto antes descrito, el de la trans-naturalización, se llega a la “forma social-natural” (Ídem.), ésta es múltiple debido a que se realiza desde la “auto-elección originaria” o una “elección de identidad”; y esta tiene su lugar en situación particular que la hace posible. Existe un marco de “condiciones y acontecimientos naturales” que pueden ser

étnicos o territoriales. Para Echeverría la forma social-natural significa para el ser humano un pacto consigo mismo; pacto que implica la autoafirmación “como garantía de supervivencia” (Ibíd., pp. 195-196). El ser humano debe conservar aquél acto de transnaturalización en el que hizo una elección de lo rescatable y lo desperdiciable dentro de la naturaleza.

Para concluir, es preciso señalar que, como lo menciona nuestro autor, el concepto de “forma natural” en el discurso de Marx no hace referencia a un modo simple o “paradisiaco de existencia” del que el ser humano haya sido expulsado cayendo en el castigo que significaría la vida capitalista. La forma natural es conflictiva por sí misma, “tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella” (Ibíd., p. 196). El liberar la forma natural de la subordinación en que el capitalismo la ha mantenido no se traduce en un mundo ideal precisamente, sino en la entrada del ser humano en una historia diferente; historia en la que él viviría un drama propio y no uno ajeno “que lo sacrifica día a día” (Ibíd., p. 197). El liberar la forma natural significa para el ser humano la oportunidad para salvarse de la destrucción.

4.3 Ethos Barroco

En una de sus obras más conocidas, *La modernidad de lo barroco*, Bolívar Echeverría escribe lo siguiente: “el concepto de barroco ha salido de la historia del arte y la literatura en particular y se ha afirmado como una categoría de la historia de la cultura en general.”(Echeverría, 2000, pág. 32). Tal afirmación lleva a buscar qué es lo barroco, sin referencia precisamente a lo que siempre es entendido como tal. Lo barroco ya no sólo remite a las formas que desde su estática representan la movilidad o a lo excesivamente adornado. Lo barroco ha sido poco a poco entendido también como una manera de ser, como un hábito, como una forma de comportarse en el mundo.

El barroco ya estaba presente desde los años treinta en el pensamiento latinoamericano cuando Bolívar Echeverría se ocupó de su estudio en la década de los ochenta, sólo que subsumido en la categoría de cultura hispánica, siendo este un punto de discusión entre los indigenistas y los hispanistas. La disputa entre ambos bandos fue mayor

en aquellos países con alta densidad de población indígena y estructuras coloniales internas, como México, Perú y Ecuador. Para los hispanistas, la tradición colonial y su cultura hispánica eran el corazón de las identidades nacionales; del otro lado, el de los indigenistas, el hispanismo era visto como una manifestación reaccionaria y tomaban partido por una visión indo-americana en la que la tradición prehispánica sería fuente de ésta. En el caso mexicano, existió una izquierda cercana al movimiento muralista que glorificaba el pasado indígena, mientras que los hispanistas se identificaban con la derecha católica propiciada por la Unión Nacional Sinarquista (Espinosa, 2012, pág. 69). En el Perú ocurrió algo parecido por estas fechas, el máximo defensor del indigenismo fue Mariátegui, quien ya ha sido mencionado en esta tesis. Para éste, el pasado útil del Perú no se encontraba en las iglesias barrocas ni en el sistema colonial, sino en la comunidad prehispánica que podría ser ejemplo para la construcción de un socialismo latinoamericano. Con Echeverría pasa algo curioso, no toma partido por ninguna de las dos posturas: “al optar por legitimar el barroco como una modernidad alternativa que altera la lógica capitalista y brinda pistas sobre la posibilidad de una modernidad poscapitalista, se estaba yendo en contra de toda una tradición izquierdista y liberal absolutamente hostil al barroco”(Ídem.).

El enfoque de Echeverría al estudio de lo barroco es de lo más original en muchos aspectos. Uno de los primeros, para Walter Morse(Moser, 2010), fue que él no relegó al barroco a ser una pre-modernidad o un fenómeno reaccionario dentro de la historia cultural, sino que hizo el esfuerzo por situarlo dentro de los parámetros de la modernidad (Ibíd., p. 195). Para Aguirre Rojas, Echeverría ve al barroco como “la sobre exageración en el desarrollo de la forma cuando el contenido no puede cambiar [...]; el aparecer le gana la carrera al ser”(Aguirre, 2014).

Como ya se ha mencionado, esta modernidad se convierte en el discurso echeverriano en una “modernidad capitalista” al ligar el periodo histórico conocido como moderno con el curso y desarrollo del capitalismo. Echeverría profundizó en el largo siglo XVII para rastrear al barroco. Esto no con el fin de profundizar en el conocimiento histórico del mismo, “sino por las pistas que esta formación sociocultural brinda para imaginar una modernidad alternativa, poscapitalista en el actual momento de crisis civilizatoria”(Espinosa, 2012, pág. 66). Pero veamos qué es lo que Echeverría mismo, a

través de sus textos, nos explica sobre el barroco y su relación con la modernidad, a la que nombra como *ethos* barroco.

En los materiales provenientes del siglo XVII y XVIII, nos menciona el autor, los historiadores han encontrado fenómenos culturales que por sí mismos constituyen una “totalización histórica”, que reclama una época propia. Tales fenómenos, “comportamientos y objetos sociales”, a pesar de ser heterogéneos y abigarrados se corresponden entre sí de manera “difusa pero inconfundible”. A éstos se les ha encontrado un parentesco, “a falta de un procedimiento mejor”, con las obras y los discursos conocidos como barrocos (Echeverría, 2000, pág. 33). El barroco es una formación sociocultural que se da paralelamente con un momento temprano del capitalismo, especialmente en el Mediterráneo y en América. Carlos Espinosa, investigador ecuatoriano y lector de Echeverría, menciona que quizá “por su asociación con los orígenes del capitalismo su autonomía frente al mercado era mayor que la de otras configuraciones históricas de la modernidad capitalista”(Espinosa, 2012, pág. 68).

Lo que Bolívar Echeverría propone en el ensayo titulado *El ethos barroco*, contenido en *La modernidad de lo barroco*, es la exploración de aquello que llama a la identificación de lo barroco en los fenómenos históricos culturales a través de la oposición con otros “planos de comparación”. El autor propone una teoría a la que ha llamado *ethos histórico*, cuya perspectiva le permite identificar “algo así como un *ethos barroco*”. El *ethos histórico* es “un comportamiento espontáneo que se constituye como estrategia de vida que permite al sujeto vivir el conflicto inscrito en el proceso necesario de reinención constante de su identidad”(Daniel Inclán, 2012, pág. 29). Aunado a esto, y complementando la intención del autor, se encuentra, aparte de la necesidad de identificar lo barroco, la necesidad “que aparece en el ámbito de un discurso crítico acerca de la época presente y la caducidad de la modernidad que la sostiene”(Echeverría, 2000, pág. 33).

Esta última necesidad es la que llama al autor a preocuparse por lo barroco. Nos menciona que el ser social actual está cada vez menos consciente de la situación en la que se desarrolla. Existe una crisis de nuestro tiempo que va más allá de una “decadencia de lo Humano en general”, como ha sido apreciada por aquel mundo que conocemos por occidental; no se trata de “crisis pasajeras, de renovación o innovación” que afectan

aspectos particulares de la sociedad. Desde hace más de cien años lo económico, político, social, cultural o una combinación de todos estos aspectos, “no alcanza a recomponerse de manera más o menos viable y duradera”. Se trata de toda una combinación de crisis que se “sustituyen y complementan” que hacen pensar a Echeverría en la existencia de algo más “radical” que sirve de base a todo esto: “una crisis civilizatoria” (Ibíd., pp. 33-34.)

Civilización y modernidad se han convertido en una dupla irrompible. Para Echeverría los rasgos de ambas han sido inseparables por lo menos desde el siglo XVIII, los rasgos de la civilización se encuentran cada vez más condicionados por los rasgos de la modernidad. ¿Qué es a lo que Echeverría llama modernidad? El autor afirma que la modernidad fue sólo una modalidad de la civilización y ésta, como proyecto, era reversible aún. En la actualidad tal modalidad se ha convertido en esencia de la civilización: “Sin modernidad, la civilización en cuanto tal se ha vuelto ya inconsistente.”(Ibíd., p. 34.) Para Echeverría la modernidad sólo tiene un adjetivo en la actualidad, y éste es: capitalista.

Pero cabe preguntarnos a qué se refiere el concepto de civilización también. Una obra muy importante para aclarar el término es la de Norbert Elias. Echeverría también fue uno de los impulsores de la lectura de este autor en México (Aguirre, 2014). En su voluminoso libro, Elias describe los rasgos de la civilización, tanto en su forma francesa e inglesa, así como alemana. Resulta difícil el definir el término ya que éste se refiere a diversos hechos: “tanto al grado alcanzado por la técnica como al tipo de modales reinantes, al desarrollo del conocimiento científico, a las ideas religiosas y a las costumbres. El concepto puede referirse a las formas de las viviendas o a la forma de la convivencia entre hombre y mujer”(Elias, 2009, pág. 83). Dado que el concepto se refiere a aspectos muy amplios, Elias trató de delimitarlo argumentando de manera lacónica que lo que es entendido como civilización se trata de “la autoconciencia de Occidente” (Ídem.). Civilización es la idea que los pueblos occidentales tienen de sí mismos; una idea de superioridad y de ventaja sobre los demás pueblos no occidentales y de la que sienten orgullo.

La crisis civilizatoria se refiere a la crisis de ese proyecto de modernidad que, valga la redundancia, modernizó a la civilización. Este proyecto –la modernidad- no es más que “el proyecto capitalista en su versión puritana y noreuropea, que se fue afirmando y afinando lentamente al prevalecer sobre otros alternativos y que domina actualmente, convertido en

un esquema operativo capaz de adaptarse a cualquier sustancia cultural”(Echeverría, 2000, pág. 34). Un proyecto alternativo de la modernidad, y que Echeverría rescata de la obra de Braudel, fue aquel que se dio a través del fortalecimiento de la Europa mediterránea con el descubrimiento de América; esto provocó el mantenimiento en jaque del capitalismo protestante del norte del continente, con lo que fue posible otro tipo de capitalismo, mediterráneo, y por lo tanto otra modernidad(Espinosa, 2012, pág. 72). La modernidad capitalista se presenta a sí misma como dueña de una “efectividad histórica aparentemente incuestionable”(Echeverría, 2000, pág. 34).

¿Cuál es la descripción de tal crisis? “El trabajo humano que busca la abundancia de bienes mediante el tratamiento técnico de la naturaleza” es el fundamento de la civilización; a este fundamento, la modernidad capitalista le hace frente. Es tal condición una primera descripción de Echeverría. Una segunda se basa en el soslayo de tal destino a través del exacerbar “esa reversión que le hace perder su razón de ser”. ¿A qué se refiere esto? Los siglos que marcan el comienzo y desarrollo del capitalismo son época de los genocidios y ecocidios nunca antes vistos en la historia. La tendencia del capitalismo ataca al fundamento, arriba descrito, de la civilización: “en lugar de satisfacer las necesidades humanas, las elimina, y, en lugar de potenciar la productividad natural, la aniquila”. Durante el siglo XX la radicalidad de tal comportamiento fue pasada por alto debido a la existencia de un proyecto que aparentemente significaba la vía a un nuevo tipo de sociedad: el socialismo real. Cuando tal tipo de sociedad se derrumbó, apareció lo que siempre fue evidente, la falta de una alternativa real al capitalismo, por lo menos en la versión del socialismo real. Ya que “el capitalismo de estado no había pasado de ser una caricatura cruel del capitalismo liberal.” (Echeverría, op. cit. p. 35.).

¿Será que el ser humano esté destinado cumplir con el programa del proyecto de la modernidad capitalista? La civilización, si sigue por el mismo camino, probablemente tendrá un futuro parecido al presentado en películas donde existe un retorno a la barbarie y la naturaleza ha sido destruida casi en su totalidad; escenarios donde el ser humano tenga que buscar otros lugares donde colonizar, fuera incluso de su propio planeta. Parece cosa de la ciencia ficción o de la falta de optimismo. Pero tal futuro es posible si no se buscan las salidas de aquel camino que lleva a dicho destino. Para Bolívar Echeverría es importante el

buscar dichas salidas, ya que si bien la modernidad que nos rige es un hecho, no por esto se trata de un hecho monolítico. En su camino de reafirmación y refinamiento, la modernidad vigente se enfrentó con otras versiones de ella misma, éstas fueron vencidas y dominadas por la primera, pero jamás fueron eliminadas, e incluso se encuentran activas en el presente. Una de estas versiones es, según Echeverría, el *ethos Barroco*:

[...] pensar en una modernidad poscapitalista como una utopía alcanzable. Si el barroquismo en el comportamiento social y en el arte tiene sus raíces en un *ethos barroco* y si éste se corresponde efectivamente con una de las modernidades capitalistas que antecedieron a la actual y que perviven en ella, puede pensarse entonces que la autoafirmación excluyente del capitalismo realista puritano que domina en la modernidad actual es deleznable, e inferirse también, indirectamente, que no es verdad que no sea posible imaginar como realizable una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, circulación y consumo de la riqueza social. (Ibíd., pp. 35-36.)

Como puede leerse en la cita, la modernidad actual tiene sus bases en otras modernidades que quedaron, si las vemos a través del cristal que nos impone nuestra época, en el olvido en el que el capitalismo les ha impuesto. Pero esto tan sólo es una apariencia. El encontrar dentro de las modernidades capitalistas anteriores un modo o hábito en la sociedad al que puede calificarse de barroco da la esperanza, no de revertir, pero sí de transformar o vivir modificando la tendencia actual del capitalismo en esta crisis civilizatoria. Bajo esta premisa, el presente es entendido como un tiempo “histórico en disputa”, histórico en el sentido de que en él existen “múltiples temporalidades” que pueden ser ya reales o posibles; “la disputa por el presente es también una disputa por los pasados que contiene”(Daniel Inclán, 2012).

Para Echeverría tal postura iría contra aquella concebida a través de la obra de Max Weber en la que se habla de la relación existente entre “ética protestante” y “espíritu del capitalismo” y aquella concepción que habla de la imposibilidad de “una modernidad que no sea capitalista”; iría contra la “convicción de que la única forma imaginable de poner un orden en el revolucionamiento moderno de las fuerzas productivas de la sociedad humana

es justamente la que se esboza en torno a esa “ética protestante”.”(Echeverría, 2000, pág. 36). Otra crítica a la idea de la relación entre protestantismo y capitalismo expuesta por Weber, se encuentra en lo escrito por Immanuel Wallerstein cuando habla de que el capitalismo hizo uso del modo de ser protestante, pero igual podría haber hecho lo mismo con el catolicismo(Wallerstein, 2003).

La idea de *ethos barroco* es una respuesta a la “insatisfacción teórica” que despierta la convicción arriba expuesta en “toda mirada crítica sobre la civilización contemporánea” (Echeverría, op. cit., p. 36.). Aunque la vida civilizada que se organiza en torno a la acumulación del capital esté conformada por el “espíritu del capital”, que es para Echeverría la demanda de un “comportamiento humano estructuralmente ambicioso, racionalizador y progresista”, y la “ética protestante”, ésta es la “oferta de una técnica de comportamiento individual en torno a una autorrepresión productivista y una autosatisfacción sublimada”, en ella el espíritu capitalista es rebasado, su demanda va más allá. De esta manera no sólo se vive en el capitalismo, sino para el capitalismo (Ídem.).

Pero tomando en cuenta esta idea de *ethos barroco* y su importancia para la crítica a la modernidad, es necesario clarificar el significado primeramente de la palabra *ethos* Echeverría explica que el término *ethos* es ambiguo, goza de un doble sentido. Por un lado contiene un significado básico, el de “morada o abrigo” con lo que se enlaza a la idea de “recurso defensivo o pasivo”; por otro lado, la palabra *ethos* también significa “arma”, o sea, un “recurso ofensivo o activo”. A su vez, *ethos* conjunta el concepto de “uso, costumbre o comportamiento automático”, con el concepto de “carácter, personalidad individual o modo de ser”. Dentro de esta conjunción, para Echeverría el primer concepto se traduce en “una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso”, mientras que el segundo se traduce en “una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera” (Ibíd., p. 37.). Al comportamiento estructural de la sociedad Echeverría lo nombra *ethos histórico*, éste puede ser visto como un “principio de construcción del mundo de la vida”. Este comportamiento intenta disolver una forma específica de la contradicción constitutiva de la condición humana; tal contradicción se refiere a que lo humano es la forma actualizada de una forma

previa, inferior o incluso animal, y que la primera reprime a la segunda. “Es un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivible” (Ídem.).

Si el *ethos* es un hábito o costumbre, a la vez que se trata también del carácter y personalidad individual, es necesario el preguntarse a qué contradicción responde la sociedad de forma automática a través de un modo de ser: “¿De qué hay que “refugiarnos”, contra qué hay que “armarse” en la modernidad?” (Ídem.). Echeverría asegura que para intentar dar una respuesta a tal pregunta es necesario el remitirnos a una de las primeras obras que critican a la modernidad: *El Capital*. Esto se debe a que en dicho libro se encuentra el análisis de lo que sustenta a la modernidad, esto es a lo que Echeverría nombra como el *hecho capitalista*.

La vida social se encuentra constituida por este hecho cuya naturaleza es contradictoria, por una realidad de conflicto permanente entre dos posiciones opuestas dentro de ella. Por un lado la vida social es un proceso de “trabajo y de disfrute” de los valores de uso; y por el otro, se trata de la “reproducción de la riqueza” o “valorización del valor abstracto”. Como ya se ha mencionado, el fin de la modernidad es la acumulación del capital, en el camino la primera posición dentro del hecho capitalista es sacrificada una y otra vez a favor de la segunda. Dado que el hecho capitalista es un hecho inevitable e histórico del que es muy difícil escapar “debe ser integrado a la construcción espontánea del mundo de la vida” (Ibíd., pp. 37-38.). Esto se logra, según Echeverría, a través de cuatro actitudes que hacen posible la vida dentro del capitalismo. Cada una de ellas presenta diferente postura, puede ser ésta de desconocimiento o de aprobación hacia el hecho capitalista o incluso de participación en él.

Describiremos de manera rápida las tres primeras formas en las que el hecho capitalista es integrado de forma inmediata y espontánea al mundo de la vida, ya que la cuarta forma está más detallada en la obra de Echeverría y es la que le da nombre a este apartado. Los *ethetien*en la función de armonizar la existencia dentro de la modernidad, crean una segunda naturaleza del hecho capitalista y lo incluyen en la forma cotidiana de la vida.

La primera manifestación es nombrada por Echeverría como *ethos realista*, esta forma se identifica de manera abierta con el hecho capitalista y es militante de éste;

encuentra en él como hecho positivo la acumulación de capital ya que se hace a través de cierta “creatividad”. Identifica de forma afirmativa al hecho ya que cree que éste representa los intereses del proceso “social-natural” y no sólo eso, sino que también lo acelera de manera cualitativa y cuantitativa. “A este *ethos* elemental lo podemos llamar *realista* por su carácter afirmativo no sólo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o “realmente existente”, sino, sobre todo, de la *imposibilidad* de un mundo alternativo.” (Ibíd., p. 38.).

El segundo modo, el *ethos romántico*, resulta un poco confuso. Es igual de militante que el anterior, pero se presenta a sí mismo como contrapuesto él. La valorización en este *ethos* es resultado del “espíritu de empresa” y es una “variante de la realización de la forma natural”; la valorización es el resultado del esfuerzo del humano, tanto individualmente como en colectivo. La riqueza que se ha logrado acumular lo ha hecho a través de “figuras o sujetos que hacen de la historia una aventura permanente”. Para los que viven la realidad capitalista a través de esta manera, la “metamorfosis del “mundo bueno” o “natural” en “infierno capitalista” no dejaría de ser un “momento” del “milagro” que es en sí misma la Creación.” (Ibíd., pp. 38-39.). El *ethos romántico* no niega la existencia de una contradicción en el hecho capitalista.

El tercer *ethos* corresponde a una manera de ser que podría dar pie al siguiente comentario: “La situación está de la chingada, pero qué se le va a hacer”. La realidad del hecho capitalista aparece en el *ethos clásico* con todo lo que en ella hay de contradictorio. Sin embargo, apela a la “positividad de la existencia efectiva” a pesar de los rasgos detestables que existen en esta existencia que ha dejado de lado lo humano. Existe algo de drama en este *ethos*: “distanciada, no comprometida en contra de un designio negativo percibido como inapelable, sino comprensiva y constructiva dentro del cumplimiento trágico de la marcha de las cosas.” (Ibíd., p. 39.). Este estado no lleva en su interior la voluntad de escape de la modernidad, ni tampoco esboza una esperanza de lograr algo por el estilo. Simplemente acata a la realidad en su contradicción y la vive con pasividad.

Veamos ahora en qué consiste el *ethos barroco*, esta cuarta manera de “interiorizar el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana” (Ídem.). El hecho capitalista en el caso de este *ethos* se presenta como ajeno, no se suma a él ni lo acepta. La afirmación de la

“forma natural” del mundo de la vida, ésta es, el principio organizativo de la reproducción social de la vida fuera del capitalismo, es lo que mueve a dicho modo de ser; y, como menciona Echeverría, tal afirmación “parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital.” (Ibíd.). El ser barroco busca la vida incluso dentro de la misma muerte, vive aún en la destrucción de lo cualitativo que se da por la acción productiva del capitalismo “al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retadoramente imaginaria, de lo cualitativo.” (Ibíd., p. 40.).

Echeverría no muestra de manera lineal la existencia de los *ethe*, no aparecen en el desarrollo de la modernidad de manera cronológica necesariamente:

[...] ninguna de estas cuatro estrategias civilizatorias elementales que ofrece la modernidad capitalista puede darse efectivamente de manera aislada y menos aún exclusiva. Cada una aparece siempre combinada con las otras, de manera diferente según las circunstancias, en la vida efectiva de las “construcciones de mundo” histórico de la época moderna. Lo que sucede es que aquel *ethos* que ha llegado a desempeñar el papel dominante en esa composición, el *ethos* realista, es el que organiza su propia combinación con los otros y los obliga a traducirse a él para hacerse manifiesto. (Ídem.)

De esta forma, Echeverría también afirma que el comportamiento que exige la producción capitalista no es sólo aquella descrita en el concepto de “ética protestante”:

Sólo en el sentido relativo se podría hablar de la modernidad capitalista como un esquema civilizatorio que requiere e impone el uso de la “ética protestante”, es decir, de aquella que parte de la mitificación cristiana del *ethos* realista para traducir las demandas de la productividad capitalista –concentradas en la exigencia de sacrificar el *ahora* del valor de uso en el provecho del *mañana* de la valorización del valor mercantil- al plano de la técnica de autodisciplinamiento individual. (Ídem.)

Ahora bien, surge una pregunta ¿Por qué llamar uno de los *ethe* barroco? El adjetivo barroco, explica Echeverría, ha sido utilizado desde el siglo XVIII para clasificar una

variedad de estilos literarios y artísticos posteriores al renacimiento, pero también el adjetivo se ha empleado para describir una serie de comportamientos, maneras de ser y de actuar en el siglo XVII. Tal situación ha llevado a una “encrucijada semántica” en la que el significado del adjetivo, por lo menos para nuestro autor, se divide en tres “conjuntos de adjetivización diferentes”, peyorativos todos ellos:

“Barroco” ha querido decir: a] ornamentalista, en el sentido de falso (“berrueco”), histriónico, efectista, superficial, inmediatesta, sensualista, etcétera; b) extravagante (“bizarro”), tanto en el sentido de: rebuscado o retorcido, artificioso, exagerado, como en el de: recargado, redundante, exuberante (“tropical”) y c] ritualista o ceremonial, en el sentido de prescriptivo, tendencioso, formalista, esotérico (“asfixiante”). (Ibíd., pp. 41-42.)

Para Echeverría el conjunto de adjetivos en el mismo concepto de barroco subraya tres aspectos: uno improductivo o irresponsable en cuanto a su función dentro del arte; un segundo, el trasgresor o deformador de un canon dado como clásico; y, por último, el aspecto represor con respecto a la libertad creativa. ¿De dónde vienen tales juicios? Es interesante el comprobar que aquellos adjetivos no vienen tanto de la investigación que se ha hecho acerca de lo barroco, como sí lo hacen de la confrontación de este estilo con otros estilos existentes en el arte. Cuando formas artísticas que se consideran a sí mismas como representaciones reales del mundo se comparan con lo barroco surge a la vista de éstas la forma “escapista, puramente imaginativa, ociosa, in-suficiente e insignificante” (Ídem.); cuando un estilo ve a la realidad como una forma dada e irremplazable, el arte barroco puede aparecer como una “monstruosidad o de-formación irresponsable e innecesaria”; y en un último caso sólo “respecto de la convicción creacionista del artista moderno, el juego barroco con la prescriptiva [...] puede ser visto como adverso a la espontaneidad del arte como emanación libre del espíritu.” (Ibíd., pp. 42-43.)

¿En qué consiste lo barroco? Es una pregunta a la que Echeverría intenta, si no dar una respuesta, sí una aproximación. Nos comenta que en la historia y teoría de la cultura, varias han sido las respuestas a tal pregunta. Sin embargo, todas ellas parten de una

perspectiva teórica que siempre va a guiar a las consideraciones del investigador. De esta manera llegan a identificarse las siguientes perspectivas de abordaje:

a] el modo en que se inscribe a sí mismo, en tanto que es una donación de forma, dentro del juego espontáneo o natural de las formas y dentro del sistema de formas que prevalece tradicionalmente; b] la elección que hace de una figura particular para el conjunto de posibilidades de donación de forma, es decir, la amplitud, la consistencia y jerarquización que él propone para su propio “sistema de las artes”; c] el tipo de relación que establece con la densidad mítica del lenguaje y con la densidad ritual de la acción; d] el tipo de relación que establece entre los contenidos lingüísticos y las formas lingüísticas y no lingüísticas; etcétera. (Echeverría, 2000, pág. 43)

Echeverría recurre a la primera perspectiva para hablar de la homología entre el arte barroco y la cuarta modalidad del *ethos* moderno. La donación de forma se hace, desde esta perspectiva, a través de la “fidelidad a los cánones clásicos”. Dicho comportamiento es decisivo, ya que si tomamos en cuenta esto podremos apreciar que el *ethos* barroco no es un comportamiento o manera de ser que se desarrolla fuera del capitalismo, en el caso de cómo éste hace vivible la modernidad, como ha sido mal interpretado en ocasiones. Lo barroco no se encuentra fuera del canon, lo respeta. Sin embargo, se desencanta de esa forma clásica, ya que ésta no es suficiente para dar forma a la nueva “sustancia vital a la que debe formar”, y espera que esa nueva sustancia ejerza una acción retroactiva sobre él restaurando de esta manera su vigencia: “de que lo antiguo se reencuentre justamente en su contrario, lo moderno” (Ibíd., p. 44.). Tal comportamiento puede parecer “trágico” y “absurdo” ya que trata de conciliar el desencanto, por un lado, y la afirmación de éste mismo como insuperable.

Para aclarar un poco esto, debido a que el discurso de Echeverría es extremadamente teórico, podemos ejemplificar el párrafo anterior de la siguiente manera: en el siglo XVI el mundo de la vida se renueva al encontrarse con otra manifestación de él mismo, aquello a lo que se ha llamado el encuentro de dos mundos, el europeo y el mundo de todos aquellos pueblos que hoy englobamos con el adjetivo de indígenas. Sabemos que el siglo XVI es el momento en el que las civilizaciones de este continente fueron casi exterminadas, ya fuera

por la mano extranjera o por ellas mismas, y que de su cultura no quedaron más que ruinas. La forma clásica, espontánea o natural, de la vida del europeo no alcanzó a dar forma a la sustancia nueva, ya que ése mismo canon que es la forma clásica se encontraba en crisis (los siglos XIII y XIV son a menudo reconocidos como los siglos de la crisis del feudalismo). La forma clásica en América tuvo que ser alterada para que cumpliera su fin; no se trató de una prolongación de la vida europea en América, sino de “re-comenzar (cortar y reanudar) la historia de Europa” (Ibíd., p. 61.). El recomenzar de esta historia se logró sobre las ruinas de las civilizaciones americanas, con lo que tal proceso adquiere una forma original, obedeciendo a la forma clásica, pero sin cumplirla. Esto se verá de manera más desarrollada en el siguiente apartado.

Lo que podemos decir que ocurre en la manera de ser barroca es el aparentar, el dar una forma nueva a una forma clásica con la intención de despertar, a través de la exageración, algo que está presente de manera dormida en ella y que al llevar a la realización tal movimiento la nueva forma se reafirma:

Pensamos que el arte barroco puede prestarle su nombre a este *ethos* porque, como él –que acepta lo insuperable del principio formal del pasado, que, al emplearlo sobre la sustancia nueva para expresar su novedad, intenta despertar la vitalidad del gesto petrificado en él (la fuente de su incuestionabilidad) y que al hacerlo termina por poner en lugar de esa vitalidad la suya propia-, éste también resulta de una estrategia de afirmación de la corporeidad concreta del valor de uso que termina en una reconstrucción de la misma en un segundo nivel; una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil, a las que esa corporeidad se sacrifica, pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza.(Ibíd., p. 46.)

Para Echeverría no es casual que el arte barroco y la cuarta modalidad de *ethos* se correspondan. Nuestro autor afirma que “lo barroco en el arte es el modo en que el *ethos* barroco se hace presente, como una propuesta entre otras [...], en el proceso de estetización de la vida cotidiana que la sociedad europea, especialmente la meridional, lleva a cabo espontáneamente durante el siglo XVII” (Ibíd., pp. 46-47.). Lo mismo puede decirse que

ocurre en otras manifestaciones del arte con respecto a los otros tres *ethe*, porque al final de cuentas el arte es un reflejo del comportamiento de una sociedad y sobre todo de una época.

Para Echeverría, la “España americana” de los siglos XVII y XVIII y lo que se reprodujo de ésta en toda América Latina ofrece el mejor panorama para el estudio del *ethos* barroco. En primer lugar porque el suceso histórico de la construcción de una nueva sociedad sobre la “destrucción y conquista ibéricas” de las culturas indígenas del continente y la cultura africana, ofrecen mayores oportunidades para este *ethos* de prevalecer sobre los otros. En segundo lugar, porque existe un largo predominio de esta manera de ser que primero se dio de un modo “central y abierto y después marginal y subterráneo” por lo que la capacidad del *ethos* barroco en estas sociedades para crear formas se llevara de forma “amplia y profunda” y, podríamos agregar, duradera. (Ibíd., p. 47-48.)

Si bien el *ethos* barroco se desarrolla de mejor manera en América Latina, no por ello puede caerse en el error de clasificar a los latinoamericanos como barrocos:

El *ethos* barroco no puede ser otra cosa que un principio de ordenamiento del mundo de la vida. [...] pero no el núcleo de ninguna “identidad”, si se entiende ésta como una inercia del comportamiento de una comunidad –América Latina, en este caso– que se hubiese condensado en la historia hasta el grado de constituir una especie de molde peculiar con que se hacen exclusivamente los miembros de la misma. (Ibíd., p. 48.)

Puede ser una salida a la idea de las sociedades que reafirman su cultura como absoluta. Si se habla de manera alegre del latinoamericano “barroco”, se hace más de una manera peyorativa. Con tal adjetivo se relega a ese latinoamericano al “no-mundo de la premodernidad” a la vez que se esconde el trabajo, proveniente de los otros *ethe*, de “integración, deformación y refuncionalización” de las peculiaridades del *ethos* barroco para imponerse sobre él (Ídem.).

El *ethos* barroco se manifiesta con mayor fuerza, por lo menos en el territorio que hoy conocemos como México, durante el siglo XVII. Si seguimos a nuestro autor, éste nos menciona que tal siglo es considerado como un siglo perdido. Tal afirmación se basa en la

consideración de este siglo como escaso en cuanto su aportación a la construcción del presente, “una vez que se ha reducido el presente exclusivamente a lo que en él predomina y reluce” (Ídem.). Para rescatar la importancia y lo peculiar de éste es necesario el seguir las enseñanzas de Benjamin en torno a la revisión del pasado “a contrapelo”. Para Echeverría el siglo XVII tiene un corte que obstruye “torpemente” su mismo desarrollo: “la conversión “despótica ilustrada” de la España americana en colonia ibérica”; tal corte ocurre en los años treinta del siglo XVIII y cierra en los cincuenta con la clausura de la política jesuítica después del Tratado de Madrid y las Reducciones Guaraníes (Ibíd., p. 49.). Se trata de un siglo no cronológico, sino histórico de larga duración.

Los ciento cincuenta años que duró el siglo XVII, representan para Echeverría “la constitución, el ascenso y el fracaso de todo un mundo histórico peculiar” (ídem.). Este mundo histórico se encontró conectado al proyecto de modernidad alternativa elaborado por la iglesia:

[...] el intento de la Iglesia Católica de construir una modernidad propia, religiosa, que girara en torno a la revitalización de la fe –planteando como alternativa a la modernidad individualista abstracta, que giraba en torno a la vitalidad del capital-, y que debió dejar de existir cuando ese intento se reveló como una utopía irrealizable. (Ídem.)

Desde los años treinta del siglo XVII, nos menciona Echeverría, a la luz de inoperantes leyes y restricciones impuestas por la corona española en el territorio americano, en la España americana se fue formando “el esbozo de un orbe económico” autónomo; una “economía mundo” que se extendió en mayor o menor medida, según las regiones, desde México a Perú. Tal economía fue extendiéndose desde esta especie de “Mediterráneo americano” (entre Veracruz y Maracaibo) con dirección al Atlántico para conectarse con el mercado mundial “mucho menos de bando que de contrabando”. Echeverría habla de un “orbe económico informal” que se entiende como resultado de un “proyecto histórico espontáneo de construcción civilizatoria” al que se le suele denominar como “criollo”, más por ser éste un intento de la realización de “otra Europa fuera de

Europa”, de reconstitución, como ya ha sido mencionado arriba, más que de continuación, que por ser ésta la clase que llevó a cabo tal proyecto. Dicho proyecto civilizatorio se dio sobre las bases del mestizaje de las formas propias de Europa con “los esbozos de forma de las civilizaciones “naturales”, indígena y africana, que alcanzaron a salvarse de la destrucción” (Ibíd., pp. 49-50).

Dos épocas históricas se veían así mezcladas en el siglo XVII, la primera, la europea, que se encontraba en declive, y una segunda, americana, que apenas se esbozaba. En la reconstrucción histórica de dicho siglo pueden ser graficables fácilmente las dinámicas existentes en tres aspectos del desarrollo de este proyecto civilizatorio.

El primer aspecto es el de la demografía. Los primeros veinte años del XVII presentan un estancamiento en el punto más bajo de la densidad demográfica en América; la población decrece y encontramos en ella una mezcla de indígenas, negros y peninsulares recién llegados. A partir de 1630, vemos cómo la curva comienza a crecer, sólo que la sustancia que conforma a la población tiene un claro origen mestizo, se trata de una nueva población, diferente cualitativamente. Un segundo aspecto que aparece en las gráficas tiene que ver con la economía, cuya vitalidad es una al principio, muy diferente de la que será cuando este siglo largo se vea interrumpido: la línea descendente retrata el tráfico a ultramar de minerales y población negra durante aquellos primeros veinte años mencionados para después subir con el retrato del tráfico americano de manufacturas y productos agropecuarios. Lo mismo ocurre con el tercer aspecto, el de la explotación del trabajo. Lo que comienza a descender en un principio es el régimen de la encomienda, al que Echeverría ve como “propio de un feudalismo modernizado” en donde el sometimiento servil es asegurado mediante dispositivos mercantiles; después comienza el ascenso, donde la novedad se encuentra en la constitución de lo que se conoce como hacienda, a la que nuestro autor reconoce como una “modernidad afeudalada” que hace caso omiso de la igualdad mercantil de los propietarios y trabajadores y la destruye imponiendo “recursos de violencia extraeconómica” (Ibíd., pp. 50-51.).

Echeverría aclara cómo es que justamente en estos discontinuos históricos existe una continuidad, misma en la que el *ethos* barroco toma forma:

La continuidad histórica no se da a pesar de la discontinuidad de los procesos que se suceden en el tiempo, sino, por el contrario, en virtud y a través de ella. En el caso de la primera mitad del siglo XVII americano, la manera especial en que toma cuerpo o encarna la experiencia de este hecho paradójico propicia el predominio del *ethos* barroco en la constitución del mundo de la vida. (Ibíd., p. 51)

Echeverría ve a tales procesos como una obra de teatro. El drama histórico del siglo de la conquista y la evangelización había terminado, en éste existió el intento de construcción de un mundo utópico que venía a compensar la destrucción de todo un mundo de la vida, “la destrucción efectiva de un mundo entero”, al mismo tiempo que un nuevo drama comenzaba, el del “mestizaje civilizatorio y cultural” (Ídem.). Cuando Echeverría planteó por vez primera el problema del mestizaje, lo hizo contra una visión indigenista que decía que los indios puros eran capaces de sacar de sí mismos la semilla de su civilización arcaica para hacerla germinar como una alternativa contra la modernidad decadente. Para Echeverría esto no es viable:

[...] en toda América, no hay indios que no hayan entrado en un proceso histórico de mestizaje; que este mestizaje es, más que de nadie,[...], un proyecto suyo y que los rasgos actualmente reprimidos de su identidad, [...] no podrán reivindicarse en un proyecto volcado contra la modernidad, sino sólo en uno que persiga una modernidad alternativa frente a la que prevalece actualmente, que es la capitalista.(Mauro Cerbino, 2003)

Para Echeverría el mestizaje es parte esencial en el desarrollo de América, pero no es un mestizaje a la manera como vulgarmente se entiende, como mezcla de razas y actividades culturales que forman un nuevo tipo de ser. En el pensamiento de Echeverría el mestizaje adquiere otro sentido:

El mestizaje, el modo de la vida natural de las culturas, no parece estar cómodo ni en la figura química (yuxtaposición de cualidades) ni en la biológica (cruce o

combinación de cualidades), a través de las que se lo suele pensar. Todo indica que se trata más bien de un proceso semiótico al que bien se podría denominar “codigofagia”. Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después. (Echeverría, 2000, págs. 51-52)

El concepto de “codigofagia” es planteado por Echeverría para adjetivizar el proceso de la absorción mutua de dos códigos de comportamiento que al hacerlo se anulan a ellos mismos. La civilización europea devoró los restos de las ruinas de las civilizaciones americanas, pero al hacerlo no terminó con ellas; los restos comenzaron a devorar a su vez a su devorador. Lo que Echeverría encuentra en el mestizaje conlleva a una continua absorción semiótica, esto es a la imposición de determinados significados sobre otros que a su vez modifican el significado de los primeros. Para Echeverría, en la España americana del siglo XVII fueron los dominados los primeros en ejecutar el proceso de “codigofagia” para lograr con esto que el código de los dominadores se transformara en un “proceso de asimilación de las ruinas en las que pervive el código destruido” (Ibíd., p. 55). La negación por parte de los dominados, una negación de forma sutil al nuevo código y desde ése nuevo código, les permite “afirmarse pese a todo [...] en la línea de lo que fue su identidad.” (Ibíd., p. 56).

Echeverría encuentra en la estrategia del mestizaje la cualidad barroca. Con esto logra la relación de éste con el *ethos* barroco. El “no” de los pueblos americanos tuvo que seguir un camino rebuscado; “tiene que construirse de manera indirecta y por inversión”. La estrategia barroca del mestizaje viene de la sutil “trama de síes”, tantos que terminan invirtiendo la afirmación convirtiéndola en negación, Para negarse en un mundo en el que el “no” de los pueblos americanos no era aceptado, éstos tuvieron que cuestionar el “orden valorativo” que sostenía aquel mundo y despertar “la contingencia de sus fundamentos”; exigirle lo que estaba dormido en él, “que dé más de sí mismo y se transforme” en algo

superior dónde el mundo de “contra-valores” que percibe pueda ser salvado, integrándolo y revalorándolo (Ídem.). Echeverría describe esto en una entrevista:

[...] los indios a los que me refiero son indios que estaban ya convencidos de que su antiguo mundo, el mundo de sus abuelos, de sus bisabuelos, era un mundo que se había ido para siempre, que era imposible de reconstruir; de que lo único que podían hacer ellos para mantenerse en vida, y para poder así cultivar los restos de su identidad ancestral, era asumir y apoyar o incluso re-construir la civilización de quienes los habían vencido y casi aniquilado. Era una civilización que venía deteriorándose y que, para entonces, estaba en trance de desaparecer, descuidada por sus introductores ibéricos, los conquistadores y sus hijos, abandonados ellos mismos por la metrópolis, a la que habían dejado de ser tan útiles como en el siglo pasado. La única posibilidad que ellos veían de vivir una vida más o menos civilizada, y por tanto menos hostil a su supervivencia, era, paradójicamente, la de apoyar o incluso sustituir a los europeos en la reproducción e incluso la reconstrucción de la civilización europea que había destruido la suya. La de imitar o representar teatralmente la vida europea, pero como lo hace el comportamiento barroco, según el cual la vida real se ve obligada a sacrificarse a la vida ficticia y la ficción ésta pasa a ser una nueva realidad. (Mauro Cerbino, 2003)

Como toda elección es negación de lo otro, podemos ver que en la modernidad, en este caso capitalista, la elección del valor que se valoriza es a la vez la negación del valor de uso. El *ethos* barroco, que comienza a ser la estrategia de supervivencia durante el siglo XVII en América, es la tercera opción: “se resiste al imperativo de esa elección, y que no afirma ni asume la modernización en marcha, que no sacrifica el valor de uso pero tampoco se rebela contra la valorización del valor” (Echeverría, 2011, pág. 213) Este *ethos* toma partido por las dos elecciones a la vez, a pesar de lo absurdo que pueda parecer esto.

Inherente al *ethos* barroco es así una toma de decisión por [...] un salto capaz de rebasar el empate de la contradicción así como la ambivalencia que resulta de él; una elección que implica sin duda, juzgada desde la actitud “realista”, un “escapismo” una “huida fuera de la realidad”. Elegir la “tercera posibilidad”, la que no tiene cabida en el mundo establecido, trae consigo un “vivir otro mundo dentro de ese mundo”, es decir,

visto a la inversa, un “poner el mundo, tal como existe de hecho, entre paréntesis”. Se trata, sin embargo, de un “paréntesis” que es toda una puesta en escena; una “desrealización” teatral de la contradicción y la ambivalencia que, sin pretender resolverlas, intenta de todas maneras neutralizarlas, adjudicándoles para ello el status de lo alegórico. (Ibíd., p. 214)

Para terminar, Echeverría afirma que el ser humano barroco vive o pretende vivir su vida en una “realidad de segundo nivel” donde la realidad –que sufre la ambivalencia- se convierte en producto o reelaboración a través de la forma de ser barroca; aparece como una contingencia más entre las necesidades que se encuentran en lucha. (Ídem.) El *ethos* barroco representa en la historia, vista como proceso, una forma de ser que nada tiene que ver con la idea de los indígenas americanos como dominados pasivos; si bien estos vivieron la destrucción de su cultura, con las ruinas de ésta se comenzó el proyecto civilizatorio de la modernidad en América. Este *ethos* fue y sigue siendo una estrategia para vivir en el capitalismo. Para la historia, como ciencia del pasado, el *ethos* barroco ayuda a la comprensión de la modernidad americana dejando de lado la idea de un mestizaje basado tan sólo en la mezcla de razas, tradiciones, creencias, etc.; a través de él podemos apreciar un mestizaje en el que los significados de los dos mundos que se encontraron en esos principios de la modernidad jamás llegaron a hacer una mezcla homogénea, sino que estuvieron en constante lucha por devorarse el uno al otro.

4.4 La modernidad de lo invivible en América Latina

Es importante para esta investigación tomar en cuenta el aporte que Bolívar Echeverría da a la disciplina de la Historia. Si bien el concepto de *ethos barroco* es ya una gran herramienta para intentar entender una forma de ser y de reaccionar a la modernidad por parte de la sociedad latinoamericana, el concepto de Modernidad desarrollado por Echeverría no se queda atrás. Ya se ha mencionado arriba que la modernidad es parte de un proyecto civilizatorio, y que éste va adquiriendo diferentes modos a través del tiempo. Lo que es crucial ahora es puntualizar cómo se desarrolla esta modernidad en América Latina. Para Bolívar Echeverría ésta se manifiesta de una manera bipartita. La historia del proyecto

civilizatorio en nuestro continente es la historia de dos formas de modernizarse. Por un lado encontramos un “proyecto criollo” y por el otro el proyecto desarrollado por una parte del cristianismo que intentó reformarse, el de la Compañía de Jesús.

¿Dónde encontramos los orígenes de la modernidad? A tal pregunta, los historiadores han dado diferentes respuestas y han tratado de ponerle una fecha. Algunos la sitúan entre el siglo XV y el siglo XVI: otros durante el Renacimiento, en el que aparece un “hombre nuevo” cualitativamente distinto a aquél que vivió durante la edad media; algunos investigadores afirman que la modernidad tiene su punto de partida en el descubrimiento de América; hay estudiosos que ven a la modernidad como un fenómeno cuyo arranque se dio con la Revolución industrial, en el siglo XVIII y que se consolida en el XIX. Para Echeverría tales posturas no dejan de ser válidas, sin embargo, le llama la atención que existen autores que encuentran fenómenos a los que él llama “temprano-modernos”(Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, 2010, pág. 19) en épocas diferentes a las ya mencionadas. En *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, se habla de una modernidad en ciernes en la época antigua de Occidente. Los dos autores encuentran en la mitología griega, como es el caso de Prometeo, el titán que regala el fuego a los hombres y que “rompe el dominio monopólico ancestral de la casta sacerdotal sobre este medio de producción y la administración de su uso”, elementos modernos, con lo que ponen un carácter occidental a la modernidad. En la figura homérica de Odiseo, los filósofos alemanes de la Escuela de Frankfurt encuentran la figura de un primer hombre “proto-burgués” (Ibíd., p.20). Otros autores, también retomando el mundo griego, ven al personaje conocido como Dédalo, el inventor, como el primer hombre que usa la técnica y la inventiva; hombre que “calcula y diseña nuevos instrumentos imitando desde la perspectiva humana y para las dimensiones de lo humano la eficacia del comportamiento de la naturaleza” (Ibíd., p21).

Sin embargo, para Echeverría parece más explicativo el encontrar los orígenes y fundamentos de la modernidad en un época intermedia entre el mundo antiguo y aquella que se suele reconocer como moderna, la época medieval. En acuerdo con autores como Lewis Mumford, Patrick Geddes, Marc Bloch, Fernand Braudel y Lynn White, Echeverría también encuentra en la historia de la técnica un momento de modernidad alrededor del

siglo X (Ídem.). Durante este siglo se da una revolución tecnológica radical. El ser humano comienza a producir de manera diferente a la que lo venía haciendo, sitúa la clave de la productividad del trabajo humano en otro lugar: “en la capacidad de decidir sobre la introducción de nuevos medios de producción, de promover la transformación de la estructura técnica del aparataje instrumental” (Ibíd., p.22). ¿A qué se refiere Echeverría con esto? Antes de este siglo al que toma como punto de partida de la modernidad, el trabajo humano se apoyaba en la tradición, en el descubrimiento fortuito de nuevas técnicas, de nuevos medios de producción. A partir del siglo X, con la revolución tecnológica de la que hablan los autores retomados por Bolívar, en especial Mumford, el ser humano comienza a innovar, se vuelve emprendedor de la construcción de nuevos instrumentos con los cuales laborar. Esto representa un punto decisivo para Echeverría:

Lo principal de este recentramiento tecnológico está, desde mi punto de vista, en que con él se inaugura la posibilidad de que la sociedad humana pueda construir su vida civilizada sobre una base por completo diferente de interacción entre lo humano y lo natural, sobre una interacción que parte de una escasez sólo relativa de la riqueza natural, y no como debieron hacerlo tradicionalmente las sociedades arcaicas, sobre una interacción que se movía en medio de la escasez absoluta de la riqueza natural o de la reticencia absoluta de la naturaleza ante el escándalo que traía consigo la humanización de la animalidad.(Ídem.)

Para Echeverría la modernidad es una respuesta de la vida civilizada al desafío que aparece en la época mencionada por parte de las fuerzas productivas que nacen con esa revolución tecnológica. Es importante señalar que para Echeverría no se trata de un momento, sino de una reacción de la civilización, se trata, por esto mismo, de un proyecto. Es necesario recalcar esto para poder comprender de mejor manera la postura de este filósofo a la hora de hablar del caso latinoamericano. Para nuestro autor existen varias modalidades de la Modernidad en América Latina.

Para Echeverría, la modernidad ha intervenido en la historia de América Latina desde los últimos cinco siglos. Sin embargo, encuentra una forma de ésta, más decisiva, en los siglos que van del XVI al XVIII. La modernidad primera de América fue la “barroca”,

después de ella vienen otras: “la del colonialismo ilustrado del siglo XVII, la de la nacionalización republicana en el siglo XIX y la de la capitalización dependiente en este siglo (XX)”(Echeverría, La modernidad de lo barroco, 2000, pág. 57). Para nuestro autor, estas últimas modernidades no han sido capaces de alterar de manera sustancial lo que la modernidad barroca ha fundado.

Para lograr una aproximación entre los conceptos de “modernidad” y “barroco”, Echeverría recurre a la confrontación de dos historias:

La primera sería una historia grande, de amplios alcances: la historia de la constitución de la especificidad o singularidad de la cultura latinoamericana en el siglo XVII. La otra sería una historia particular, que dura dos siglos y que es de orden político-religioso, la historia de la primera Compañía de Jesús, y, sobre todo, de su proyecto de construcción de una modernidad, de un proyecto civilizatorio moderno y al mismo tiempo -¿paradójicamente?- católico. (Ibíd., p. 58)

Ya se ha mencionado en el apartado anterior que para Echeverría existe un largo siglo XVII, en el que se dan los síntomas de la decadencia de la corona española, como lo fue la derrota de la Gran Armada, y la consolidación de su fracaso, el Tratado de Madrid. La “modernidad” y el “barroco” coinciden temporalmente en este siglo, ésta sería la primera justificación del enfrentamiento de las dos historias elaborado por Bolívar Echeverría. La influencia entre ambas se vuelve esencial cuando nos percatamos de que, por un lado, el proyecto jesuita se desarrolla y se pierde en América; mientras que, por el otro, la vida material y simbólica de la América naciente en ese siglo no habría sido la misma sin la influencia de la Compañía de Jesús.

Echeverría se pregunta cómo caracterizar lo que ocurre en ambas historias, en la de la Compañía y en la de la singularidad de América Latina. Para él es importante la utilización de conceptos relacionados a las palabras “reconstrucción” y “reconstitución”. En ambas historias se trata de salvar dos elementos fundamentales: la civilización europea y el cristianismo católico. Pero para que esto se lograra no tuvo que haber espacio para la “prolongación”, sino que tuvo que existir un lugar en el que la “reconstrucción” se llevara a

cabo. La tesis que defiende Echeverría, la cual es retomada de la obra de Edmundo O’Gorman, sostiene que el “proyecto histórico espontáneo” que dominó en la vida social en América Latina durante el siglo XVII no pretendía prolongar la historia de Europa, sino “re-comenzar” la historia europea, “re-hacer su civilización” (Ibíd., p. 61).

Lo que ocurría en América durante ese siglo XVII era una “redefinición de la elección civilizatoria”. El concepto de “elección civilizatoria” es tomada por Echeverría de la obra de Fernand Braudel, ésta plantea la idea de que la humanidad tiene diferentes propuestas y proyectos, por esto mismo no es posible el escribir la Historia de la humanidad en general. Un ejemplo de tal elección que la humanidad ejerce se puede encontrar en el acto del ser humano al elegir el tipo de alimentación. Por esto mismo Braudel hablaba de la civilización del arroz, la del trigo y la del maíz (Echeverría, Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de la lectura de Braudel y Marx., 2013, págs. 27-35). En América se da una “recreación completa de lo mismo, al ejercerse como transformación de un mundo preexistente”(Echeverría, La modernidad de lo barroco, 2000, pág. 61), es decir, se dota de forma a algo ya formado, pero ésta resulta del todo diferente, aunque se base en lo mismo.

Es vital para Echeverría el enfatizar lo catastrófico de este periodo: la destrucción del mundo prehispánico y sus culturas. Pero más importante es el hecho de que no sólo se elimina este mundo de forma cultural o simbólica, sino de forma física: “la eliminación de las nueve décimas partes de la población que vivía dentro de ella” (Ídem.). Al mismo tiempo, América se convirtió en el lugar de la Utopía. El cristianismo, junto con la Corona, intentó construir sociedades “híbridas o sincréticas” para contrarrestar ese encuentro de dos mundos que había resultado sangriento. Como menciona nuestro autor, intentaron llevar a cabo una “salvación recíproca de un mundo por el otro” (Ibíd., p 62). Tal actitud demostró, durante ese siglo, que la destrucción del “otro”, de lo no occidental, no era la vía; resultaba indispensable que, aun poniendo en riesgo la propia identidad, el mundo europeo y el americano llegaran a una relación de interioridad.

Ya se han mencionado algunos de los grandes cambios que hay en el siglo XVII americano, como es el caso de la transformación demográfica en la que la población indígena disminuye y la mestiza aumenta. No es menos importante lo referente al cambio

económico. Para finales de este siglo España abandonó la economía de este continente, dejándola para que ella siga su propio destino. En cuanto al trabajo, vemos un cambio al pasar éste de ser un fenómeno realizado en la encomienda, un sistema “feudal modernizado”, a ser uno que se da en las haciendas, donde existe un “sistema de explotación moderno afeudalado” (Ibíd., p. 64). La nueva historia que se comienza a esbozar durante el siglo XVII es la del “proyecto criollo”, la cual es definida por Echeverría de la siguiente manera:

Hay un proyecto no deliberado pero efectivo de definición civilizatoria, de elección de un determinado universo no sólo lingüístico sino simbólico en general, de creación de técnicas y valores de uso, de organización del ciclo reproductivo de la riqueza social y de integración de la vida económica regional; de ejercicio de lo político-religioso; de cultivo de las formas que configuran la vida cotidiana: el proyecto de rehacer Europa fuera del continente europeo. (Ídem.)

Es eso lo que sucede en cuanto a la primera de las dos historias que Echeverría confronta. Ahora veamos qué es lo que pasa con la segunda, con la de la Compañía de Jesús. Para Echeverría, lo que acontece en esta otra historia que se enfrenta a la historia de la América del siglo XVII es un proceso paralelo de “reconstrucción y reconstitución”. Dejando atrás la idea de una “Iglesia Católica postridentina” retrógrada y reaccionaria - idea proveniente del Siglo de las Luces francés- y de la Compañía de Jesús como agente de la actividad de ésta, se ve que los esquemas en los que se basan dichas suposiciones, los cuales juzgan la actividad como nefasta, se encuentran en crisis (Ibíd., p. 65). Si la Ilustración ve la actividad católica de la Compañía y de la Iglesia en general como anti-histórica, es porque se basa en la idea de progreso; idea que, como podemos apreciar desde nuestro tiempo, es digna de crítica. Es la noción del progreso la que se encuentra en crisis. Para Echeverría, a la luz del siglo XX, el proyecto de la Iglesia y de la Compañía de Jesús no es una invitación al pasado; no parece ser retrógrado y conservador visto desde un siglo como este (Ídem.).

El proyecto que dicha institución planteaba no se circunscribe a una época pasada, medieval, sino que se trataba del desarrollo de una modernidad. Para Echeverría éste “está volcado hacia la problemática de la vida nueva y posee su propia visión de lo que ella debe

ser en su novedad” (Ídem.). Para tal aseveración, Echeverría se basa en uno de los contenidos teológicos que la Compañía de Jesús desarrolló en su primera época: “su concepción de lo que es la vida terrenal y de cuál es su función en aquel ciclo mítico en el que acontece el drama de la Creación, que lleva de la caída original del hombre a su redención por Cristo y de ella a su salvación final” (Ibíd., p. 66). La vida en la tierra, vista como la relación cuerpo-apetitos-mundo, fue una de las reflexiones más originales de esta institución, pero al hacerla algunos de sus detractores no dudaron en tacharla como un ejercicio de herejía.

¿En qué se basa la originalidad de la teología jesuita defendida por Bolívar Echeverría? Uno de los primeros puntos que la teología afirma es que la creación no es una obra terminada, se encuentra en proceso; no existe un punto de partida y uno de llegada, se trata de un camino que se va construyendo. Un segundo punto parte de la idea de que las dicotomías del bien y del mal, la de la luz y las tinieblas y la de Dios y el Diablo, aparecen en la teología como puntos de decisión en los que el hombre tiene su momento de duda, sin embargo, parece ser que éste se inclina a favor del bien, de la luz y de Dios. La libertad aparece en el hombre como una forma de relacionarse con Dios, para, a través del libre albedrío, adquirir “su importancia específica en y para la obra de Dios” (Ídem.). Viéndolo desde este punto, el mundo, “el siglo”, se presenta a sí mismo como una oportunidad de salvación; éste no debe ser precisamente un lugar en el que sólo se viene a sufrir:

Es así que, para la Compañía de Jesús, el comportamiento verdaderamente cristiano no consiste en renunciar al mundo, como si fuera un territorio ya definitivamente perdido, sino un luchar en él y por él, para ganárselo a las Tinieblas, al Mal, al Diablo. El mundo, el ámbito de la diversidad cualitativa de las cosas, de la producción y el disfrute de los valores de uso, el reino de la vida en su despliegue, no es visto ya sólo como el lugar del sacrificio o entrega del cuerpo a cambio de la salvación del alma, sino como lugar donde la perdición o la salvación pueden darse por igual. La frase tan insistentemente repetida por Ignacio de Loyola acerca de que “se puede ganar el mundo y sin embargo perder el alma” es una advertencia que no condena sino simplemente corrige la idea de que el mundo es efectivamente algo digno y deseable de ganarse, que le pone a la ganancia del mundo la condición de que sea un medio para ganar el alma [...]. (Ibíd., p. 67)

Echeverría encuentra en la teología de la compañía una estrategia “perversa” para ganarse el mundo. En ella se toma partido por el “disfrute del cuerpo”, pero es el disfrute de un cuerpo que se encuentra poseído. El intruso en este cuerpo es el alma. En tal disfrute incluso el sufrimiento tiene lugar, ya que éste actúa como “potenciador del mundo en su riqueza cualitativa” (Ídem.).

Tomando en cuenta las ideas de la creación como construcción, la libertad del hombre y el mundo como disfrute, es importante recalcar, y lo hace Echeverría, que la teología de la Compañía de Jesús y el papel de la Iglesia tridentina, no son meras respuestas a la Reforma protestante. Para nuestro autor la idea de “contra-reforma” no alcanza para lograr la consistencia de proyecto elaborado en el Concilio de Trento. En éste no se buscó una respuesta para combatir al movimiento que se había dado en el norte de Europa, los objetivos eran otros: se pretendía “rebasarla por considerarla insuficiente y regresiva” (Ibíd., p 68). Los jesuitas trataron no de soslayar los problemas que habían dado inicio a la Reforma, sino de contrarrestarlos. Para esto se encontraban bien armados teológicamente.

La Compañía y el papado actuaron de la mano durante el Concilio. Sin embargo, el apoyo de los primeros con el segundo estuvo condicionado. Era necesario también el reformar el papado: “Sólo si el papa decide re-formarse, es decir, re-plantear su función, su identidad, sólo en esa medida el papado les resulta defendible a los jesuitas” (Ídem.). Encontramos en esta cita la idea que guía el desarrollo de la tesis defendida por Echeverría, la “re-construcción”, el dotar de una nueva forma a una forma ya clásica. Para los jesuitas, la mediación entre lo divino y lo humano se encontraba en decadencia, es decir, la iglesia misma, por eso era tan importante el re-definir el papel mediador de ésta. Los protestantes querían la supresión de ese papado decadente que había perdido su función de “locus mysticus”, lugar y persona que conecta a los dos mundos, celestial y terrenal. “Si antes de la Reforma se aceptaba que “fuera de la Iglesia no hay salvación”, después de ella se dirá: “sólo fuera de la Iglesia hay salvación”.” (Ibíd., p. 69).

La Iglesia había tenido también la función de socializar al ser humano, lo dotaba de una identidad social nueva, ya que éste había perdido la forma original arcaica de sociedad. Sin embargo, afirma Echeverría, dicha función también se había perdido debido a la

aparición del *dinero-capital* (Ibíd., pp. 69-70). Éste provocó que la socialización se llevara a cabo en el mercado, “en el proceso en que el dinero se vuelve más dinero” (Ibíd., p. 70). Para esta Iglesia, Dios podía ser generoso. La abundancia llegó a ser también una forma de esta generosidad. Es lo que Echeverría ve como un fenómeno moderno: “un estallido o explosión no sólo cuantitativo sino cualitativo del mundo del valor de uso” (Ídem.). En pocas palabras, la Iglesia había pasado de ser una institución que, tomando en cuenta los valores de uso, sólo satisfacía unas necesidades primarias, propias de la vida terrenal y pasajera, a una en la que la acumulación era justificada de manera divina también. La socialización transformada por la introducción del *dinero-capital*, junto con la abundancia que la Iglesia logro administrar, provocó la pérdida de la necesidad de la institución como mediadora.

Sobre ese trasfondo es en el que Echeverría ve a la Compañía de Jesús como el motor de un proyecto moderno que busca la armonía de la “vida universal” con los nuevos tiempos a través de la reconstitución del “orden cristiano del mundo” (Ídem.). Los religiosos jesuitas se internaron en la tarea de la convivencia de tipos de sociedades bastante alejadas las unas de las otras. Muestra de esta empresa se da en las misiones que éstos desarrollaron en lugares como la India, Japón y China. El simple hecho de la traducción lingüística, como nos menciona nuestro autor, era ya un reto dificultoso: “¿Cómo traducir las palabras “Dios Padre”, “Madre de Dios”, “Inmaculada Concepción”, “Virgen madre”?” (Ibíd., p. 71). Para el japonés y el chino, dichas palabras no tienen un equivalente; no pasa lo mismo en occidente, donde tales conceptos son fácilmente entendibles. La estrategia de la Compañía, que a la vez es una de las razones por las que sus detractores los acusaban de herejía, fue la de cuestionar el concepto occidental de Dios. La disposición de los jesuitas a cuestionar los propios conceptos de la doctrina cristiana es, para Echeverría, “tal vez el único modelo que Europa, la inventora de la universalidad moderna, puede ofrecer de una genuina disposición de apertura, de autocrítica, respecto de sus propias estructuras mentales” (Ibíd., p. 72).

¿Qué es lo que ocurrió en el caso americano? La actividad de la Compañía de Jesús en los centros citadinos fue amplia e intensa, nos menciona Echeverría. El “primer esbozo de modernidad” en América no es comprensible sin la participación de esta orden religiosa.

Los jesuitas elaboraron mecanismos para la convivencia social, cultivaron a la élite criolla y desarrollaron la primera versión del “capital financiero” en el continente. “Los padres jesuitas cultivaron las ciencias y desarrollaron muchas innovaciones técnicas, introdujeron métodos inéditos de organización de los procesos productivos y circulatorios” (Ídem.). Para el siglo XVIII, las especulaciones económicas de los jesuitas eran las dominantes ya que a través de ellas incrementaron el flujo de capital. A pesar de la importancia que esta orden tuvo en las ciudades, nos menciona nuestro autor, la meta fija de su proyecto no se encontraba en éstas. Las misiones fueron su principal aporte modernizante. En ellas se buscó la evangelización de los indios, pero no de aquellos que habían sufrido el trauma de la conquista y la encomienda. El objetivo fueron todos aquellos indios que vivían en las zonas alejadas: “en las selvas del Orinoco, del Amazonas, del Paraguay” (Ídem.).

El proyecto de “recomposición” de los jesuitas trató de reestructurar de manera radical “el mundo de la vida”; éste tuvo una magnitud planetaria. La reestructuración pretendía transformar tanto los estratos bajos de la vida, como son los del trabajo “productivo y virtuoso”, hasta aquellos elevados, como en el caso del “disfrute lúdico, festivo y estético de las formas” (Ibid., p. 73). Lo que resalta Bolívar Echeverría del plan de los jesuitas es su carácter de moderno. Pero la modernidad que ellos planteaban era una “modernidad alternativa” a aquella que surge espontáneamente, diferente de la modernidad “ciega” del mercado capitalista. Es por esta pretensión que la Compañía de Jesús es vista como el enemigo a vencer por el despotismo ilustrado:

La derrota de la Compañía de Jesús, que queda sellada con el Tratado de Madrid y la destrucción de las Repúblicas Guaraniés, y que lleva a su expulsión de los países católicos, a su anulación por el Papa y la prohibición de toda actividad conectada con ella a fines del siglo XVIII, es la derrota de una utopía; una derrota que, vista desde el otro lado, no equivale más que a un capítulo en la historia del “interminable ascenso” de la modernidad capitalista, de la consolidación de su monolitismo. (Ídem.)

Como podemos ver, la historia de la Compañía de Jesús adquirió la forma de un proyecto de modernidad alterna al capitalismo. Al final, éste terminó venciendo. Pero lo

que es incuestionables es que la influencia de dicho proyecto en la vida americana no quedó anulada por su derrota. La acumulación de capital fue, según Echeverría, la vencedora de la modernidad alternativa. Al final, la “presencia de Dios” en el mundo cotidiano, que los jesuitas buscaron imponer, sucumbió ante la presencia dinamizadora y cohesionadora del dinero que genera más dinero. La acumulación de capital invadió un terreno ajeno a ella, el de la producción y el consumo de los bienes y servicios; en “el lugar del capital, los jesuitas quisieron poner a la *ecclesia*, a la comunidad humana socializada en torno a la fe y a la moral cristiana” (Ibíd., p. 74).

Para Echeverría, son dos las historias que hay que confrontar, ambas durante el siglo XVII; ambas historias de un proyecto posible pero irrealizable. El fracaso del proyecto criollo y el de la Compañía de Jesús se encuentran íntimamente conectados. El primer fracaso, el criollo, se da en el ámbito de la política económica global de la época inspirada en el despotismo ilustrado, cuando España decidió pasar de ser un imperio orgánicamente integrado a pretender ser un imperio moderno (Ídem.). La reconstrucción de Europa en el mundo americano ya no fue posible debido, precisamente, a que ésta dejó de ser parte de Europa para convertirse en un cuerpo extraño, en una colonia. La situación del primer proyecto fue la causante también del fracaso de la segunda debido a la interrupción de esas nuevas políticas económicas en las que las ideas de la Compañía de Jesús no cuadraban en el esquema de la acumulación de capital.

Para finalizar con el relato de la confrontación de las historias desarrolladas en América Latina, Echeverría resalta lo siguiente:

Es importante tener en cuenta, sin embargo, que, aunque los jesuitas fracasan globalmente y desaparecen prácticamente de la historia a finales del siglo XVIII, el proyecto criollo sin embargo continúa, y lo hace justamente en ese proceso –siempre inacabado– que tiene lugar en la vida cotidiana de la parte baja de la sociedad latinoamericana, en el cual el “criollismo” popular y su mestizaje cultural crean nuevas formas para el mundo de la vida, formas que no pierden su matriz civilizatoria europea. (Ibíd., pp. 75-76)

Esta última idea es clave en la obra de Bolívar Echeverría, ya que éste no ve los procesos históricos en América Latina como sucesos terminados, sellados por el paso del tiempo. Para él, procesos como la conquista de los indios, continúan hasta nuestros días. Para finalizar, queda claro que en el siglo XVII existieron dos historias que se confrontaron y que ambas fracasaron. Ahora lo que resta es ver cómo es que estas dos historias plantearon un proyecto modernizador; un proyecto de reconstrucción. Para Echeverría existió una estrategia en ambas historias: lo “barroco”.

El modo en el que se comportan los dos protagonistas de las historias, los criollos y la Compañía de Jesús, puede ser llamado barroco, según Echeverría. Como es complejo el definir qué es lo barroco debido a la variedad de características que lo conforman según las diferentes líneas de investigación, Echeverría recurre a ejemplos paradigmáticos de la historia del arte. Se apoya en el comportamiento de Gian Lorenzo Bernini con respecto a la tradición clásica de su trabajo artístico (Ibíd., pp. 75-76).

Al observar la obra escultórica de este artista, nos menciona Bolívar, es indudable que éste trata de seguir representando a la escultura romana y griega: “Sueña ser, intenta ser o hace como si fuera un escultor antiguo que estuviera todavía trabajando” (Ibíd., p. 76). Pero lo que en verdad ocurre es que se encuentra “revitalizando” el canon clásico, lo pone a funcionar de la misma manera que funcionó en su fundación. Para no hacer una copia de lo viejo en sus obras, Bernini recurre a lo que Echeverría toma como barroco; Bernini intenta despertar la pasión oculta en las formas. El drama que representan las obras clásicas contienen una característica pagana; el artista postrenacentista intenta revivir este drama, pero de una manera cristiana. Ya que no es posible representar a Dios, Bernini recurre a la vía que el Concilio de Trento pretendía: “mostrarlo en la perturbación que provoca su presenciamística en el cuerpo humano y su entorno” (Ibíd., p. 77).

El comportamiento de este artista puede conectarse con el relato de las dos historias antes expuestas. Pero es importante el sumergirnos un poco más en la teología jesuita para comprenderlo del todo. Ésta, al ser tan compleja y contradictoria, llegó a casi dejar de serlo para convertirse en una filosofía (Ídem.). Una obra es clave en este proceso, la *Concordia liberi arbitri cum gratiae donis*, de Luis de Molina. Esta fue rechazada por la iglesia como teología oficial ya que buscaba replantear “en qué consiste la presencia de Dios en el

mundo” (Ídem.). De esta manera, la teología jesuita da un golpe y crítica de manera radical a la teología de la edad media. Para Echeverría, la teología es un discurso “híbrido y ambivalente” ya que ésta pretende, a través de un discurso filosófico basado en la razón que se contrapone a la verdad revelada, justificar esa verdad revelada (Ibíd., p. 78).

Hay un núcleo en el discurso jesuita, nos menciona Echeverría, y es a partir de él que se discute de ida y vuelta en la teología de la Compañía: “la gracia suficiente de Dios y la gracia eficaz” (Ídem.). El primer concepto se refiere a la decisión de Dios en cuanto a la salvación del hombre, ésta se encuentra determinada de antemano. Es Dios quien elige a todos aquellos que han de salvarse y, por lo tanto, también a los que no. Es esta idea la que los jesuitas pusieron en cuestión. Ellos no dudaron en que “la gracia suficiente de Dios” se basta a sí misma para condenar o no al ser humano, sin embargo en este “bastarse a sí mismo” el ser humano es condición para que esto se ejecute: “el libre arbitrio debe estar ahí, en cada uno de los individuos, para que la gracia suficiente de Dios se convierta en una gracia eficaz, para que la salvación tenga lugar en definitiva” (Ídem.).

Los jesuitas insistieron tanto en la omnipotencia de Dios como en su infinita bondad. La argumentación de los jesuitas a la pregunta de cómo es que un Dios omnipotente y sobre todo bondadoso iba a dejar que los sujetos de su creación se condenaran. Dentro de la argumentación de la Compañía de Jesús la idea de “omnisciencia” es elemental. Esta se refiere al saber de Dios. “Lo que Dios sabe es lo que el mundo es” (Ibíd., 79). La teología jesuita plantea que existen tres modos de ese saber de Dios: uno simple, uno libre y uno medio. El saber simple se refiere al conocimiento absoluto de todas las posibilidades imaginables en el universo; el saber libre se refiere al conocimiento que Dios tiene de lo realmente existente, “de lo que habrá sido definitivamente elegido para existir” (Ídem.); el último saber se refiere al conocimiento de ese momento en el que entre lo posible y lo real existe una realización que se encuentra formándose, algo “a punto de”. Así, Dios sabe que el mundo también se encuentra en proceso de realización, que las cosas “son cosas cuyo status ontológico se ubica entre lo posible y lo real” (Ídem.). El saber medio es el lugar del ser humano, la libertad se encuentra justamente en el arbitrio de los individuos.

La teología oficial del cristianismo rápidamente rechazó estas ideas ya que en ellas se planteaba no la idea de un Dios establecido, de uno que ya existe, sino de uno en constante

realización, uno que está en proceso de ser Dios. Sin embargo, el punto más difícil, y el que encamina a la herejía como nos menciona Echeverría, es que en esta idea el ser humano adquiere demasiada importancia ya que, en el proceso de creación de sí mismo, “Dios depende en alguna medida de su propia creación, depende del ser humano” (Ibíd., p. 80).

Bolívar Echeverría compara el comportamiento de la Compañía de Jesús con el comportamiento de Bernini, el artista:

Efectivamente, lo que ellos quieren es reconstruir el concepto de Dios, “rimodernarlo”, ponerlo al día. Al rehacerlo, sin embargo, lo modifican, y lo hacen tan sustancialmente, que el Dios reconstruido ya no coincide con el Dios de la teología medieval, se parece poco a Él. Tenemos aquí nuevamente el mismo periplo berniniano: se parte en busca de una dramaticidad religiosa antigua, y la misma, al ser despertada, resulta que es otra, la dramaticidad de la experiencia de lo divino propia de la vida moderna. (Ídem)

Para finalizar, Echeverría encuentra una similitud en el comportamiento barroco y el proceso de mestizaje cultural latinoamericano durante el siglo XVII. La palabra mestizaje, en este caso, no se refiere al proceso de mixtura de dos sustancias culturales que se enfrentan en un determinado lugar y momento histórico, sino que hace referencia a un proceso semiótico. Esto ya ha sido anunciado arriba, sin embargo, hay que dejarlo un poco más claro.

En el discurso de Echeverría se establece que entre las culturas existe un diálogo. Tal postura se enfrenta a la idea que plantea la lectura de Lévi-Strauss hecha por nuestro autor:

la idea de que todo mundo cultural es un mundo cerrado en sí mismo, que plantea como condición de su vigencia la impenetrabilidad de su código, de la subcodificación identificadora del mismo. Cada código cultural sería así absolutista: tiende la red de su simbolización elemental, de su producción de sentido y su inteligibilidad, sobre todos y cada uno de los elementos que puedan representarse al mundo de la percepción. Se basta

a sí mismo, y todo proyecto o esquema de lo humano que pretenda competir con él, le resulta por lo menos incompatible, si no es que incluso hostil. (Ibíd., p. 81)

Para Echeverría, tal idea expresa abstracción. En ella no existe la posibilidad del diálogo intercultural; “las formas culturales tenderían más bien a darse la espalda las unas a las otras” (Ídem.). El rechazo a esta idea viene de la postura de Echeverría con respecto a la “historia concreta”; al hablar de los procesos históricos, y de la historia de la cultura en general, podemos apreciar que en éstos se llevan a cabo relaciones de intercambio en muchos niveles, especialmente de los “elementos de los de los distintos subcódigos que marcan sus diferentes identidades” (Ídem.). Las identidades culturales se encuentran de frente, ya sea de forma lenta y pasiva, o abrupta y traumática.

La premisa de Bolívar Echeverría acerca de la historia viene precisamente de esta última idea. Si bien nos encontramos con un pensador marxista, no deja de enfatizar que los elementos culturales son vitales en el estudio de la historia. Echeverría no es como aquellos pensadores marxistas de los que habla Thompson; aquellos que ven en los sucesos económicos la explicación de todo lo demás y que precisamente terminan su investigación en el punto en el que ésta puede proveer un mayor conocimiento (Thompson E. P., 1963). Este punto de arranque es la cultura. Echeverría plantea lo siguiente:

Si hay historia de la cultura, es justamente una historia del mestizaje. El mestizaje, la interpenetración de códigos a los que las circunstancias obligan a aflojar los nudos de su absolutismo, es el modo de vida de la cultura. Paradójicamente, sólo en la medida en la que una cultura se pone en juego, y su “identidad” se pone en peligro y entra en cuestión sacando a la luz su contradicción interna, sólo en esa medida defiende sus posibilidades de darle forma al mundo, sólo en esa medida despliega adecuadamente su propuesta de inteligibilidad. (Echeverría, La modernidad de lo barroco, 2000, pág. 81)

Siguiendo el pensamiento de Bolívar Echeverría, se plantea que si el proceso de mestizaje en América Latina pudo comenzar, y por lo tanto la historia cultural de la región durante el periodo que abarca el momento de la conquista hasta nuestros días, mucho tuvo

que ver la situación cultural de la época, que puede tacharse de “conflictiva”. ¿Por qué este adjetivo? Porque en ambos bandos, tanto en el de la civilización “dominante”, la “ibero-europea”, como en la civilización indígena, se vivió una crisis. De un lado tenemos el caso europeo en América, el criollo, que se encontró en algún momento casi desconectado de la metrópoli que la “retroalimentaba”; del otro, el caso de la civilización original de América, casi destruida por el sisma que significó la Conquista, en el que los restos no alcanzaron para funcionar de la misma manera en que lo hicieron en el pasado, como un “todo orgánico” (Ibíd., p. 82).

Para funcionar como civilización los dos bandos tuvieron que hacerse de una estrategia de supervivencia; funcionar de manera “barroca”, así como lo hizo Bernini. Para Echeverría, fueron los criollos de los estratos bajos, junto con los mestizos y mulatos, los que, de forma inconsciente, intentaron “reconstruir” la civilización que mejor se adaptaba al momento histórico: la civilización europea. Trataron de despertar la vitalidad de ésta, darle nueva vida a la “forma”. Pero al hacerlo, tuvieron que recurrir a la incorporación de los restos de los códigos indígenas junto con los códigos restantes provenientes de los esclavos utilizados como mano de obra en el continente. Por lo tanto, plantea nuestro autor, el resultado fue algo nuevo. La población de América latina creó algo nuevo, algo diferente a lo que ellos pretendían. Construyeron una Europa diferente, una “que nunca existió antes que ellos”; una Europa latinoamericana.

He aquí el resultado del largo siglo XVII que Bolívar Echeverría plantea. El proyecto moderno americano, mezcla de las modernidades alternativas que ambos bandos plantearon, tuvo un largo proceso de formación que al final sucumbió ante el Capital. Sin embargo, éste no quedó anulado del todo, sobrevivió en esa historia cultural que es a la vez una historia del mestizaje. El comportamiento, un comportamiento “barroco”, que se forjó durante ese siglo y que llega hasta nuestros días, ante la modernidad capitalista de aquel tiempo y de la actual, es una estrategia de supervivencia dentro del marco de lo invivible.

Conclusiones

¿Qué podemos concluir de todo lo antes expuesto en esta tesis? Una de las primeras conclusiones a las que se llega en este trabajo es la de que el marxismo, como horizonte interpretativo de la realidad, tanto histórica como actual, no sólo goza de vigencia, sino que se encuentra en evolución. Durante el siglo XIX, Marx puso las bases de la crítica que se desarrolló a lo largo de todo el siglo siguiente. Cuando hablamos de estas bases nos referimos al discurso crítico de Marx, al discurso que tenía como meta no sólo la crítica a la economía política de los años anteriores, sino a la crítica dirigida a todo un sistema, al capitalismo. Dicho discurso, para autores como Echeverría, llevó de forma implícita una crítica a la modernidad.

Tomando en cuenta esta intención-que no logró completarse debido a la muerte de Marx- no pudo resultar menos que llamativa la idea de completar la misión del filósofo alemán. Pero más que nada, fue la misma realidad la que llamó a retomar la obra de Marx. Por eso vemos a lo largo del siglo XX-un siglo incomprendible sin la guerra y el reajuste estratégico del mundo guiado por el interés económico- a un séquito de pensadores cuya inspiración teórica provino de este gran crítico del proyecto civilizatorio capitalista.

Otra conclusión es que el marxismo ha tenido la capacidad de despertar en la investigación social una curiosidad que está muy lejos de ser mera moda pasajera de una época en especial; se ha convertido en una referencia permanente. Y es que, mientras el sistema capitalista siga existiendo, el marxismo continuará siendo uno de los horizontes desde el que se estudie dicho sistema. La influencia del marxismo se desbordó sobre todos los campos de la ciencia social, y la Historia no fue ajena a ella. El marxismo no sólo ayudó a la transformación de la Historia escrita durante el siglo XIX, una Historia idealista en su mayoría, basada en el documento de archivo y en las causas y consecuencias descifradas en él, sino que ha guiado a un gran número de investigadores hasta nuestros días.

El primer aporte que el marxismo hizo a la Historia fue el rescate de todo ese conjunto al que llamamos sociedad; y, en especial, de toda aquella parte, que es mayoría, de ese mismo conjunto que se encuentra en situación de opresión, desigualdad y miseria. Cualquiera que abra las páginas de *El Capital* podrá darse cuenta que en él los oprimidos no aparecen como entes abstractos que sirven para crear gráficas, Marx incluso rescata testimonios de la situación precaria de los trabajadores ingleses de su tiempo. Los problemas que surgen al vivir en relación constante con los demás, las relaciones de reciprocidad o de desventaja; la dinámica de dominio de un pueblo sobre otro y la necesidad de superar este tipo de situación, guiaron los nuevos estudios, tanto teóricos como históricos. La Historia tuvo así un enfoque social.

Prueba de esto la encontramos durante el siglo XX en la llamada Escuela de los Annales, que quería reivindicar tal adjetivo ya que, como lo hemos visto arriba, este había dejado de significar algo. La escuela de Frankfurt también se preocupó por el aspecto social, por lo mismo una de sus metas era el estudio de los niveles de interacción dentro de la sociedad para así crear un discurso emancipador. Lo mismo encontramos en los historiadores marxistas británicos. Basta leer en la introducción de Hobsbawm a su historia del siglo XX en la que menciona su simpatía por los grupos oprimidos o vulnerables; o a Edward Palmer Thompson cuando en su ensayo *La economía moral de la multitud* menciona que los historiadores económicos justo dejaban la investigación cuando lo más importante estaba por desarrollarse, la cuestión social y cultural.

La otra gran aportación del marxismo a la Historia fue la visión materialista. Lo ideal dejó de ser lo primordial. El materialismo despertaba al mundo dormido en los discursos históricos y lo canalizaba a través de la realidad económica de las sociedades. El producir, que está estrechamente ligado al existir, fue punto de partida para Engels y Marx. Sin embargo, fue esta aportación la que, seguida por algunos como dogma irrefutable, llevó al error del reduccionismo económico. Fue esta visión errónea la que llevó a convertir la teoría marxista en catecismo en los países del bloque socialista; y, gracias al mismo error, el marxismo llegó ser calificado de ideología cerrada, nada autocrítica y conformista con sus postulados.

Sin embargo, la existencia de ese marxismo vulgar no llegó a opacar al otro marxismo, al tipo de marxismo al que se llega a través de la lectura con lupa de los textos de Marx; un marxismo desmarcado de la ideología y que la mayoría de las veces es crítico consigo mismo. La mayoría de los teóricos e historiadores de los que se ha escrito en esta tesis pertenecen a ese segundo grupo, al de la crítica marxista; otros pertenecieron al grupo que fue crítico con el marxismo, entendiendo crítico en el sentido de aportar para construir y no en el de destruir por sobre todas las cosas. Desde los años veinte, con Lukács y Gramsci; los 30s, con Horkheimer y Adorno; los 40s, 50s y 60s, con los Annales y la Escuela Marxista Británica, existe un movimiento evolutivo en la teoría. No todos fueron marxistas, pero sin duda debieron mucho a Marx.

En América el marxismo no tardó mucho en hacerse presente. Claro que las primeras manifestaciones de él dentro del continente (sin tomar en cuenta la lectura de algunas obras que ya se hacían desde el siglo XIX, por lo menos en México) estuvieron directamente conectadas con las organizaciones obreras en Europa, al Partido Social Demócrata de Alemania y más tarde al Partido Comunista de Rusia, sin embargo, existieron casos, como el de Mariátegui, de personajes que no quisieron seguir simplemente el modelo impuesto desde fuera. El marxismo en América también contó con su toque de originalidad. La misma situación histórica de este continente no hacía posible que una teoría fundamentada en una realidad histórica diferente, como la europea, fuese aplicada del todo. Esto puede ser apreciable en la discusión existente entre los historiadores y teóricos latinoamericanos acerca la existencia del feudalismo en América, situación que puede recordar a la vivida durante los primeros años de la URSS en cuanto a la existencia de un feudalismo asiático.

Ya hemos visto cómo el marxismo en América Latina es utilizado no sólo en el ámbito académico, sino que sus manifestaciones se dieron en el lado político y en la acción de grupos que intentaron llevar a cabo una revolución socialista. Algunos de estos proyectos pudieron ser concretados como en el caso cubano; otros, sólo lo fueron por un tiempo, como en el caso chileno. En el caso mexicano, el marxismo tuvo su auge más que nada en la época inmediata al 68. Antes de esta fecha existió un Partido Comunista en México, sin embargo, éste no se encontró desvinculado del todo del partido central en Rusia. En las décadas siguientes al suceso del Tlatelolco el marxismo comenzó a ser parte

de los estudios en las universidades de manera más fuerte. Y fue precisamente durante estos años en los que Echeverría comenzó a desarrollar los aspectos más importantes de su obra.

Echeverría es una de las muestras de la evolución del marxismo de la que hemos hablado en esta tesis de manera implícita. Si existe tal evolución es porque el mismo sistema capitalista ha evolucionado, se ha transformado en un proyecto civilizatorio que se presenta a sí mismo como única manera de ser del mundo de la vida. El discurso del filósofo ecuatoriano-mexicano es crítico contra esta manera de ser, apunta hacia la vía deseable de una sociedad postcapitalista. Para ello, mira en el pasado algunas señales de una manera de vivir en la modernidad que no se identifican del todo con el capitalismo; señales que no dejan de ser capitalistas, pero que no son militantes de este. Su teoría del *ethos* histórico apunta hacia la existencia de maneras de ser, de hábitos y costumbres de la sociedad en un determinado momento. Pero, no sólo los ubica en el espacio temporal, como el de un *ethos* barroco del siglo XVI y XVII, sino en un espacio geográfico, donde ese mismo *ethos* se manifiesta, la Europa mediterránea y América.

El proyecto capitalista, según Echeverría, tuvo la capacidad de imponerse de manera estratégica en cada región. Por esa misma capacidad del capitalismo debemos entender que tal proyecto no ha sido portador de una misma cara; debemos entenderlo como una realidad heterogénea. Lo ha sido de esta manera desde la aparición del periodo al que solemos considerar como moderno. Pero como la modernidad es capitalista, esta tiene sus orígenes más allá de los límites en los que solemos situarla. Los orígenes de la modernidad capitalista se encuentran en los orígenes del desarrollo de la técnica, la cual a través de un largo proceso se manifestaría en lo que ahora conocemos como tecnología. Esta es una idea del autor que ya no pudimos desarrollar en esta tesis debido a la extensión que alcanzaría la misma.

Pero esta es muestra también de la importancia que Echeverría tiene para todos aquellos historiadores que buscan hacer una Historia crítica, una historia a contrapelo. La importancia de este pensador para los historiadores radica en que también él ejerce una crítica a la idea del progreso. Él comprende, así como Benjamin, que la reafirmación de las identidades a través de la reacción que el ser humano tiene a la modernidad es una muestra de la capacidad mesiánica existente en las sociedades; comprende que aquellos procesos

que a menudo se toman como finitos y cerrados están aquí, en el presente, con toda su fuerza; y que es este el momento de acudir a la cita que éstos nos proponen. Otro punto es su visión de la historia cultural como historia del mestizaje; si la comprendemos de esta manera podremos apreciar que la cultura no puede ser estudiada de una forma aislada, siempre debemos entenderla como parte de algo enorme, que es la diversidad existente en la sociedad.

El discurso de Echeverría hace una revaloración del marxismo, pero lo es de una manera propositiva. Llega a la crítica a través de la lectura minuciosa de la obra de Marx y no se contenta con utilizar el lenguaje para ser copia y calca de este sistema de pensamiento. Uno de los conceptos más importantes en Bolívar Echeverría es su contribución al desarrollo del concepto de “valor de uso” que en Marx no se encuentra del todo desarrollado, sino sólo esbozado; como un proyecto del que el propio Marx no alcanzó a hacerse cargo. ¿Por qué es tan importante este concepto? El sistema capitalista ha supeditado al valor de uso, el cual no sólo se refiere a la utilidad de las cosas, sino al verdadero valor que existe en las formas de convivencia del ser humano. En el proyecto capitalista se ha olvidado del que posiblemente sea el valor de uso principal: el propio ser humano. Éste se convirtió tan sólo en esa mercancía que genera valor al desgastarse, como lo menciona Marx cuando habla de la fuerza de trabajo. El valor de la vida humana se ha transmutado en mera aportación de valor que se valoriza a sí mismo en un sistema que no busca nada más que acumulación de capital. Echeverría buscó el comprender de manera concreta qué es lo que aparece frente a nuestros ojos cuando nos quitamos el velo que la realidad o hecho capitalista ha impuesto a lo largo de los años a los miembros de la sociedad en cada una de las regiones del mundo.

Bibliografía

- A, J. A. (Julio-Diciembre de 2011). Salvador Allende, por la democracia y el socialismo. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, IX(2), 1009-1018.
- abacq.net*. (s.f.). (Breve imaginaria política) Recuperado el 10 de Noviembre de 2014, de <http://www.abacq.net/imaginaria/medidas.htm>
- Aguirre. (6 de Diciembre de 2014). Marxismo latinoamericano. (J. R. Morales, Entrevistador)
- Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. España: siglo XXI.
- Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI.
- Anderson, T. P. (1971). *Matanza, El Salvador's Communist Revolt of 1932*. Lincoln: University on Nebraska Press.
- Arismendi, R. (Julio- Agosto de 1962). Problemas de una revolución continental. *Recherches internationales a la Lumiere du Marxisme*, 31-34.
- Armas, R. D. (5 de Noviembre de 2014). *josemarti.info*. Obtenido de josemarti.info: http://www.josemarti.info/articulos/marti_imperio.html
- Aurell, J. (2005). *La escritura de la memoria: de los positivismo a los postmodernismos*. España: Universitat de Valencia.
- Bagú, S. (1982). La economía colonial. En M. Löwy, *El Marxismo en América latina: de 1909 a nuestros días*. (págs. 226-229). México, D.F. : Era.
- Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Bloch, M. (2000). *Introducción a la historia*. México, D.F: FCE.
- Castro, F. (1976). De Martí a Marx. En F. Castro, *La Revolución Cubana* (págs. 394-399, 434-439). México: Era.
- Castro, F. (1976). *La Revolución Cubana, 1953-62*. México: Era.
- Cue, A. (2 de Junio de 1996). Por una modernidad alternativa. Entrevista con Bolívar Echeverría. *La Jornada semanal, suplemento de la La Jornada*, págs. 10-11.
- Dalton, R. (Enero de 1971). Miguel Mármol: El Salvador 1930-32. *Pensamiento Crítico*, 69-72.
- Daniel Inclán, M. M. (2012). Apuesta por el "valor de uso: aproximación a la arquitectónica del pensamiento de Bolívar Echeberría. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*(43), 19-32.
- Darnton, R. (1987). *La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia de la cultura francesa*. México: FCE.
- Domínguez, J. (1998). Cuba, 1959-c 1990. En L. Bethel, *Historia de América Latina* (págs. 183-221). Barcelona: Crítica.
- Echeverría, B. (1965). La intelectualidad en América Latina. *Latinoamérica*(2).

- Echeverría, B. (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: Era.
- Echeverría, B. (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El equilibrista.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- Echeverría, B. (2006). *Vuelta de siglo*. México: Era.
- Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*. México: FCE.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- Echeverría, B. (2010). *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Echeverría, B. (2011). *Discurso crítico y modernidad: ensayos escogidos*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Elias, N. (2009). *El proceso de la civilización. investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. (Tercera ed.). México: FCE.
- Espinosa, C. (2012). El barroco y Bolívar Echeverría: encuentros y desencuentros. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*(43), 65-80.
- Febvre, L. (1993). *Combates por la historia*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Fontana, J. (2002). *La historia de los hombres: el siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas*. México, D.F.: siglo XXI.
- Franco, A. M. (2004). Movimientos sociales latinoamericanos de corte marxista. *En torno a la invención de América: la transformación de la cultura historiográfica en la obra de Edmundo O'Gorman*. Puebla, México.
- Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México: FCE.
- Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México: FCE.
- Gandler, S. (2009). *Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre teoría crítica*. México: siglo XXI- UAQ.
- Gordillo, C. A. (2011). Prólogo: Un momento intelectual. Bolívar Echeverría. En B. Echeverría, *Discurso crítico y modernidad* (págs. 7-44). Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Gramsci, A. (2005). *Antología*. (Decimoquinta ed.). México: siglo XXI.
- Guzmán, O. S. (2013). Editorial. *cuarenta años del golpe de estado en Chile 1973-2013*, 2-3.
- Hobsbawm, E. (1995). *Historia del siglo XX: 1914-1991*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, E. (2004). *Sobre la historia*. Barcelona: Crítica.

- Iggers, G. G. (1998). *La ciencia histórica del siglo XX: las tendencias actuales*. Barcelona: Idea Books.
- Junior, C. P. (1959). *Historia económica do Brasil*. Sao Paulo: Brasiliense.
- Junior, C. P. (1982). La naturaleza económica de la colonización tropical. En M. Löwy, *El marxismo en América Latina: de 1909 a nuestros días* (págs. 229-231). México: Era.
- Justo, J. B. (1969). *Teoría y práctica de la historia*. Buenos Aires: Libera.
- Klein, N. (2008). *La doctrina del shock. El auje del capitalismo del desastre*. Buenos Aires: Paidós.
- Korsch, K. (1971). *Marxismo y filosofía*. (E. Beniers, Trad.) México: Era.
- Lindo Fuentes, H., Ching, E., & Lara Martínez, R. (2010). *Recordano 1932: La Matanza, Roque Dalton y la Política de la Memoria Histórica*. San Salvador: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Löwy, M. (1982). *El marxismo en América Latina (De 1909 a nuestros días)*. México, D.F.: Era.
- Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Mariás, J. (1989). *Historia de la filosofía*. México, D.F.: Alianza Editorial Mexicana.
- Mariátegui, J. C. (1930). Sobre un tópico superado. *Amauta*(28).
- Mariátegui, J. C. (1970). Carta colectiva al grupo de Lima. En *El proletariado y su organización* (págs. 119-121). Grijalbo.
- Mariátegui, J. C. (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Marx, C. (1999). *El Capital: crítica a la economía política I* (Vol. I). México: FCE.
- Mauro Cerbino, J. A. (2003). Barroco y modernidad alternativa. Diálogos con Bolívar Echeverría. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*(17), 102-113.
- Mella, J. A. (1928). La lucha revolucionaria contra el imperialismo. En *Hombres de la revolución. Julio Antonio Mella* (págs. 76-78). La Habana: Imprenta Universitaria.
- Mella, J. A. (1975). *J. A Mella, documentos y artículos*. La Habana: Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro.
- Moser, W. (2010). Eulogy for Bolívar Echeverría. *Anales del instituto de Investigaciones Estéticas*, XXXII(97), 195-203.
- Navarro, L. H. (Enero-Febrero de 2011). Bolívar Echeverría: apuntes de una generación. *El Cotidiano*(165), 115-120.
- Peña, M. (1982). El desarrollo combinado de la economía colonial. En M. Löwy, *El marxismo en América Latina: de 1909 a nuestros días* (págs. 234-236). México: Era.
- Recabarren, L. E. (1976). Ricos y pobres. *Obras*, 74-76, 79-80.

- Reyna, J. O. (26 de Enero de 2015). *Marxismo Crítico*. Obtenido de <http://marxismocritico.com/2013/10/09/el-valor-de-uso-en-el-marxismo-de-bolivar-echeverria/>
- Rojas, C. A. (2006). *Retratos para la historia: ensayos de contrahistoria intelectual*. México: Contrahistorias.
- Rojas, C. A. (24 de Junio de 2014). <http://tesiuami.uam.mx>. Obtenido de <http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/iztapalapa/include/getdoc.php?id=1343&article=1378&mode=pdf>
- Segall, M. (1982). El desarrollo del capitalismo en Chile. En M. Löwy, *El marxismo en América Latina, de 1909 a nuestros días* (págs. 232-234). México: Era.
- Segall, M. (1982). El desarrollo del capitalismo en Chile. En M. Löwy, *El marxismo en América Latina: de 1090 a nuestros días* (págs. 232-234). México: Era.
- Theodor W. Adorno, M. H. (1994). Elementos del antisemitismo. En M. H. Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. fragmentos filosóficos* (págs. 213-250). Madric: Trotta.
- Thompson, E. P. (1963). *The making of the english working class*. New York: Vintage Books.
- Thompson, E. P. (2014). *La economía moral de la multitud y otros ensayos*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Vázquez, A. S. (2000). *De Marx al marxismo en América Latina*. México: Itaca/UNAM.
- Vázquez, A. S. (2000). *De Marx al marxismo en América Latina*. México, D.F: Itaca.
- Vilar, P. (1997). *Pensar históricamente*. Barcelona: Crítica.
- Wallerstein, I. (2003). *El moderno sistema mundial* (Vol. I). México: Siglo XXI.