

Marxismo latinoamericano: la fuerza crítica de la traducción teórica¹

Irina Feldman

Middlebury College
ifeldman@middlebury.edu

DOI: <https://doi.org/10.51378/realidadv1i160.7510>

Recibido: 27 de abril de 2022

Aceptado: 24 de octubre de 2022

Resumen: Este ensayo discute los procesos de la traducción y la innovación teórica que han nutrido las corrientes marxistas en América Latina, en forma de diálogo con otras tradiciones críticas de izquierda, desde Mariátegui hasta García Linera. Se trata de una traducción muchas veces selectiva de conceptos y herramientas marxistas para adecuarlas a las demandas de la realidad social latinoamericana. Estos procesos de traducción creativa van acoplados a otros debates en los marxismos latinoamericanos: las discusiones sobre la posibilidad de que las luchas sectoriales—por ejemplo, indígenas o feministas—se universalicen y se articulen, más allá del proletariado como clásico sujeto de la historia; y la preocupación por definir desde América Latina el pensamiento marxista en tanto pensamiento situado que reflexiona sobre una realidad social periférica, ligado a la lucha antiimperialista y la búsqueda de colaboraciones sur-sur.

Palabras clave: Marxismo, América Latina, traducción, Álvaro García Linera

Abstract: This essay engages the processes of translation and theoretical innovation, which have nurtured the Marxist currents in Latin America, in the form of dialogue with other traditions of Leftist critical thought, from Mariátegui to García Linera. Translation in question is often a selective one, to adequate the Marxist tools to the demands of the Latin American social realities. These translation processes go hand-in-hand with key continuous debates within the Latin American Marxisms, such as the discussions about possible universalization of the identity struggles—such as indigenous and feminist—and their articulation, beyond the proletariat as the classic Marxist subject of history; and the drive to produce, from Latin America, the Marxist thought as situated thought that reflects on the peripheric social realities, linked to the anti-imperialist struggles and to the search for South-South collaboration.

Key words: Marxism, Latin America, translation, Álvaro García Linera



El presente ensayo es una reflexión a tres voces. La primera parte, que lleva por título “Revisión histórica y debates continuos”, está escrita desde la perspectiva de una alumna de un curso sobre marxismos latinoamericanos de CLACSO en el que trabajé un corpus marxista que permitió explorar diferentes facetas de la historia del marxismo en América Latina. La segunda parte, titulada “Álvaro García Linera, entre marxismo e indianismo”, nace de varios años de reflexión y lecturas sobre el marxismo específico, entre teoría y praxis, del teórico boliviano Álvaro García Linera. La tercera y última parte, “Materialismo Histórico Chile, 2021. Reflexiones sobre el estado actual del Marxismo en América Latina”, a manera de conclusión, está escrita en clave casi periódica y busca ofrecer una perspectiva sobre el estado actual de los debates marxistas en la región por medio de una reseña de la primera Conferencia de Materialismo Histórico que tuvo lugar en Chile la última semana de enero de 2021.

Los temas mencionados persisten históricamente y sirven de hilos conductores entre los tres segmentos de este trabajo. El tema de la traducción en el sentido de *traducción entre lenguas* y de la traducción como *proceso de diálogo continuo entre los marxismos y otras tradiciones de pensamiento*. Naturalmente, se trata de una traducción muchas veces selectiva de conceptos y herra-

mientas marxistas para adecuarlas a las demandas de la realidad social latinoamericana.

Observamos también cierta persistencia de discusiones sobre la posibilidad de que las luchas sectoriales—por ejemplo, indígenas o feministas—se universalicen y se articulen, más allá del proletariado como clásico sujeto de la historia en el marxismo ortodoxo. Tercero, la preocupación por definir desde América Latina el pensamiento marxista en tanto pensamiento situado que reflexiona sobre una realidad social periférica, lo que va ligado a la lucha antiimperialista y la búsqueda de articulaciones sur-sur.

Un constante en la traducción y la innovación teórica que se nutre de corrientes marxistas en América Latina ha sido un diálogo con otras tradiciones críticas de izquierda, desde Mariátegui a comienzos del siglo XX con su ejemplar geopolítica teórica y su reflexión sobre la espacialidad de la lucha política y la creación artística, hasta García Linera a fines del siglo XX y principios del siglo XXI con su redefinición de los sujetos emancipatorios y su diálogo con los indianismos. Estos diálogos ofrecen una salida del problemático “eurocentrismo” de la tradición marxista, señalado por Michael Löwy en la introducción a la antología de los Marxismos en América Latina (Löwy y Pearlman, 1992). Los teóricos de la teología de la libera-

ción, la crítica decolonial y los feminismos usan la caja de herramientas marxistas de modo que el análisis marxista se enfoque en el estudio

de las realidades locales y enfrente desde la praxis los desafíos políticos del momento.

1. Revisión histórica y debates continuos

Este trabajo se empezó a elaborar en el marco del seminario virtual de CLACSO, “Los marxismos desde América Latina. Tradiciones y diálogos”, en noviembre de 2019. Fue un momento particularmente difícil para América Latina, desde el punto de vista teórico y político marxista. Me fue imposible escribir un ensayo académico de pura reflexión teórica sin tener presente el quiebre institucional—por no decir golpe de estado—que estaba sufriendo Bolivia en el momento, al mismo tiempo que en Chile las fuerzas de represión siguen usando las técnicas de persecución elaboradas en dictadura durante los años 70 y 80 del siglo XX.

La tensión coyuntural no cesa, ni en la región, ni a nivel mundial. Teniendo esto presente, pero también con el afán de rescatar la teoría de lo fugaz de la coyuntura, aquí analizamos algunas de las corrientes marxistas y colindantes que han estado surgiendo desde Latinoamérica, especialmente en las últimas cuatro décadas. Una revisión panorámica de los trabajos de varios

representantes de los marxismos latinoamericanos permitirá subrayar ciertos rasgos en común entre ellos, al mismo tiempo, reconociendo la enorme creatividad y variedad de la producción teórica, artística y política de orientación marxista desde la región, tal como queda reflejado en el excelente resumen historiográfico de Acha y D’Antonio (Acha y D’Antonio, 2010). Estos estudiosos empiezan con la discusión de la tendencia, comprensible pero que también tiene un efecto simplificador, sobre el panorama de producción marxista en la región, de leer la figura de José Carlos Mariátegui como el “padre” del fenómeno “marxismo latinoamericano.” Mientras reconocen las utilísimas contribuciones del intelectual peruano, apuntan que el “marxismo indoamericano” elaborado en sus estudios sobre la realidad peruana es pertinente para la zona andina, pero no lo es tanto para otras regiones de América Latina. Es un pensamiento que nace de la realidad nacional, pero que al mismo tiempo no pierde de vista la realidad latinoamericana en cuanto a su posición en las redes globales del capital.

¿Qué rasgos en común puede tener la producción teórica de los marxismos latinoamericanos? Primero, el dilema del lugar de la teoría marxista latinoamericana entre el eurocentrismo y el excepcionalismo, apuntado por Michael Löwy y discutido por Cortés (Cortés, 2010), que está conectado con el problema de traducción entre lenguas y teorías. Atilio Borón (Boron, 2006), en lo que concierne concretamente a las ciencias sociales en América Latina, apuntaba dos limitaciones en este sentido: la fragmentación de las ciencias sociales a causa de la razón positivista burguesa, que afecta la práctica de las ciencias sociales en América Latina, igual que en otras partes; y el desconocimiento de la producción teórica desde la región que no se compensa con la proliferación de investigaciones empíricas. En cuanto a estas dos quejas, en el momento presente se pueden apreciar varios cambios positivos, aunque también persisten ciertas limitaciones. Los esfuerzos interdisciplinarios, como los de CLACSO, van matizando paulatinamente la fragmentación entre las disciplinas, así posibilitando un diálogo y lo que estamos llamando traducción de teoría entre ellas. Sin embargo, una limitación que persiste, y se observa claramente en las discusiones que suceden fuera de América Latina, es que la teoría producida desde la

región sigue siendo muchas veces inaccesible—aunque haya interés por ella entre lxs colegas que no lean en español—por la falta de traducciones y por las falencias del mercado editorial que, en lo que va del siglo XXI, ha incrementado enormemente su producción en términos de novedades editoriales mientras que el tiraje de esas novedades se ha reducido drásticamente y el número de lectores se mantiene estancado en los niveles de los años 70 del siglo XX (Guerrero, 2021). Como resultado, es difícil impulsar las iniciativas editoriales que nutran las nuevas traducciones—entre lenguas y entre teorías.²

Aquí, vamos a considerar a grandes rasgos tres instantes de encuentro entre el marxismo y otras tradiciones críticas: una breve visita al legado de Mariátegui, el caso de la Teología de la Liberación, y la crítica decolonial. Después, vamos a considerar un caso concreto de García Linera como un ejemplo de la tarea de traducción en la producción de teoría desde América Latina. Contradictoriamente, la traducibilidad entre lo universal y lo local es posibilitada por primera vez por el capitalismo como sistema mundial. En su discusión del problema de la traducción en la obra de José Aricó, Martín Cortés observa:

René Zavaleta, un autor marxista boliviano sumamente afín a Aricó [...] también desarrolla buena parte de su reflexión en torno del proyecto de traducir y nacionalizar el marxismo en América Latina. Respecto de lo común y lo específico a la hora de comparar las realidades nacionales, Zavaleta planteaba que la sociedad capitalista permitía, por primera vez en la historia humana—a partir de la homogeneización del mundo bajo la forma valor—, hablar de modelos de regularidad o modos de producción, que revelan la “unidad de la historia del mundo”. Por su parte, las superestructuras dan cuenta de una diversidad e incluso de una incomparabilidad en función de distintos derroteros históricos [...] Es en la relación entre modelo de regularidad y acumulación específica de la historia local donde se juega el problema de la traducción (Zavaleta 1988a). [Nota a pie en (Cortés, 2010, pp. 151–152)].

Como se hará evidente en un análisis de la producción de Álvaro García Linera que citaremos más adelante, la tensión entre la “acumulación específica” y “la homogeneización del mundo bajo la forma valor” persiste como un nudo en los procesos de traducción y “nacionalización” de marcos conceptuales marxistas hasta nuestros días.

La obra de José Carlos Mariátegui— quien es si no “el” padre, en todo caso, una de las figuras claves y más creativas del corpus marxista latinoamericano— evidencia la traducibilidad entre una teorización universalizable y su aplicación local. A Mariátegui lo revisitan en esta clave dos ensayos publicados recientemente en un tomo titulado *Latin American Marxisms in Context: Past and Present* (Baker et al., 2019). Laura Lema Silva analiza la crítica estética de Mariátegui y traza un

paralelo entre sus análisis del surrealismo y sus propuestas sobre el indigenismo. Esta investigadora muestra que la principal preocupación del pensador peruano era mostrar, a través del entendimiento marxista de la producción estética como una práctica material con potencial emancipatorio más allá de lo local (Lema Silva, 2019). A su vez, Nicolás Lema Habash postula que el estudio de la realidad peruana que realiza Mariátegui es inseparable de su análisis del lugar geográfico del Perú y su lugar situado y circunscrito a lo que Lema Habash llama “un encierro” en la geopolítica mundial (Lema Habash, 2019). Estos estudios recientes revisitan la vigencia mariateguiana qua traducción de la teoría para entender la problemática latinoamericana y, a la vez, situar esta problemática como inserta dentro de la lógica capitalista global.

Considerando estos ejemplos, podemos observar como la traducción funciona como un principio teórico que revitaliza continuamente los debates marxistas en América

Latina, más allá del problema del eurocentrismo. Según la acertada observación de Martín Cortés para el caso de Aricó,

Adscribimos a aquella sentencia sartreana según la cual el marxismo “es el horizonte insuperable de nuestra época”, por cuanto todavía hoy constituye sin dudas el más grande proyecto de crítica de la sociedad capitalista. Sin embargo, la principal enseñanza de la obra de Aricó es que eso no puede pensarse sino es a condición de confrontar al marxismo de manera permanente y rigurosa con todas las corrientes de pensamiento de su época y con cada realidad singular en la que se pretenda pensar la emancipación” (Cortés, 2010, p. 164).

En su estudio, Cortés rescata los proyectos editoriales de Aricó de autores no marxistas para propulsar, a través de la traducción de las obras de un Lévi-Strauss o hasta de un Carl Schmitt al español, por así decir, la segunda fase de la traducción, donde las corrientes teóricas se ponen a dialogar.⁵

El caso de la Teología de la Liberación conjuga el marxismo con una tradición teórica que le es, en principio, adversa. Surge, por otra parte, en un ámbito particularmente propicio para la traducción, en los dos sentidos que estamos considerando en este trabajo. Al ser la Iglesia Católica una organización, desde sus principios, transnacional, el flujo de traducciones entre lenguas en su ámbito es facilitado por el hecho de que (a) entrena a los sacerdotes a manejar múltiples lenguas; y (b) los mueve de un lado para otro para estudiar y hacer labor misionera.

Enrique Dussel repasa explícitamente, al hacer un recorrido por la historia intelectual de la Teología de Liberación, la bibliografía marxista que nutrió a los teólogos de los años 60-80 del siglo XX. Insiste en que se usa a un “cierto” Marx y a un “cierto” marxismo—diríamos, se traduce selectivamente. Subraya que los escritos del propio Marx no estaban todos traducidos, y en su mayoría tampoco consultados, con excepción de algunos textos del joven Marx antes del Manifiesto de 1848; y resalta lo formativo que fueron los estudios en Francia y Bélgica para los primeros teólogos de liberación (Dussel, 1988, pp. 142–143). Por esta razón, las interpretaciones francesas del marxismo, y especialmente Althusser, van a ser claves para las primeras articulaciones de los teólogos de liberación. A la vez —y aquí llegamos al punto clave del proceso de traducción— lo extraordinario del caso de la Teología de la

Liberación es su matriz, precisamente, latinoamericana. Enrique Dussel, subraya sus orígenes en las comunidades de base de los creyentes latinoamericanos, que obliga a los teólogos católicos, siempre desde la primacía de los postulados cristianos de la fe, a buscar en el marxismo un método científico que explique (y denuncie) la alienación del trabajo, que ligue los conceptos de los “pobres” con “la clase explotada” a través de un análisis marxista del lenguaje bíblico. Dussel insiste en el adjetivo “latinoamericano” para hablar del fenómeno de la Teología

de Liberación: la realidad social de los creyentes en Latinoamérica y sus preguntas sobre las implicaciones de su fe para la vida real y cotidiana obligan a los teólogos a renovar los sustentos científicos de la teología. En un breve y fascinante ejercicio de interpretación de texto, Dussel lee una encíclica, escrita obviamente con términos de la tradición cristiana, y establece la equivalencia conceptual con los términos marxistas, ofreciendo de este modo un ejemplo concreto del método de traducción que es practicado por los teólogos de la liberación:

La estructura fundamental de la encíclica describe las mutuas relaciones de trabajo-pan-vida. La vida es el origen: la persona humana es un ser vivo, porque consume su vida: tiene necesidades; las necesidades exigen la actividad creadora del trabajo que produce pan (el “producto” en cuanto tal en el pensamiento bíblico) (Dussel, 1988, p. 152).

El recorrido histórico de Dussel culmina con la obra *Las armas ideológicas de la muerte* (1981) de Franz Hinkelammert (Hinkelammert, 1981), a quien Dussel reconoce como “el último capítulo de la Teología de la Liberación, el más reciente y pleno en posibilidades.” (Dussel, 1988, p. 156) La obra de Hinkelammert es vasta, y hace hincapié en la necesidad de diálogo entre la teología y el marxismo porque encuentra un necesario paralelo entre la valorización de la vida real en el materialismo histórico y la lectura correcta— en el sentido bíblico—del mensaje cristiano. Efectúa unas traducciones

exactas entre el lenguaje teológico y los conceptos marxistas. Hinkelammert usa los mitos bíblicos y las tragedias griegas para demostrar, enseñar e ilustrar los males de la modernidad. Así, analiza el mito bíblico de Abraham y la historia trágica de Ifigenia para denunciar cómo la sociedad capitalista mata a sus jóvenes, a sus hijos, y que los mitos patriarcales además justifican tal masacre (Molina Velásquez, 2017). Esta aproximación didáctica sirve para hablar sobre la relación estructural entre capitalismo y guerra, y la consiguiente destrucción de bienes materiales y personas que crea la

tabula rasa desde donde constantemente recomienza la acumulación primitiva.⁴

Aunque su lector o escucha puede no ser una persona religiosa, hay una gran utilidad práctica y didáctica en el despliegue del archivo de las historias compartidas. Estas historias descubren los lazos que unen la lógica del capital con el discurso jerárquico y justificador de lo que Hinkelammert llama “el despotismo de la ley” propio de la Iglesia tradicional, la que los teólogos de la Liberación denominan “teología de la dominación”. Explican cómo las políticas neoliberales de desposesión y los sectores conservadores de la Iglesia se sustentan en el mismo andamiaje discursivo e ideológico. En el pensamiento de Hinkelammert, el despotismo de la ley se opone directamente a la vida corporal del ser humano (Molina Velásquez, 2017, p. 29). Hinkelammert muestra cómo las leyes humanas se justifican—incluso, especial, y lamentablemente—en los estados seculares, a través de la apelación a la justicia divina. Muestra que la ley no funciona como un barómetro neutro que debiera estar equilibrando la sociedad; sino más bien, desde la profundidad histórica de larga duración, ha funcionado como un instrumento de dominación de una clase por la otra. Específicamente estudia diferentes aspectos de la dominación: primero, la primacía que se da a la defensa de la propiedad privada que la legitima

(por ley) por encima del derecho a las necesidades vitales de los pobres. Segundo, el viciamiento—se podría decir, teológicamente, pecadización, y jurídicamente, criminalización—del cuerpo vivo, glorificando el desprendimiento y la muerte como la manera de actuar dentro de la ley. La crítica de Hinkelammert al “despotismo de la ley” muestra, de manera importante, el sostén teológico de las instituciones y los discursos capitalistas supuestamente seculares. Explica la convergencia de los discursos capitalistas y del fundamentalismo religioso, uno de los fenómenos muy presentes en la coyuntura actual (la unión nociva entre el discurso neoliberal y la teología de la opresión). Por ejemplo, cómo la ultraderecha evangélica y católica puede proclamar en el contexto del último golpe de estado en Bolivia, que “la Biblia ha vuelto al Palacio del Gobierno. La Pachamama no volverá” (*La Biblia vuelve a Palacio*, s. f.)—una afirmación arraigada en racismo e intolerancia religiosa y cultural, y justificada a través de la apelación al discurso teológico de la dominación.

Otra instancia clave de diálogo de los marxismos con otras tradiciones teóricas son las diferentes vertientes de la crítica decolonial producida desde el continente. El punto de partida del “porqué” de la corriente crítica decolonial se puede hallar en el texto de Dussel que reconoce como limitación para el discurso marxista el eurocentrismo

innegable de Marx, ejemplificado en sus pocos textos sobre las colonias inglesas en la India (Dussel, 1994). Más allá de los escritos de Marx, una de las limitaciones de cierta ortodoxia marxista frente a la cuestión colonial es la ceguera frente a la centralidad del concepto de raza, ya que al hablar del sujeto de la historia el marxismo ortodoxo considera la categoría de clase por encima de cualquier otra. Sin embargo, como lo demuestra Quijano, el concepto de raza ha sido funcional en la definición de la división del trabajo dentro del sistema capitalista: “raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar” (Quijano, 2000, p. 204). La centralidad del concepto de la raza, la naturaleza construida de este concepto, y su funcionamiento en la determinación de roles en la construcción del capitalismo son hechos que tienen una lamentable vigencia en la división de trabajo, tanto a nivel mundial (entre los países, Norte / Sur); como a nivel nacional (por ejemplo, la situación de la población afroamericana en los Estados Unidos, las prácticas de control y represión, tales como empobrecimiento y marginación programática y encarcelamiento masivo). Al incorporar este concepto en el análisis y denuncia marxista de la explotación, un crítico amplía

útilmente el entendimiento de los mecanismos capitalistas de manejo y abuso de recursos y personas.

La crítica de Aníbal Quijano y Nelson Maldonado-Torres al concepto triunfalista y positivista de la modernidad ejemplifican un fructífero uso—aunque también selectivo, de un “cierto” marxismo, como hemos visto en el caso de la Teología de la Liberación. Sus estudios nos muestran que la razón colonial europea dividió el mundo en dos, usando la categoría de lo racional como justificadora de la superioridad europea: una explicación del sustrato epistémico de lo que Marx designaría como la división mundial de trabajo. Cualquier designado como no racional, podía ser deshumanizado. Quijano nos recuerda que la esclavitud fue una institución moderna, plenamente justificada con argumentos racionalistas, sopesando los estragos y las ganancias (Quijano, 2000). Analiza la esclavitud, desde el marxismo, como un régimen de extracción de plusvalía plenamente moderno, pero de ninguna manera “necesario”—como postula Marx para el caso del proletariado y su explotación—para el avance hacia la conciencia de clase y la posibilidad de una revolución socialista mundial. Así, Quijano hace un uso selectivo de la caja de herramientas marxista y expande estas herramientas para llegar a entender el fenómeno de la esclavitud. Conjugando la perspectiva decolonial con esta valoración marxista de la acumulación “primi-

tiva” y la extracción de la plusvalía, Quijano reconoce, para el caso de las personas esclavizadas, la articulación de aspectos de deshumanización racializada con la lógica de la explotación.

Maldonado-Torres, a su vez, define así la colonialidad del poder y la colonialidad del saber:

si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje (Maldonado Torres, 2007, p. 130).

Para desarrollar el concepto de subjetividad que nace de estas experiencias, hace uso del concepto fanoniano de *damné*, conceptualizando la opresión como articulada por los múltiples factores de un sujeto racializado y sexualizado y amplificando así el análisis marxista con las categorías de raza y género. Para rescatar del muy denso texto de Maldonado-Torres el párrafo que resume su aproximación al concepto fanoniano de “condenado de la tierra”:

¿Cuál es el significado propio del término *damné*? El *damné* es el sujeto que emerge en el mundo, marcado por la colonialidad del ser. El *damné*, tal y como Fanon lo hizo claro, no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del grupo dominador. El *damné* es, paradójicamente, invisible y en exceso visible al mismo tiempo. Este existe en la modalidad de no-estar-ahí; lo que apunta a la cercanía de la muerte o

a su compañía. El *damné* es un sujeto concreto, pero es también un concepto trascendental. Émile Benveniste ha mostrado que el término *damné* está relacionado, etimológicamente, con el concepto *donner*, que significa “dar”. El *damné* es, literalmente, el sujeto que no puede dar porque lo que ella o él tiene ha sido tomado de ella o él. Es decir, *damné* se refiere a la subjetividad, en tanto fundamentalmente se caracteriza por el dar, pero se encuentra en condiciones en las cuales no puede dar nada, pues lo que tiene le ha sido tomado (Maldonado Torres, 2007, p. 151).

El texto de Maldonado-Torres trata el problema de la injusticia social institucionalizada y consagrada a nivel ontológico, filosófico. Lo que nos enseña este texto es que la colonialidad del poder, constitutiva de la modernidad, está presente en la vida diaria de los sujetos racializados y sexualizados, en todo

momento y en todo contexto: en la calle y en el hogar, en la vida pública y la privada. El hecho de “no tener la resistencia ontológica” frente al otro sujeto, determina la experiencia de la vida que está marcada por la continua amenaza de violencia, continua, sin tregua, espera la llegada de la muerte. Esto impacta trágicamente en la formación de la subjetividad, en el lenguaje de los sujetos, en su vida afectiva y pública. Es también útil para entender las injusticias el hecho que Maldonado-Torres agregue reflexiones sobre la

sexualidad, ya que el sujeto racializado y feminizado es la víctima por excelencia de la colonialidad del poder.

El análisis de la colonialidad del poder y del ser conecta la alienación marxista y la fenomenología de los cuerpos racializados. Este tipo de traducción filosófica pasa por un análisis de la retórica del marxismo y, por ejemplo, el uso de las metáforas de lo sagrado y de lo religioso en la política económica del capitalismo, como vemos en Dussel.

2. Álvaro García Linera, entre marxismo e indianismo

El afán de traducción teórica y el núcleo didáctico es clave en la producción del teórico marxista boliviano Álvaro García Linera. En esta sección, nos concentramos en la obra de este pensador contemporáneo para trazar los temas persistentes desde el archivo histórico que hemos revisado arriba; y nos enfocaremos en el diálogo entre el marxismo y el indianismo en su obra. Desde los comienzos de su producción teórica, en su diálogo con los miembros de la izquierda indianista, “García Linera es apodado Qhananchiri, que significa *el que ilumina* en lengua Aymara, ya que se dedicó a estudiar y difundir los aspectos más relevantes de la teoría marxista, desde una perspectiva muy particular, la de la cuestión nacional y del rol de los indígenas” (Torres López, 2018, p. 17).

El campo de los estudios linearianos es nuevo y está en proceso de emerger y consolidarse, como lo remarca en la introducción Ramiro Parodi, editor del reciente dossier sobre el pensador boliviano que repasa, de manera rigurosa y analítica la bibliografía que se ha producido sobre los escritos de Álvaro García Linera en las últimas dos décadas. Parodi menciona diferentes tendencias –puestas en unas “series” foucaultianas– en los estudios sobre la producción de García Linera: la serie que entiende los textos de Linera como estrategia política del partido Movimiento Al Socialismo (MAS); la serie que estudia, atando a la biografía del autor, los cambios conceptuales en las diferentes etapas de la vida de García Linera; la tercera serie que lo estudia como

un exponente del marxismo latinoamericano; y la cuarta que lo estudia como “heredero del marxismo latinoamericano y como productor de una teoría específica” (Parodi, 2019, p. 17). Mientras resalta los aportes de la bibliografía en las cuatro series, subraya lo útil de leer la producción del boliviano como teoría producida desde la región; un teórico que produce una teorización en diálogo con las tradiciones intelectuales europeas—Lenin, Gramsci, Poulantzas—y las tradiciones latinoamericanas de corte marxista e indianista: José Carlos Mariátegui, Bolívar Echeverría, José Aricó, Zavaleta Mercado y Fausto Reinaga. La propuesta del dossier, publicado en julio del 2019, en la víspera de las elecciones del 2019 (que desembocaron en un golpe), es leer los textos de García Linera no como comentario corriente del momento político, sino como un corpus de reflexiones en el contexto de un estudio marxista sobre las realidades políticas del continente. Tomás Torres López publica una tesis ese mismo año, donde señala lo que aporta García Linera a la producción del conocimiento en el continente ya que es “[...] un ejemplo de cómo se produce y acumula teoría en nuestro continente. El vicepresidente, tiene la característica, parafraseando a González Casanova, de hablar en libros pequeños de los grandes problemas nacionales” (Torres López, 2018, pp. 14–15). Este estudio específicamente contribuye a contrarrestar el déficit de producción teórica en el continente.

Los conceptos claves que los estudiosos abordan en la trayectoria de este teórico son los del Estado y la comunidad; la reflexión sobre lo nacional-popular y su relación con el entendimiento de la composición de las clases en Bolivia; la discusión del ensanchamiento del campo político más allá de los mecanismos de la democracia representativa; y la composición del sujeto de la historia y lucha de clases en Bolivia, con especial atención al lugar de los sujetos indígenas en tales luchas. Lo importante es evitar una revisión sumaria de estos conceptos en todo el corpus lineriano, que sufre unas “torsiones” a lo largo de la trayectoria del autor, tal como Marcelo Starcenbaum estudia para el caso del concepto de lo nacional-popular (Starcenbaum, 2019, p. 115). Tales torsiones son ciertamente propias para un proceso de producción del conocimiento, en diálogo con las teorizaciones emergentes, los desafíos concretos del momento histórico, y el lugar de enunciación cambiante del autor. Por su parte, Torres López estudia los cambios en los conceptos claves de Estado y comunidad, en tanto que Álvaro García Linera piensa el marxismo “desde el presente de América Latina”. Para Torres López, en estos conceptos “se encuentra una disputa que se muestra nítidamente en el ciclo de protestas boliviano inaugurado el año 2000 con la Guerra del Agua” (Torres López, 2018, p. 15).

La obra de García Linera funciona como puente entre dos tradiciones críticas, el marxismo y el indianismo. Los escritos de García Linera establecen un tenso y fructífero diálogo con la tradición indianista y, particularmente, con la obra de Fausto Reinaga, a través de un reconocimiento de la importancia de la obra de Reinaga para las luchas emancipatorias en el contexto boliviano (Feldman, 2015). García Linera muestra que los marxistas y los indianistas comparten preocupaciones paralelas. Concretamente, denuncian la explotación injusta de los obreros y campesinos, quienes en el contexto boliviano son en su mayoría indígenas, lo que resulta en su total dependencia de los propietarios capitalistas para la satisfacción de sus necesidades vitales. En el contexto andino poscolonial, esta alienación y explotación es acompañada por la colonización epistémica, que sustrae de los pueblos indígenas sus maneras de habitar el mundo, por el proceso de desposesión de sus lenguas, conocimiento y filosofía. A raíz de estas preocupaciones compartidas, el marxismo puede

profundizar las contribuciones del indianismo, y el indianismo puede afilar algunas posturas marxistas; juntas, estas teorías pueden iluminar la realidad del contexto poscolonial y articular proyectos políticos relevantes.

En términos de la genealogía de la teoría política boliviana, el indianista Fausto Reinaga se apoya en el legado del revolucionario indígena del siglo XVIII, Tupac Katari, proclamando explícitamente su divorcio tajante de “todas teorías extranjeras” desde el “imperialismo yanqui” hasta el marxismo. Reinaga pasó por una época marxista, pero se alejó de la izquierda tradicional y sindicalista después de la Revolución Nacional Boliviana de 1952, desencantado con la Reforma Agraria, en la cual veía sólo un mecanismo para desindianizar y “campesinizar” a los bolivianos, privándolos de la articulación necesaria para reclamar su agencia en las luchas sociales. Denuncia en términos inequívocos el despojo y la violencia continua contra los indígenas en estos términos:

...las ‘feras blancas’ del Occidente, han subyugado nuestra voluntad y han manejado nuestros brazos. Han implantado la propiedad privada y han llenado nuestra cabeza con la historia de nuestros conquistadores. De Francisco Pizarro a Paz Estenssoro, españoles y mestizos-blancos han sido para nosotros – los indios – una furia destructora. Ellos destrozaron nuestro sistema social comunista, edificado en diez mil años, cien siglos. Ellos degollaron a nuestro Inka Atahuallpa; violaron a nuestras vírgenes; redujeron a ceniza nuestras leyes; asesi-

naron a nuestros dioses; nos impusieron sangre y fuego a Cristo, el Dios de los conquistadores; saquearon nuestras montañas de plata y oro; nos despojaron nuestra tierra, y nos obligaron a látigo y bala a cultivar para ellos... (Reinaga, 2007, p. 61).

Inspirado por el pensamiento decolonial de teóricos de corte fanoniano, Reinaga se volcó hacia un indianismo radical y proclamó que sólo los “indios” *qua* indígenas -no campesinos, ni obreros- podrían plasmar el sujeto de la historia y la liberación de los bolivianos explotados. García Linera, a su vez, reconoce que la elaboración teórica de Reinaga está arraigada en los levantamientos indígenas, y también en Marx, y también en Reinaga -y, por lo tanto, en la tradición de pensamiento decolonial en la tradición de Franz Fanon (Lucero, 2008).

Álvaro García Linera reconoce explícitamente que “[E]l aporte fundamental de este período es la reinención de la indianidad (sic), pero ya no como estigma sino como sujeto de emancipación, como designio histórico, como proyecto político” (García Linera, 2007, p. 5). Paradójicamente, es en su ensayo de 1999 sobre la relevancia del *Manifiesto comunista* para el presente, donde se perfila el núcleo duro de la convergencia entre las dos tradiciones y su capacidad de explicar críticamente los mecanismos de limitación epistémica antes mencionados, enfatizando de este modo la dimensión global del capital.

Este ensayo de García Linera puede ser visto como un ejercicio de decolonización epistémica en forma y contenido. Despliega un claro afán teórico: intencionalmente, al parecer, Bolivia o Latinoamérica casi no se mencionan en el texto. Se podría argumentar que el texto busca eludir la división y jerarquización epistémica entre el centro y la periferia en términos de la producción de conocimiento. La erosión de esta diferenciación se hace posible a causa de las tendencias globalizantes del capitalismo que solidifica el control de las fuerzas de producción y dialécticamente abre nuevos caminos de resistencia. En este contexto, García Linera ofrece dos argumentos para conectar (en cierto sentido, re-conectar) la línea dura del indianismo de Reinaga y el análisis marxista: primero, la “mutilación” epistémica -el término usado por García Linera, como veremos en la cita abajo- causada por la dominación global del capital, y, segundo, la cuestión de las tecnologías como medios de producción de conocimiento.

En el vocabulario de Linera, la naturaleza global de la expansión capitalista se refiere a que, por una parte, la globalización es un cuento viejo, y, por otra, a que el

capitalismo transforma todas las esferas de la vida humana. La expansión del capitalismo en los últimos cinco siglos ha afectado mucho más que la dimensión económica de la existencia humana. De hecho, la producción capitalista modifica cada faceta de la experiencia humana y

del medio ambiente para asegurar el crecimiento de la plusvalía. Eso incluye las relaciones afectivas entre personas, la relación entre los humanos y la naturaleza y de éstos con el tiempo. En palabras de García Linera:

El capitalismo no desarrolla indiscriminadamente las fuerzas productivas, sino que las mutila, las reprime a fin de que éstas solo sigan la ruta que potencia la valorización del valor...de allí, ese desarrollo unilateral de las fuerzas productivas técnicas, en detrimento de las fuerzas productivas simbólicas, asociativas, o la recurrente conversión de las fuerzas productivas en fuerzas destructivas o nocivas (como armas destinadas para la guerra)... No hay pues fuerzas productivas ingenuas o neutras, [sino hay] un conjunto de dispositivos que constriñen habilidades, prescriben comportamientos, priorizan tales o cuales saberes... (García Linera, 2009, p. 92)

Linera describe aquí el proceso de privilegiar solo una ruta de desarrollo: la de las tecnologías que promueven la valorización de la plusvalía. Las “fuerzas productivas simbólicas, asociativas” se dejan de lado y son caracterizadas como inútiles. Son, en efecto, las prácticas y saberes de las comunidades indígenas que sufren tal marginación, tales como el trabajo de cuidado o el trabajo agrícola comunitarios, las prácticas de curación, los conceptos jurídicos, las ciencias y filosofías indígenas. Dentro de esta noción de capitalismo cuyo éxito depende de la “mutilación epistémica”, el análisis de García Linera está ligado fuertemente a los argumentos de la tradición indianista, específicamente al

pensamiento crítico de Reinaga y al de los indianistas más contemporáneos como Felipe Quispe el Mallku, igual que a la teoría decolonial. En el ensayo de Linera, el marxismo y el indiansimo se refuerzan mutuamente en el trabajo de mostrar la conexión directa entre la expansión del capitalismo y el empobrecimiento y la reducción epistémica a nivel global a través de mecanismos de mutilación de las fuerzas productivas. Linera muestra que un análisis marxista de las fuerzas productivas es central para entender el fenómeno de la colonización y la marginalización de los indígenas.

La traducción lineriana, en su ir y venir entre marxismo e indianismo,

es ejemplar en cuanto produce el conocimiento situado, trabajando la teoría marxista desde el continente para llevarla más allá de su “eurocentrismo”, diagnosticado por Dussel. En nuestro tercer apartado, veremos varios ejemplos resumidos de ejercicios que comparten este afán teórico lineriano y lo practican en nuestro presente inmediato. Las

ponencias de la reciente conferencia de Materialismo Histórico en Chile llevan adelante el proyecto de producir la teoría desde América Latina, y usar la caja de herramientas marxista selectiva y críticamente para entender la problemática regional y hacer que este conocimiento incide en un cambio político emancipatorio.

3. Materialismo Histórico Chile, 2021. Reflexiones sobre el estado actual del marxismo en América Latina

Para entender plenamente el evento que ha sido esta conferencia, es necesario situarlo en su contexto. En la última semana de enero del año 2021, en plena pandemia de COVID-19, tuvo lugar un evento importante para el marxismo en América Latina: la Conferencia HM (Historical Materialism/ Materialismo Histórico) en Chile, titulado “Capitalismo en tiempos de crisis” y organizado por IIPSS (International Institute for Philosophy and Social Studies) (*IIPSS Canal Youtube - YouTube*, s. f.). Es la primera conferencia HM en Latinoamérica y señala un importante viaje institucional y una relocalización del debate desde la esfera del mundo anglófono al Sur del continente americano y a la esfera hispanófono.

En las últimas dos décadas, las conferencias de Materialismo Histórico han tomado lugar en las universidades en los centros urbanos

en su mayoría anglófonos. La conferencia central se ha estado organizando en Londres en los últimos 18 años. Las otras conferencias HM han tenido lugar en: Sídney, Roma, Toronto, Montreal, Nueva Delhi y Nueva York. Aunque entre los años 2014 y 2017, la HM Londres contó con una presencia cada vez más vigorosa de las ponencias sobre el tema de marxismos latinoamericanos, en gran parte gracias a los esfuerzos organizadores de Felipe Lagos Rojas, esta tendencia decreció abruptamente a en los últimos años de la conferencia, en 2018-20. Finalmente, la idea de Lagos Rojas de traer la conferencia al Sur de las Américas y específicamente a Chile se vio materializada en estas circunstancias extraordinarias. Las ponencias se presentaron por Zoom y, probablemente gracias al mismo formato, impuesto por la emergencia global, contaron con la presencia de investigadoras e investigadores y

activistas que representan el pensamiento marxista en el continente, en su amplitud y vigor, en sus aproximaciones teóricas actualizadas para entender el presente. Es un evento importante el traer los debates al sur del continente y a la esfera hispanófono, además de que los problemas que articula, desde las experiencias de las luchas en transcurso, iluminan precisamente la aportación teórica y práctica de nuestros países al debate marxista.

Aquí sólo se resaltarán algunas presentaciones que tuvieron lugar en el marco de la conferencia, para subrayar algunos conjuntos de problemáticas discutidas. La presencia de los y las presentadores internacionales, igual que la robusta presencia de los y las investigadores chilenos, jóvenes y veteranos, creó un espacio de intercambio difícilmente posible antes de la amplificación del uso de Zoom para tales propósitos por la pandemia. Presentaron e intercambiaron estudiosos desde varios países de la región: Bolivia, Brasil, por supuesto Chile, Perú y México. También contribuyeron presentadoras y presentadores desde el Reino Unido y Canadá; fue posible tener un panel con Tania Ayllón de Bolivia y Massimo Modonesi desde México, D.F.; o la participación de Verónica Gago de Buenos Aires y Virginia Fontes de la Universidad Federal Fluminense en Brasil, y recoger las preguntas del público de Chile y otros quienes escuchaban las ponen-

cias en vivo. El formato mismo de la conferencia propuso el internacionalismo como un *sine qua non* de intercambio de ideas marxista para los fines epistémicos y emancipatorios.

Algunos de los temas que estuvieron agudamente presentes fueron los siguientes. Primero, e importantísimo, el tema de la universalización de las luchas sectoriales e identitarias a las luchas que reúnen múltiples sectores, redefiniendo y actualizando para nuestro presente el concepto de la lucha de clases. Tal es el caso de que habló Virginia Gago de las luchas feministas, e incluso específicamente el movimiento por la legalización del aborto en la Argentina, que aglomera otras demandas. Este tema va ligado, claramente, con las discusiones sobre las transformaciones reales en las clases trabajadoras—tales como la precarización, reconceptualización de las labores de la reproducción social, genéricamente codificadas como labores de mujer—dentro de la esfera de trabajo, como por ejemplo la redefinición de lo que se considera trabajo y esfera de trabajo desde la Articulación Feminista de Puebla, según Raquel Gutiérrez Aguilar. Tania Ayllón, de la Universidad de San Simón en Bolivia, argumentó sobre la limitación de la eficiencia productiva a causa de la organización capitalista de trabajo— a pesar de lo que nos puede estar vendiendo el sentido común bajo el actual modo de producción. Asimismo, contribuyendo a la revi-

sión y actualización del concepto de la lucha de clases, Virginia Fontes presentó su investigación sobre la cooptación de las protestas de base a través de la neutralización de los líderes por medio de injerencia de las llamadas ONG. Refiriéndose a los casos tales como la Fundación Soros, Fontes muestra cómo tales organizaciones, bajo un velo de acciones que parecen beneficiar a la comunidad siguen representando los intereses de las clases dominantes. Ver estos organismos desde la perspectiva de clase revela su verdadera naturaleza.

Otro punto fuerte fueron las reflexiones sobre las experiencias pasadas y los legados de lo que Massimo Modonesi llamó “los progresismos del siglo XX”. Analizando el retorno de gobiernos de orientación social en Bolivia y Argentina, igual que la llegada de AMLO a la presidencia de México, Modonesi subraya lo difícil del momento histórico presente en cuanto a las posibilidades de reformas significativas desde el Estado, tal como los gobiernos de la llamada “marea rosa” implementaron en la primera década del siglo XXI. El análisis de Modonesi muestra lo difícil que es el trabajo de los gobiernos de izquierda en este momento, por factores como la pandemia, los grupos de derecha vigorizados, el cansancio del discurso y los cuadros, los retardados efectos de la crisis económica del 2008 compactados con la crisis ampliada por la pandemia. Frente a

este balance cauteloso que reconoce las complicaciones del momento, también se recogieron las experiencias del presente-presente, que muestran el vigor de las luchas que juntan marxistamente la teoría y la praxis. Anahí Durand, del Movimiento Nuevo Perú, y Raquel Gutiérrez Aguilar, de la Articulación Feminista de Puebla, compartieron las estrategias en el campo electoral (en el caso de Durand) y de base (caso Gutiérrez), y en este caso, discutieron los límites y alcances del partido político como un vehículo para avanzar una agenda social dentro del marco de la democracia representativa; y también volvieron sobre el tema clave de reconsiderar qué se entiende por trabajo, y por lo tanto —desde el marxismo— cuáles sujetos se articulan como el sujeto de la lucha de clases.

Entre muchísimas presentaciones de temas muy variados, resaltaré una contribución de jóvenes investigadores e investigadoras, en que Natalia Sepúlveda Kattan y Eduardo Santa Cruz cuestionaron los límites de la concepción marxiana de derechos humanos para la discusión actual sobre los derechos de las niñas y los niños y los y las adolescentes. Un trabajo como éste, claramente exploratorio en que descubre que mientras Marx negaba la utilidad de la categoría de “derechos humanos” a causa de lo que tales derechos designaban en su momento histórico —los derechos de

los hombres propietarios, ganados bajo la Revolución Francesa— y así señala el límite de esta teoría para pensar sobre este problema. Al mismo tiempo, recoge las consideraciones marxianas sobre la auto-representación y sujeto de la historia para desarrollar una propuesta prescriptiva de cómo la formulación de los derechos de los jóvenes debe ser repensada concretamente en Chile. Por último, unas presentaciones discutieron lo pertinente de tener un enfoque marxista sobre la economía de plataformas que liga la cuestión digital con la vigilancia estatal y corporativa. El uso de Zoom permite

la amplificación de los espacios de diálogo -como la misma Conferencia HM Chile. A la vez, el uso aumentado de las plataformas en la situación de la pandemia refuerza las jerarquías ligadas a la accesibilidad al internet y la vulnerabilidad de lxs trabajadorxs no virtuales atadxs al mercado de las plataformas -tales como trabajadorxs que llevan comida, o lxs conductorxs de Uber. Es uno de los temas recientes y amplificados por la pandemia que los participantes de HM Chile abordan a partir de los conceptos marxistas de trabajo, valor y acumulación.

4. Conclusión

Las presentaciones de la conferencia de Materialismo Histórico en Chile muestran que los marxismos en América Latina son vigentes en los campos de la academia, el activismo, y en algunos, aunque pocos, espacios institucionales de las democracias representativas de la región. En nuestro siglo XXI y nuestro presente inmediato, la obra de García Linera y el evento de HM desde Santiago señalan como el marxismo latinoamericano se está alimentando de vertientes diferentes que convergen en el afán emancipatorio y resultan en la producción de teoría y conocimiento desde la región. Este proceso de la traducción teórica es caracterizado por el uso selectivo de la caja de herramientas marxista que posibilita la relectura de los conceptos

claves del marxismo. Reconoce las luchas particulares de la región y las universaliza, ampliando los conceptos marxianos de sujetos de la historia, la lucha de clases, y el trabajo, entre otros, haciéndolos relevantes y políticamente viables para el lugar concreto y el momento presente.

En este ensayo se hicieron evidentes ciertas continuidades históricas de esta tensión entre las luchas concretas, locales y su capacidad de universalizarse. Un tema constante es la pregunta de cómo los conceptos marxistas devienen útiles localmente o para las luchas particulares, como resultado de su conjugación y ampliación a través de aportes que vienen de las tradi-

ciones de pensamiento crítico fuera del marxismo propiamente dicho. Paso siguiente, surge la pregunta de si y cómo la teoría así producida desde la región se universaliza y, en efecto, se lee como teoría (y no un estudio empírico más, como lamentaba Atilio Borón). La teología de la liberación, tal como hemos visto en la obra de Dussel y Hinkelammert, es un instante que efectivamente despliega un archivo que ha sido históricamente utilizado en la historia de larga duración de la “teología de dominación” y lo reinterpreta para los fines emancipatorios al conjugarlo con los conceptos marxistas de trabajo y vida, entre otros. Los avatares del marxismo en el pensamiento decolonial también es un fuerte ejemplo de esta operación. No es una coincidencia que el diálogo con el legado de Franz Fanon aparece en dos instancias a lo largo del presente ensayo: tanto para Fausto Reinaga, activista indianista boliviano, escribiendo en la década de los 60 del siglo XX, como para Nelson Maldonado-Torres, trabajando dentro del marco del pensamiento descolonizador en nuestro siglo XXI, es una referencia clave. Reinaga y Maldonado-Torres articulan la problemática continental como inseparable del colonialismo que implicó la incorporación forzada a los sujetos racializados a la fuerza del trabajo, y amplían el concepto marxiano del sujeto de la historia y, por lo tanto, de la lucha de clases. Los diálogos de las teorizaciones sur-sur,

como vemos en este ejemplo, es una de las respuestas a la interrogante sobre la posibilidad de la universalización de la teoría marxista desde América Latina.

El tema de la geopolítica de la producción teórica y conocimiento, plasmada institucionalmente en las prácticas de publicación académica y espacios de producción de conocimiento e intercambio teórico está ligado con la problemática de larga data del colonialismo e imperialismo. El problema de la traducción teórica se encuentra aquí con el problema de la traducción en su sentido reducido, la traducción entre lenguas. El conocimiento producido en español circula menos que el producido en inglés; el que se produce en los idiomas indígenas, encuentra aún más barreras a ser accesible y por tanto universalizable. El resultado—históricamente reconocible, pero no inevitable—es lo que García Linera denomina la reducción del campo de fuerzas productivas (García Linera, 2009) y lo que Boaventura de Sousa Santos ha criticado como el “epistemicidio” que programáticamente elimina los saberes indígenas y así aborta la circulación enriquecedora de diferentes conceptos (Santos, 2018) que puedan servir para ver que el mundo bajo capitalismo no es el único mundo posible. Para contrarrestar estas limitaciones, los espacios como los seminarios de CLACSO y la conferencia HM Santiago de Chile 2021 efectivamente amplían el

campo de intercambios epistémicos: un *sine qua non* para la continua relevancia de la tradición de marxismos múltiples y su traducción selectiva desde América Latina. Estos eventos ofrecen los espacios que directamente enfrentan el problema de la

geopolítica del conocimiento y posibilitan la circulación de la teoría latinoamericana a nivel regional y más allá de la región.

Referencias bibliográficas

- Acha, O. y D'Antonio, D. (2010). Cartografía y perspectivas del “marxismo latinoamericano”. *Contracorriente*, 7(2), 210–256.
- Baker, P., Feldman, I. A., Geddes, M., Lagos Rojas, F. y Pareja, R. (2019). *Latin American Marxisms in context: Past and present*. Cambridge Scholars Publishing.
- Boron, A. (2006). Clase inaugural. Por el necesario (y demorado) retorno al Marxismo. En: Boron, A., Amadeo, J. y González, S. (Comps.) *La teoría marxista hoy*. CLACSO, 35–52. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100720062844/boron.pdf>
- Cortés, M. (2010). La traducción como búsqueda de un marxismo latinoamericano: La trayectoria intelectual de José Aricó. *A Contracorriente: Una Revista de Estudios Latinoamericanos*, 7(3), 145–167.
- Dussel, E. (1988). Teología de la liberación y marxismo. *Cuadernos americanos*, 11(12), 138–159.
- Dussel, E. (1994). El eurocentrismo. En 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural Editores.
- Feldman, I. A. (2015). The Re-encounter of Indianismo and Marxism in the Work of Álvaro García Linera. *Viewpoint Magazine*. <https://www.viewpointmag.com/2015/02/25/the-re-encounter-of-indianismo-and-marxism-in-the-work-of-alvaro-garcia-linera/>
- García Linera, Á. (2007). “El desencuentro de dos razones revolucionarias: indianismo y marxismo”. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 3, 1–12.
- García Linera, Á. (2009). ¿Es el *Manifiesto comunista* un arcaísmo político, un recuerdo literario? Cuatro tesis sobre su actualidad histórica (1999). En *La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (pp. 71–170). Colección CLACSO Coediciones- Siglo del Hombre Editores.

- Guerrero, G. (2021). *Books, Markets and Agents: Latin American Literature's materialities in global times*.
- Harvey, D. (2007). Neoliberalism as Creative Destruction. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 610, 22–44.
- Hinkelammert, F. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. DEI.
- *IIPSS Canal Youtube—YouTube*. (s. f.). Recuperado 25 de febrero de 2021, de <https://www.youtube.com/>
- “*La Biblia vuelve a Palacio*”: Jeanine Áñez, la nueva “presidenta” de Bolivia. (s. f.). Aristegui Noticias. Recuperado 25 de febrero de 2021, de <https://aristeguionoticias.com/1311/mundo/ella-es-la-nueva-presidenta-de-bolivia/>
- *La Biblia vuelve al palacio*. (s. f.). América Latina en movimiento. Recuperado 25 de febrero de 2021, de <https://www.alainet.org/es/articulo/203482>
- Lema Habash, N. (2019). The Problem of Enclosure in José Carlos Mariátegui's Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality. En *Latin American Marxisms in context: Past and present*. (pp. 91–112). Cambridge Scholars Publishing.
- Lema Silva, L. (2019). José Carlos Mariátegui's Artistic Criticism: For a Broader Approach to Aesthetics' Emancipatory Potential. En *Latin American Marxisms in context: Past and present* (pp. 179–204). Cambridge Scholars Publishing.
- Löwy, M., y Pearlman, M. (Eds.). (1992). *Marxism in Latin America from 1909 to the present: An anthology*. Humanities Press.
- Lucero, J. A. (2008). Fanon in the Andes: Fausto Reinaga, Indianismo, and the Black Atlantic. *International Journal of Critical Indigenous Studies*, 1(1), 10. <https://doi.org/10.5204/ijcis.v1i1.19>
- Maldonado Torres, N. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto”. En *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127–167). Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana.
- Molina Velásquez, C. (2017). *Cuerpo, ley y sacrificialidad: La antropología crítica de Franz J. Hinkelammert*. UCA Editores.
- Parodi, R. (2019). La irrupción del nombre “García Linera”: Un campo de estudios en constitución. *Religación. Revista de ciencias sociales y humanidades*. Vol. 4, (16), 9.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y cien-*

cias sociales. Perspectivas Latinoamericanas, 201–246. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

- Reinaga, F. (2007). *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*. Wa-Gui.
- Santos, B. de Sousa (2018). *The end of the cognitive empire: The coming of age of epistemologies of the South*. Duke University Press.
- Starcenbaum, M. (2019). Entre la corrección étnica y las fases del proceso revolucionario: Formas de lo nacional-popular en el marxismo de Álvaro García Linera. *Religación*, 4 (16), 111–122.
- Torres López, T. (2018). *Comunidad y Estado en Álvaro García Linera Un análisis a través de sus lugares de enunciación (1988-2017) [Recurso electrónico]* (E-Book). Ariadna Ediciones.

Notas

1. Mis agradecimientos para el profesor Luis Alvarenga por las clases del seminario de CLACSO y por organizar la convocatoria para el volumen sobre los marxismos desde América Latina; a mi colega y compañero Roberto Pareja (U. Cergy-Pontoise) por las sugerencias en el proceso de escritura; a lxs colegas del seminario de CLACSO por las discusiones en línea que me ayudaron comprender los contextos históricos y conceptos. Especial agradecimiento al profesor Alvarenga y a Sergio Bedoya Cortés por los comentarios sobre el borrador del presente ensayo, a partir de los cuales pude mejorar el texto.
2. Como parte del problema más cercano, hay un tráfico limitado dentro de la misma región entre la producción lusófona desde Brasil (y Portugal) y el resto de América Latina hispanohablante. Desde el clásico Roberto Schwarz con sus ideas fuera del lugar hasta el clave intelectual portugués Boaventura de Sousa Santos, la producción teórica lusófona es insoslayable para un debate desde el continente, igual que las referencias a los movimientos sociales en Brasil, tales como el Movimiento de los Sin Tierra (MST).
3. Otro tipo de traducción de la teoría para el caso local ocurre cuando Aricó revisita las consideraciones de Marx y Engels sobre la cuestión nacional en Irlanda. “Encontramos aquí un ejemplo de lo que constituye un ejercicio de traducción. La edición de las consideraciones de Marx y Engels sobre la cuestión nacional no tiene por objeto la mera erudición sino la actualización de un pensamiento “silenciado” con el fin de colocar su potencia a la orden de los problemas del presente”. (Cortés, 2010, p. 160)
4. Un argumento de David Harvey, a su vez, postula que la acumulación de capital no es ni originaria ni primitiva, sino que es un despojo continuo que es parte del proceso que convierte todo en capital. Harvey estudia como en el capitalismo tardío y más específicamente en la época del neoliberalismo la “destrucción creativa” del capital se practica, por medio de guerras e innovación tecnológica, para mover las crisis del capital de un lado del planeta al otro, en vez de solucionar las crisis internas del sistema—algo que el capitalismo no puede hacer (Harvey, 2007).

