

# Proletariado, colonialismo e identidad: una mirada desde América Latina en el siglo XXI<sup>1</sup>

**Sergio Bedoya Cortés**

Universidad Libre de Colombia  
sergio.bedoyac@unilibre.edu.co

DOI: <https://doi.org/10.51378/realidad.v1i160.7512>

Recibido: 27 de abril de 2022

Aceptado: 28 de octubre de 2022

**Resumen:** *El proletariado, como sujeto político de la revolución marxista, se ha puesto en entredicho en América Latina debido a sus circunstancias económicas y culturales que son propias del territorio. El auge del pensamiento postmoderno se ha enarbolado en los ejercicios políticos y académicos como fuente en las que priman los acontecimientos y la espontaneidad, más que un ejercicio concienzudo de reflexión crítica frente a las condiciones materiales de los sujetos latinoamericanos y del cono sur. Así, analizar los límites de la teoría de Slavoj Žižek y de su latinoamericanización por parte de Santiago castro Gómez permiten realizar un ejercicio crítico-reflexivo de la situación latinoamericana con el objetivo de resignificar al proletariado en Nuestra América del siglo XXI.*

**Palabras clave:** Proletariado, Teoría Crítica de la Raza, América Latina, Teoría Crítica, Postmodernismo.

**Abstract:** *Proletariat, as the political subject of the Marxist revolution, has been called into question in Latin America due to the economic and cultural circumstances that are characteristic of the territory. The rise of postmodern thought has been raised in political and academic exercises as a source in which events and spontaneity prevail, rather than a conscious exercise of critical reflection on the material conditions of Latin American and the Southern Cone subjects. Thus, analysing the limits of Slavoj Žižek's theory and its Latin Americanization by Santiago Castro Gómez allows for a critical-reflexive exercise of the Latin American situation to resignify the proletariat in Our America of the 21<sup>st</sup> century.*

**Keywords:** Proletariat, Critical Race Theory Race, Latin America, Critical Theory, Postmodernism.



La coyuntura actual que ha estado viviendo América Latina en los últimos años nos permite analizar y plantear nuevos puntos de vista sobre algunas características que deberían tener las aproximaciones marxistas a Nuestra América para poder dar respuesta a las circunstancias sociales, económicas, culturales y políticas características de nuestra región. En este sentido, y de la mano de autores como Herbert Marcuse y Slavoj Žižek, se busca en un primer momento volver al concepto de proletariado presente en la obra de Marx y analizar cómo puede entenderse este concepto en el mundo contemporáneo, para continuar, en un segundo momento, con las distintas formas en que pueden entenderse a los pueblos indígenas, afros y a las mujeres del siglo XXI como sujetos que hacen parte del proletariado en las condiciones y disputas presentes en la América Latina del siglo XXI.

En el siglo XIX, en pleno auge de los procesos industriales en Europa, encontramos a un joven Marx que, tras el estudio de los “fenómenos sociales” llegaría a la conclusión de que en el marco de la sociedad capitalista se encontraba el germen para la construcción de una sociedad donde primara la libertad. Esta conclusión partía de preceptos y nociones históricas, filosóficas y políticas tales como el principio de socialización de la ganancia por parte de la burguesía con el proletariado que condenaba al capitalismo

hacia su propia aniquilación, la organización política de los explotados (proletariado) para luchar contra los explotadores (la burguesía) en lo que Marx definió como el partido comunista, y la apropiación de la realidad material por parte del filósofo/revolucionario.<sup>2</sup>

Además de lo anterior, Marx esboza que es el proletariado quien, al generar el tránsito como clase de ser un *ser-en-sí* a un *ser-para-sí*, estará llamado a tomar las contradicciones irresolubles propias del sistema capitalista para transitar a un estadio social e histórico más libre, a saber, el socialismo (Marx y Engels, 2013). Este análisis de Marx correspondía claramente a las condiciones sociales, económicas y políticas de la Europa del siglo XIX, y más concretamente de países en proceso de industrialización como lo eran Inglaterra, Francia o Alemania en su momento. Sin embargo, ¿a qué se refería Marx con proletariado? Si bien no es el propósito de este texto dar una respuesta a esta pregunta, sí nos será de gran utilidad dar una breve definición de qué se entiende por este concepto: el proletario es quien “no pudiendo vender mercancías en que su trabajo se materialice, se [ve] obligado a vender como una mercancía su propia fuerza de trabajo, identificada en su corporeidad viva” (Marx, 2010, p. 122). Es decir que todo aquel que para procurar su subsistencia deba emplear para otro su capacidad de transformación de

materias (*fuerza de trabajo*<sup>3</sup>) puede y debe entenderse como parte del proletariado. Hoy, aproximándonos al primer cuarto del siglo XXI, pueden sentirse lejanas las lecturas y ejemplos que presentaban Marx y Engels

sobre los obreros fabriles hace ya más de 100 años. Sin embargo, es menester enfocarnos en si lo que ha cambiado con el correr de los años es sólo la apariencia o si es también la esencia.

## 1. Žižek, el sujeto trascendental, y la subjetividad radical marcuseana

Durante la segunda mitad del siglo pasado comenzaron a surgir algunos nuevos “movimientos de rechazo” como las luchas estudiantiles de mayo de 1968 y los movimientos de mujeres que buscaban la liberación femenina/sexual. A pesar de las transformaciones derivadas de los eventos del 68 que se evidenciaron más en transformaciones culturales que políticas la magnitud de estos resultados no podía entenderse como suficientes para los movimientos revolucionarios del momento. Con respecto a esto, para Marcuse, “los movimientos radicales de los sesenta no fueron derrotados porque estuvieran mal organizados, sin una base de masas, acompañados por grupos minoritarios, sino porque ellos fueron guiados en su estrategia y en sus metas por nociones de

revolución que pertenecían al siglo XIX” (Marcuse, 2021, p. 32). En este sentido, Marcuse presentó sus conferencias de París en la Universidad de Vincennes e introdujo la necesidad de analizar cómo algunos “sujetos políticos” podrían contribuir al propósito principal y fundamental del marxismo: la búsqueda de una sociedad más libre y más justa, lo que consiste, primordialmente, en la liberación del sistema capitalista y de los valores de la civilización occidental.

Sin embargo, en el marco de nuevas propuestas para la transformación, algunos intelectuales abandonaron la lucha social totalizante y abarcante y se concentraron en las luchas subjetivas como individualidades inertes.

*En lugar de atacar al capitalismo, [estos intelectuales] prefieren denunciar por totalitarios la lucha de clases y el economicismo marxista y apoyar en cambio los procesos de subjetivación de las mujeres, las parejas gay, los indígenas y afrodescendientes, las lesbianas y los trabajadores precarios. Le dan importancia a las luchas contra el racismo, el sexismo, la homofobia y el colonialismo, pero no cuestionan el horizonte capitalista que hace posible y estructura todas esas luchas” (Castro-Gómez, 2015, p. 7).*

A estos intelectuales los denominó Slavoj Žižek como intelectuales posmodernos. Esta posmodernidad, de manera consciente o inconsciente ha favorecido el establecimiento y desarrollo del sistema capitalista por medio de la desagregación y división de los sujetos revolucionarios que en un principio la teoría marxiana y marxista habían denominado como proletariado.

Así, con la intención de conceptualizar la sociedad contemporánea, de analizar las condiciones sociales y políticas del siglo y de identificar formas alternativas para la superación del capitalismo, Žižek -quien no se reconoce como marxista, sino que se reconoce como teórico crítico- abordó la necesidad de reconceptualizar la forma en que la izquierda comprende la subjetividad y los sujetos sociales. Los esfuerzos de Žižek por abordar las condiciones ontológicas del sujeto resultan en la idea de que el sujeto se encuentra en un estado de incompletud que lo constituye como ser. Para recuperar el estado de completud, lo que debe hacerse es recuperar al sujeto trascendental desde una perspectiva de la totalidad. Para esto, en palabras de Žižek, no debe caerse en la falacia de la necesidad de toma de conciencia por parte del proletariado ya que con ese *caer-en-cuenta*<sup>4</sup> no logra el sujeto emanciparse de la dominación, sino que lo que se debe es lo que el psicoanálisis lacaniano ha denominado como *atravesar*

*el fantasma*: se “debe atravesar la fantasía que sostiene [el] deseo y des-identificarse con el objeto-a que [...] obsesiona, pero ello conllevará necesariamente una “destitución” de la subjetividad, un cambio radical de sus coordenadas” (Castro-Gómez, 2015, p. 119); es decir, algo como un proceso de desintoxicación del deseo,<sup>5</sup> pero siempre a nivel individual.

Frente a la pregunta del *quehacer* político u organizativo a niveles objetivos, Žižek esboza que, basándose en el concepto de *acontecimiento* de Alain Badiou, los hechos revolucionarios surgirán como un acontecimiento externo y cambiante de la totalidad; como hechos ajenos a los sujetos que suceden en ciertos sectores de la sociedad pero no en la totalidad social, lo que se yuxtapone a las ideas de Marx, donde a pesar de las contradicciones irresolubles del capitalismo, “son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias” (Marx, 1973, p. 10), y se acerca más a las ideas del socialismo utópico (*Frühsozialismus*) de Fourier o de Saint-Simon ya que, al igual que la crítica marxiana al socialismo utópico francés, nos encontramos en el caso de Žižek de un entendimiento de las “masas oprimidas”, de los oprimidos, como una fuerza inerte, incapaz y pasiva de generar una transformación radical. En este sentido, y correspondiendo a las ideas fundamentales que describe Marx para lograr la transformación

social, los cambios en las estructuras políticas, culturales, sociales y económicas, no se han dado de manera esporádica ni automática,<sup>6</sup> sino que, por el contrario, han sido los hombres quienes han suscitado las transformaciones sociales. Por otro lado, si esperásemos a que sucedieran los acontecimientos de los que nos habla Žižek, estaríamos realizando el mismo proceso que el esloveno critica a la intelectualidad posmoderna: favorecer, de manera consciente o inconsciente, el establecimiento y desarrollo del sistema capitalista ya no por la desagregación de las luchas y rechazos a nivel de la subjetividad, sino por la espera del *momento-preciso*, o de la alineación de los astros que resulte

en la edificación de una sociedad diferente.<sup>7</sup>

Ahora bien, si la pasividad no es una opción para llegar a los momentos prerrevolucionarios y revolucionarios, pero tampoco lo es la posmodernidad radicada en la subjetividad extrema, ¿qué nos queda? Si bien la teoría posmoderna ha realizado una segmentación en las luchas sociales que favorece al sistema capitalista, también nos ha demostrado que la humanidad no está explotada u oprimida únicamente en términos económicos. Esto, sin embargo, ya lo mencionaba Engels en las poco leídas cartas contra la vulgarización del materialismo histórico:

*El desenvolvimiento político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., se basa sobre el desarrollo económico. Pero estos elementos interactúan entre sí y reaccionan sobre la base económica. No es que la situación económica sea la causa y la única activa, mientras que todo lo demás es pasivo” (Marx y Engels, 2009, p. 55).*

Con lo anterior, tenemos que, si el marxismo se debe a un análisis histórico y contextual; basándose en lo que Gramsci había llamado “situación de correlación de fuerza”, hoy podemos entender la multidimensionalidad de la opresión del sistema capitalista.

Las gentes, hoy en día, no sólo son explotadas por y en la dimensión del trabajo, no es sólo que la

vasta mayoría del tiempo se utilice en generar el sustento de una vida mal llamada digna, sino también en ámbitos culturales, políticos y sociales:<sup>8</sup> como veremos más adelante, la mujer, por ejemplo, por causa del lastre de la herencia patriarcal proveniente del feudalismo al capitalismo, se ha visto desplazada a las labores del hogar o la crianza, y los grupos indígenas y las negritudes han sido visto históricamente como mano de obra barata,

económica, puesto que al igual que en el siglo XVIII y XIX, son sujetos que en el plano legal poseen derechos, pero en el plano real, de facto no los tienen. En cualquier caso, se trata de un sinnúmero de factores que agudizan y desarrollan más la explotación y la desigualdad.

Así que, ¿qué nos queda? Creería yo, de la mano de Herbert Marcuse, que sería la construcción de una nueva subjetividad radical. Una subjetividad que atravesase el fantasma que nos plantean Žižek y Lacan y que genere una nueva sensibilidad que se plantea como “el medio en el cual el cambio social se convierte en una necesidad individual, la mediación entre la práctica política de ‘cambiar el mundo’ y el impulso por la liberación personal” (Marcuse, 1972, p. 59), es decir la irrupción del mundo objetivo en la conciencia subjetiva; ese *caer-encuentra* de las formas de opresión que el sistema capitalista ha enmascarado a través de las Industrias culturales, los medios de comunicación y la propaganda, pero, no sin antes el surgimiento de “una moralidad que pueda condicionar al hombre para la liberación” (Marcuse, 1971, p. 13). La base de esta moralidad será la que logre articular todos estos nuevos “rechazos” todos estos reclamos en una red de intersubjetividades que, probablemente, harán sentir la lucha del otro como la propia. En este sentido, y si la “sociedad industrial avanzada, como totalidad, es movili-

zada con el propósito de obstruir el surgimiento de una conciencia negativa” (Marcuse, 2014, p. 165), opuesta a la sociedad existente, debemos concentrarnos en la posibilidad de “construir” dicha subjetividad radical.

El sujeto revolucionario por excelencia del marxismo es, como es bien conocido, el proletariado. Sin embargo, el proletariado es considerado por Marx como la clase revolucionaria toda vez que es la clase que posee la *necesidad* de la revolución. Sin embargo, ¿cómo se puede entender la praxis y la expresión ontológica del proletariado? Marx y Marcuse lo esbozaban en dos conceptos de los que se predica el proletariado como sujeto social. En primer lugar, se encontraba el *an sich*, el *en sí*, el proletariado que es por necesidad, por su papel central en el proceso de producción, el sujeto político de la revolución, mientras que, por el otro lado, se encontraba el *für sich*, el *para sí*, que se constituye como la conciencia política y de clase que se presenta como decisiva en el proceso revolucionario.

La tensión entre atravesar el fantasma lacaniano y el caer-encuentra (*sein für sich*) hegeliano-marxista puede plantearse, como hemos anotado, a partir de la noción de revolución toda vez que si esta se presenta en el plano individual y se elabora por medio de acontecimientos, como en el caso de Žižek, el proceso revolucionario se

concentrará en pequeñas reformas de carácter individual o social que conciban un capitalismo o puede ser más tolerable o aguantable o la disolución del sistema político debido a las contradicciones inherentes del sistema capitalista. Esto, en cualquier caso, se concentra en procesos que se distancian del ejercicio humano-material de construcción de la historia social. Sin embargo, si nos concentramos en la apuesta marxiana y marxista que apunta a la concepción histórico-materialista de que son los seres humanos quienes por medio de la transformación de las condiciones objetivas -que corresponden con el *an sich*, producto de intrusión de las condiciones objetivas y la modificación de las condiciones subjetivas -ese caer-en-cuenta o *für sich*-, se necesitará la articulación de distintos sujetos sociales<sup>9</sup> no sólo en términos de su subjetividad radical aislada, sino también en el marco de distintas formas de organización social que propendan a la transformación social.

No quisiera detenerme en lo que respecta a las formas de organización social que los movimientos políticos y sociales a partir de la segunda mitad del siglo XX han comenzado a desarrollar como respuesta a las estructuras cerradas y adinámicas de los partidos tradicionales -entre las que se incluyen los partidos social-demócratas y comunistas- puesto que ya me he ocupado de

esta cuestión en otro escrito,<sup>10</sup> pero sí creo importante resaltar frente a esto que la estructura partidaria, tal y como la definen los partidos políticos modernos o los partidos políticos de ascendencia soviética stalinista pueden entenderse como formas de organización políticas que, en lugar de contrarrestar los principios y valores de la sociedad establecida, lo que generan son formas de represión de las conciencias críticas y creativas que podrían configurar nuevas formas de subjetividades radicales, por lo que, de lo que se trata, bajo esta aproximación, es de formas intersubjetivas de organización política y social que puedan construir no sólo los ejes programáticos para la transformación social, sino también las condiciones necesarias para la concepción-irrupción de la realidad social en la conciencia del sujeto. Así, pasando por alto los debates alrededor de las formas de organización política, concentrémonos por un instante en lo que hemos venido determinando como el caer-en-cuenta o el *für sich*.

Sabemos, de antemano, que para llegar a la constitución del *für sich*, del tener la conciencia para la transformación social, se hace menester ser el *an sich*, es decir, tener las condiciones sociales, culturales, políticas y materiales para poder ser entendido como el sujeto capaz de desarrollar la revolución, toda vez de que estamos planteando esta apuesta en el marco de la tradición marxista y no, como

hemos visto, bajo las apuestas de la posmodernidad contemporánea.

En este sentido, podríamos pensar, en un primer momento, que la subjetividad radical corresponde a una “clase o grupo que, en virtud de su función y posición en la sociedad, tiene una necesidad vital y *es capaz de arriesgar lo que tiene* y lo que puede obtener dentro del sistema establecido para reemplazar este sistema”

(Marcuse, 2014, p. 196, énfasis añadido), con lo que podríamos, así sea por un instante, recontextualizar la noción de proletariado más allá del ámbito europeo/norteamericano, con lo que podríamos analizar a la luz del desarrollo fabril quiénes tienen la necesidad vital de la liberación humana, sino que podríamos analizar, tal y cómo lo planteaba Marx en su *Formaciones económicas precapitalistas*.

## 2. El proletariado en América Latina

En este sentido, y tras haber revisado brevemente que proletario es todo aquel que cede su trabajo en mor de “garantizar” su vivir, y que es necesario el análisis histórico y contextual de las realidades concretas de los pueblos, podemos adentrarnos un poco más en lo que podría considerarse el proletariado latinoamericano en el siglo XXI. Los países latinoamericanos deben entenderse, en la actualidad, como sociedades semicoloniales; como sociedades donde concurren todos los modos de producción vigentes en una misma y unitaria estructura económico social bajo la lógica hegemónica del capital. Los sistemas económicos presentes en las sociedades latinoamericanas contemporáneas son el modo de producción feudal, donde las economías de América del Sur se especializan en la producción de bienes primarios, especialmente petróleo, minerales, y alimentos.

Así, la relación entre el modo de producción feudal característico de las economías latinoamericanas, y el modo de producción capitalista industrial propio de los países europeos y del norte global, puede definirse como una relación de obediencia -por parte del modo de producción feudal- y de dominación -por parte del modo de producción capitalista- (Wallerstein, 2010). Esta relación ha producido un “atraso” por parte de las sociedades latinoamericanas en el ideario de progreso propio del capitalismo ya que, al consistir esta relación de dominación en la elaboración de productos primarios o en la extracción de materias primas por parte de los sistemas feudales<sup>11</sup> con el único propósito de la consecución de elementos de bajo valor por parte de los países capitalistas para la elaboración de nuevos productos, la plusvalía proveniente de la transformación de las materias en mercancías queda arraigada a los



regímenes capitalistas, perpetuando así el flujo de inversión del capital a manos de los países capitalistas, y condenando a la generación de materias y a la compra de las materias hechas mercancía por parte de las economías de los países latinoamericanos.

Así las cosas, si las características de las naciones europeas o norteamericanas difieren ya desde su forma de producción con las características propias de las economías de América Latina, ¿es el proletariado que identificó Marx en la sociedad capitalista un concepto y una realidad que se aproxima a los desarrollos históricos y sociales de Nuestra América?

Según Portes y Hoffman (2003) “las clases sociales como el “proletariado” pueden definirse como entes relativamente homogéneos en las sociedades avanzadas, mientras que en la periferia se encuentran segmentadas” (p. 357). Esta segmentación se debe a la articulación de los modos de producción feudal y capitalista en el mismo territorio y al mismo tiempo, lo que distorsiona la noción de proletariado proveniente del siglo XIX que encasillaba al obrero industrial propio del sistema capitalista como proletario.

Sin embargo, podría intuirse que el entendimiento del campesinado como parte del proletariado<sup>12</sup> podría subsumir hasta cierto punto las discrepancias emergentes de la

articulación de ambos modos de producción, pero las condiciones latinoamericanas que provienen desde el periodo de la colonización de nuestros territorios en los ámbitos raciales y de género requieren análisis más complejos.

Las herencias que dejó el proceso de colonización en Nuestra América oscilan desde economías supeditadas a lógicas de dominación de los países europeos y del norte, hasta problemáticas raciales y de racialización, pasando por viejas y nuevas formas de lógicas patriarcales y de exclusión a las identidades sexuales y de género diferentes a las del hombre blanco heterosexual o heteronormativo.

En este sentido, ¿“si la historia universal ha sido la historia de las luchas de clases, de las luchas entre explotados y explotadores, entre clases gobernadas y gobernantes en diferentes etapas del desarrollo social” (Marx y Engels, 1977, p. 577), no se presenta una configuración de la relación entre explotados y explotadores divergente a la europea en Nuestra América? ¿No son los señores feudales, mal llamados terratenientes o hacendados contemporáneamente y los grandes capitalistas financieros, tanto a nivel local como a nivel global, quienes traen en sí mismos los “desarrollos” culturales e históricos propios de una élite determinada que podría entenderse como los explotadores?

¿No es, por otro lado, la situación de los pocos o muchos obreros industriales, mujeres y hombres, personas no blancas o criollas quienes pueden entenderse como explotados?

Para Mariátegui, por ejemplo, “la cuestión [sobre las condiciones de lo] indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra” (Mariátegui, 2015, p. 37), y no en su régimen jurídico o administrativo. Esto se debe a que, decía Mariátegui, cualquier régimen de propiedad determina el régimen político que se desarrolla (Mariátegui, 2015, p. 59), por lo que para economías binarias como las latinoamericanas le es imposible desarrollar los principios liberales y democráticos que se establecen en los modos de producción capitalistas de los países del norte global. Sin embargo, ¿qué podríamos decir, hoy en día, con lo que sucede en el estado plurinacional de Bolivia y el golpe de Estado por parte de la derecha blanca o mestiza? El problema del golpe de Estado que se desarrolló en nuestra hermana república no corresponde únicamente a intereses económicos o políticos, sino que corresponde, *a su vez*, a intereses raciales.

A pesar de que Mariátegui estableciera que el problema del indio no correspondía a la “pluralidad de razas” (Mariátegui, 2015, p. 37), afirmaba él mismo el carácter agrario y campesino característico del pueblo

incaico y de las comunidades indígenas de nuestro continente, que sumaba, así fuera de manera inconsciente, la posibilidad de entender el papel colonizador/esclavizante de los pueblos europeos como una forma no sólo de apropiación económica en clave de latifundio y servidumbre que permanece hasta hoy en día, sino como una concepción de supremacía donde el español se encontraba sobre los pueblos originarios latinoamericanos. Así, el problema de la posesión de la tierra en Nuestra América, que se ve principalmente laborada por pueblos indígenas o mestizos (*campesinos*), no se agota en la lucha por la posesión y la distribución de las tierras, sino que corresponde, también, a la lucha por un poder simbólico que se representa en la superioridad del blanco o mestizo -que se presenta como señor feudal, terrateniente o hacendado- sobre los pueblos indígenas o campesinos.

Esta forma de dominación ni es enteramente simbólica-cultural, ni lo es únicamente económica, sino que, acuñando la explicación que Engels esbozaba sobre el carácter no esencialista del materialismo histórico y de la muy pregonada y poco estudiada metáfora de la base y la estructura, *sólo en última instancia* podría encontrarse la primacía de la dominación económica sobre otros componentes de la superestructura. De este modo, como esbozaba Mariátegui, el proceso de

dominación latifundista en el Perú de su época, y que se sigue evidenciando en la Colombia y el Ecuador contemporáneos entre otros países latinoamericanos, se concentraba en la fuerza despótica del latifundio que se aplicaba con mayor fuerza que en los países europeos toda vez que “en Europa, el señor feudal encarnaba, hasta cierto punto, la primitiva tradición patriarcal, de suerte que respecto de sus siervos se sentía naturalmente superior, pero no étnica ni nacionalmente diverso [mientras que en América está la] arraigada convicción del blanco, de la inferioridad de los hombres de color” (Mariátegui, 2015, p. 93), toda vez que “raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población” (Quijano, 2014, p. 779) donde lo negro o los hombres de color no se refería únicamente a la población negra o afrodescendiente, sino que se refería a todo aquel que no perteneciera a la identidad colonizadora, es decir, todo lo no blanco.

De esta manera, el problema indígena puede entenderse no sólo desde el ámbito económico en lo que respecta a la apropiación de la tierra por parte del terrateniente<sup>13</sup> que genera un régimen de propiedad feudal que culmina con la explotación servil del indígena y su consecuente falta de afirmación como ser humano, sino también como una lucha constante por la normalización cultural del español sobre el

indio que culmina en la negación del *ser indígena*, toda vez que al ser apartado del campo, de la tierra toda vez que “en una raza de costumbre y de alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral” (Mariátegui, 2015, p. 48).

Algo distinto sucede con los pueblos negros en Nuestra América. Aparte del exterminio ejercido por parte de los colonizadores tanto en América como en el continente africano que consistió no solo en el aniquilamiento físico de la población afroamericana en trabajos como la minería (Mariátegui, 2015, pp. 62-63), o las prácticas de las plantaciones caribeñas y norteamericanas (James, 2001, pp. 21-40) en el marco del proceso extractivista para los que fueron conducidas las culturas y comunidades africanas al continente americano, la destrucción y el combate colonizador se concentró, a su vez, “en el terreno de la cultura, de los valores, de las técnicas” (Fanon, 2019, p. 45).

La colonización y aniquilamiento de la vida, al igual que en el caso indígena, se empleaba en la dimensión del trabajo como en el plano cultural; se buscaba la generación de un *negro blanco* (Fanon, 2016) toda vez que, según la percepción del colono, “el negro criollo es más dócil que el esclavo nacido en África” (James, 2001, p. 33) puesto que

*El negro ignora el precio de la libertad, porque no ha combatido por ella. De vez en cuando combate por la Libertad y la Justicia, pero se trata siempre de libertad blanca y de justicia blanca, es decir, de valores secretados por los amos (Fanon, 2016, p. 182).*

De esta manera se configuraba en América Latina y en el Caribe el imperativo fatalista que culminó con el exterminio de gran parte de la población africana o afrodescendiente en América o en su ghettoización ya bien fuese en zonas urbanas durante la Gran Migración estadounidense (1914-1950) como rescata W.E.B DuBois en su famoso *El negro de Filadelfia* (2013) o en su *Black Reconstruction in America. Back Toward Slavery* (2013), o en zonas aisladas de los países después del fracaso de la manumisión de 1821. En cualquier caso, en ambos casos, se presentaba una segregación sistemática que perdura hasta nuestros días tanto en los países de Nuestra América puesto que siguen ubicándose, principalmente, en zonas costeras o fluviales cercanas a la ciudad de Cartagena, pues este fue el puerto principal de lo esclavos en América, como es San Basilio de Palenque o el Archipiélago de San Andrés en Colombia o la ciudad de Lima y distrito de Piura en Perú.

Sin embargo, como se evidencia en *Población negra, afrocolombiana, raizal y palenquera. Resultados del censo nacional de población y vivienda 2018* del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) de Colombia,

“entre los departamentos con alta concentración de población Negra, Afrocolombiana, Raizal y Palenquera, sobresalen variaciones intercensales negativas en la Costa Atlántica, el Magdalena Medio, Antioquia y Valle del Cauca” (DANE, 2019, p. 37) que puede interpretarse como una disminución identitaria y poblacional de las comunidades afrocolombianas, pero, a su vez, como una muestra del tránsito a las principales ciudades del país de estas poblaciones.

Así, tanto las poblaciones indígenas como las afroamericanas se han desplazado cada vez más a las ciudades principales de los países latinoamericanos, cosa que no ha dejado que se vean igualmente explotados económicamente en labores como el trabajo de la tierra o la pesca como ya lo esbozaban Mariátegui (2017) o James (2001) y como anunciaba ya Lenin en 1903 en su folleto *A los pobres del campo: Explicación a los campesinos de lo que quieren los socialdemócratas* (Lenin, 1981), pero que sí enmarcan nuevas posibilidades no sólo de discriminación racial y de clase, sino el ingreso de estas poblaciones a nuevas esferas de opresión y explotación. De este modo, ¿qué sucede en las zonas urbanas?

En el mundo contemporáneo, las condiciones del momento marxiano han cambiado radicalmente y más con relación a Nuestra América. Ya no encontramos grandes superficies fabriles en las ciudades -como sí las encontramos en uso por ejemplo en la India o en Vietnam, o como monumentos o edificios abandonados en la ciudad de Manchester-, sino que encontramos grandes superficies de oficinas donde se desarrolla el capital financiero o de servicios. Aquí, en las lógicas del capital financiero y de servicios, es mucho más evidente la explotación económica que ha

descrito la teoría marxista históricamente: los trabajadores, para procurarse su vivir deben trabajar, mientras que hay un pequeño sector de la población que no requiere trabajar para poder subsistir. También, sigue siendo evidente en los trabajos urbanos la presencia también (i) el extrañamiento de la obra creada, por ejemplo, en los obreros de la construcción quienes se sienten extraños de su obra, y (ii) la mecanización del trabajo hasta el extremo de la automatización del ser humano. A todo esto se suma, por ejemplo, que

*En el caso de la informalidad, que habitualmente se asocia con condiciones de empleo precarias, inestabilidad laboral, bajos salarios y falta de protección social, la brecha entre las personas indígenas y las personas no indígenas es mayor en América Latina y el Caribe que en el resto del mundo, [toda vez que] la tasa de informalidad entre las personas indígenas es del 82,6%, 31,5 puntos porcentuales mayor que la de las personas no indígenas, estimada en 51,1% (Organización Internacional del Trabajo, 2020).*

Así, las poblaciones indígenas de América Latina y del Caribe no solo padecen la enajenación propia del modo de producción capitalista, sino que también se ven expuestas a la exclusión sistemática propia del modo de producción feudal/colonial donde las poblaciones no blancas que se han hecho con el control político, social y epistemológico de los territorios latinoamericanos.

Sin embargo, sin dejar de paso los vejámenes que sufren las comu-

nidades étnicas tanto en las grandes ciudades como en las zonas rurales de nuestro continente, es menester enfocarnos aquí de la explotación a la mujer en estos entornos.

La mujer, en la historia de la humanidad, ha soportado un sin número de abusos y de arbitrariedades; en pocas palabras, ha sido sujeta a diversos tipos y formas de explotación. Uno de los roles principales que le ha otorgado el patriarcado históricamente a la mujer es el

de ser madre. “La madre es, de todos los miembros de la familia, el que está más claramente determinado en su función social: ella produce la descendencia” (Benjamin, 1978, p. 24). La producción de descendencia, como mencionaba Marx en los manuscritos del 44 tiene un carácter fundamental para el desarrollo capitalista, y consiste en que para

producir ganancia es necesario que las personas que transforman las materias en mercancías (proletarios) no escaseen. Sin embargo, el carácter de explotación de la mujer en las sociedades capitalistas contemporáneas no se centra únicamente en el hecho de ser madres, sino, además, por su pertenencia a la clase trabajadora;

*El papel de la mujer cambió gradualmente en el desarrollo de la sociedad industrial. Bajo el impacto de los programas técnicos, la reproducción social depende cada vez menos de la fuerza física y la destreza, ya sea en la guerra o en el proceso material de producción, o en el comercio. El resultado fue la explotación ampliada de las mujeres como instrumentos de trabajo (Marcuse, 1974, p. 284).*

Por ello, lo que se vería en un principio como un avance en la consecución de derechos igualitarios por parte de las mujeres en el sistema capitalista, no fue más que la entrada a un sistema doble de explotación; a saber, la explotación en la producción de personal capaz de emplear su fuerza de trabajo y la explotación misma del capital sobre el trabajo. Por otro lado, a pesar de ser explotada como madre y como trabajador, la mujer encuentra, igualmente, barreras que la limitan para acceder al trabajo o para acceder a salarios equitativos y justos; ya bien sea por su condición de mujer y posible gestante, o por falsos estereotipos sobre las habilidades físicas o intelectuales de las mujeres.<sup>14</sup>

Así, la diferencia entre una perspectiva liberal o marxista del feminismo y de las mujeres llevó a condiciones sociales y políticas completamente disímiles. Por un lado, encontrábamos los reclamos de inclusión laboral, política y social de las mujeres, un reclamo propio del pensamiento y activismo liberal que buscaba, supuestamente, disminuir e incluir a la mujer en esferas sociales de las que estaba históricamente relegada. Sin embargo, lo que logró fue un carácter dual o tripartito de explotación tal y como esbozado con Benjamin. Con la inclusión de la mujer en la esfera laboral se logró la inclusión de la mano de obra necesaria para el aumento de la producción que indicaba el auge de consumo del periodo posterior a la guerra, con lo que, si bien se

rompieron barreras sociales, políticas y culturales que caracterizaban la exclusión de la mujer de ciertas esferas, lo que se logró fue poner sobre los hombros de estas un peso más de explotación: el trabajo.

Decía María Eugenia de la O Martínez que “la presencia de mujeres en las maquiladoras de México resulta un rasgo simbólico de estas fábricas desde hace cuatro décadas, así como su vínculo entre los procesos de transnacionalización del capital y la feminización de la fuerza de trabajo” (De la O Martínez, 2006, p. 92), con lo que se encontraba, en un primer momento el proceso de proletarización de la mujer en el marco de nuevas condiciones sociales y globales del México de mediados del siglo XX. Sin embargo, con el pasar de los años, la competencia por el empleo se enmarcó no sólo en la búsqueda de mano de obra barata, sino también en la consecución de estereotipos culturales y sociales que, como hemos mencionado, no han sido removidos de la cultura occidental, toda vez que si entendemos “la proletarización y la feminización del trabajo [como] consecuencia del cambio en las características laborales de las últimas décadas, y no la causa de esta condición laboral para las mujeres” (Martínez, 2005, p. 122), nos es posible entrever que el trabajo textil ha sido considerado por la cultura occidental como un trabajo propio del género femenino.

Sin embargo, con la crisis económica de finales del siglo pasado y principio del XXI, encontramos la incursión de hombres en el sector textil y maquilar, incursión que se debía a la precarización del trabajo y a la imposibilidad de encontrar trabajos en otras esferas del proceso productivo, cosa que conllevó a la disputa entre hombres y mujeres por puestos de trabajo en el sector textil, cosa que, llevó no sólo a la precarización del trabajo de la mujer en el sector textil, sino a la migración de las mujeres hacia otros sectores de la producción; “de [ahí] el giro de imágenes usado por los empleadores de la maquila al referirse a las mujeres en los primeros años como “abundantes, jóvenes y baratas” y, hoy en día, como “escasas, viejas y caras” (De la O Martínez, 2006, p. 122).

A todo esta “crisis del trabajo femenino” se sumaban las características culturales propias de una sociedad como la occidental, donde el trabajo doméstico, un sector completamente informal y olvidado por las políticas públicas más incluyentes, está a cargo, primordialmente, de mujeres y niñas (en un 80%). En el caso de la actual pandemia que estamos padeciendo, por ejemplo, podemos ver cómo “el 50% de las brasileñas han tenido que asumir la responsabilidad de cuidar de alguien [mientras que] el 72% afirmó que aumentó la necesidad de monitoreo y compañía, especialmente por el cuidado de niños y niñas, ancianos

y ancianas, personas enfermas o con discapacidad” (Tricontinental, 2021), pero fuera de esta pandemia, en condiciones “normales” o comunes y corrientes, observamos cómo “en Brasil, las mujeres son el 97% de los y las trabajadoras domésticas, y ganan 78,4% de lo que se les paga a los hombres por el mismo trabajo [...] aunque los trabajadores domésticos son apenas 1% de todos los hombres que trabajan fuera” (Tricontinental, 2021).

Así, estos “avances” de inclusión de la mujer en la esfera laboral podemos entenderlo como ilusorio a la luz de la emancipación humana, toda vez que no logra propender por la libertad real de la mujer, sino que logró fue el aumento de la opresión y esclavitud de la mujer en nuevas esferas laborales fuera de la economía del hogar. Este logro del pensamiento liberal, capitalista y neoliberal no es compartido ni valorado por las apuestas teóricas y prácticas críticas, sino que, por el contrario, encontramos desarrollos teóricos alternativos que, como veremos resumidamente propenden por otras nociones de libertad femenina y humana.

El pensamiento marxista más heterodoxo, como el de Marcuse,

Benjamin, Fanon, etc., redirigía el concepto de emancipación hacia las mujeres y la raza y se volcaba sobre una idea de emancipación no solo social, sino humana; una especie de desarrollo marxista del pensamiento marxiano esbozado ya en *Sobre la cuestión judía*: no se trata de emanciparse del Estado o de la sociedad, sino que lo que se busca es la emancipación humana, y esta emancipación comienza por la liberación del trabajo pero, a su vez, se complementa con otras estructuras de dominación que si bien no son propias del sistema capitalistas sí son propias del pensamiento y “desarrollo” occidental que, en cualquier caso enajenan, limitan y oprimen ya sea en términos económicos, culturales, de género y sociales.

Todo esto, sumado a las propuestas posmodernas que han legitimado las luchas individuales y subjetivas, ha generado la desarticulación de posibles sujetos revolucionarios. Sujetos que de manera conjunta y bajo una pertinente forma de organización podrían poner en aprietos al sistema capitalista. Sin embargo, ¿cómo poder generar ese *caer-en-cuenta* de que la lucha por los derechos sexuales, reproductivos, étnicos, históricos o religiosos significan la lucha incesante contra el capitalismo?



### 3. Conclusiones

Como hemos podido observar, en Nuestra América existen grupos y movimientos que distan de algunos de Europa y de América del Norte. Además, las condiciones de nuestros países y de nuestro continente, al entrar en una lógica de colonialismo, nos ofrecen otros fenómenos diferentes a los presentes en los países del norte global. Así pues, podemos ver en un primer momento a las comunidades indígenas y negras que, bajo una lógica proveniente desde la colonización europea de nuestro continente, se han visto objetadas como trabajadoras de mano de bajo costo en las zonas rurales de nuestros países. Esto ha generado la explotación por parte de los grandes capitales nacionales e internacionales de estos grupos, ahondando aún más la discriminación y explotación por sus características que distan del modelo eurocéntrico y del norte de ser hombres y mujeres blancos puesto que las formas y maneras de habitar el mundo y vivir la vida de las poblaciones afrodescendientes e indígenas distan tangencialmente de la episteme blanca/colonial/capitalista sobre el que se erige este modelo económico, político y cultura opresor. Por otro lado, hemos observado, brevemente, cómo las mujeres han sido discriminadas por los modelos occidentales y más precisamente por el capitalismo; ya no se trata sólo de “atender la casa” y producir mano de obra, sino que

también, por medio de la adquisición del “derecho” al trabajo, han venido siendo explotadas ya no sólo económicamente sino también cultural y socialmente. Además, hemos observado cómo gracias a la posmodernidad se ha fortalecido el capitalismo mediante la separación de diferentes rechazos o reclamaciones sociales basándose en la subjetividad, pero también observamos cómo, a niveles teóricos, pueden articularse las diferentes luchas sociales por medio del concepto de proletariado -el que trabaja para comer y subsistir- y las luchas étnicas o raciales y as luchas feministas, puesto que en cualquier esfera de las sociedad -al ser los indígenas, los negros y las mujeres los de abajo, los oprimidos-, se encuentran en posiciones de dominación por parte del gran capital.

Sin embargo, para poder articular en la práctica a estos sectores que, *en apariencia*, se nos muestran tan distantes, debemos volver a los rechazos, reclamos y aspiraciones del marxismo: la teoría marxista, junto con la teoría crítica no quiere hacer más vivible o llevadero el capitalismo. Estas teorías propugnan por la supe- ración del capitalismo y la instauración de una sociedad más libre, más equitativa. En este sentido, si nos preguntamos por las aspiraciones de los movimientos étnicos o feministas podríamos decir en cualquier caso que existen dos tipos de reclamos

o rechazos. Entre el primer tipo de aspiraciones ubicamos reclamos tales como la igualdad salarial o de oportunidades, que claramente pueden convivir con el sistema capitalista: son aspiraciones o políticas que han de hacer el capitalismo más cómodo para ciertas comunidades, pero en ningún momento representan amenaza alguna al sistema. Por otro lado, el segundo tipo de aspiraciones se centran en una perspectiva más radical, como la eliminación de la discriminación, de la violencia física y simbólica por causas raciales o de género, o simplemente la erradicación de todas las formas de discriminación. “Pero las potencialidades, los objetivos del Movimiento de Liberación de la Mujer [y de los movimientos étnicos] van mucho más allá, es decir,

[estas potencialidades se plantean] en regiones que nunca se pueden alcanzar dentro de un marco capitalista, ni dentro del marco de ninguna sociedad de clases” (Marcuse, 1974, p. 281). por esta razón todas estas propuestas pueden articularse en la lucha socialista;<sup>15</sup> en la construcción de una sociedad con un principio de realidad diferente al actual, una sociedad donde la vida sea un fin en sí mismo: para el desarrollo de los sentidos y el intelecto para la pacificación de la agresividad, el disfrute del ser, para la emancipación de los sentidos y del intelecto desde la racionalidad de la dominación” (Marcuse, 1974, p. 296); es decir, receptividad creativa (socialismo) versus productividad represiva (capitalismo).

## Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (1978). *Brecht: Ensayos y conversaciones*. Arca Editorial
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto*. Editorial Akal.
- Converti, L. (30 de agosto de 2018). La desigualdad de género en América Latina. CELAG. <https://www.celag.org/la-desigualdad-economica-de-genero-en-america-latina/>
- De La O Martínez, María Eugenia (2006). Geografía del trabajo femenino en las maquiladoras de México. *Papeles de Población*, 12 (49), 91-126. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11204904>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (6 de noviembre de 2019). *Población negra, afrocolombiana, raizal y palenquera. Resultados del censo nacional de población y vivienda 2018*. Población

*negra, afrocolombiana, raizal y palenquera. Resultados del censo nacional de población y vivienda 2018.* <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-poblacion-NARP-2019.pdf>

- DuBois, W.E.B (2013a). *Black Reconstruction in America. Back Toward Slavery.* Transaction Publishers.
- DuBois, W.E.B (2013b). *El negro de Filadelfia. Las ocupaciones de los negros.* Archivos del Índice.
- Fanon, F. (2019). *Los condenados de la tierra.* Fondo de Cultura Económica.
- Instituto Tricontinental de Investigación Social (31 de marzo de 2021). Coronashock y patriarcado. *Coronashock* (4). <https://thetricontinental.org/es/studies-4-coronashock-y-patriarcado/>
- James, C. L. R. (2001). *Los jacobinos negros.* Fondo de Cultura Económica.
- Kristin Ross, K. (2002). *May '68 and Its Afterlives.* University of Chicago Press.
- Lenin, V. (1981). *Obras completas*, tomo 7. Editorial Progreso.
- Marcuse, H. (1971). *An Essay of Liberation.* Beacon Press.
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and Revolt.* Beacon Press.
- Marcuse, H. (1974). *Marxism and Feminism, Women's Studies*, 2, (3), 280-288.
- Marcuse, H. (2014). *Collected Papers, Volume Six: Marxism, Revolution and Utopia.* Routledge.
- Marcuse, H., (2015). *Conferencias de París en la Universidad de Vincennes, 1974.* International Herbert Marcuse Society.
- Mariátegui, J. C. (2015). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Cien de Iberoamérica.
- Marx, K. (1973). *Tesis sobre Feuerbach.* En: K. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas I.* Editorial Progreso.
- Marx, K. (2010). *El capital.* Tomo I. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. y Engels, F. (1977). *Marx und Engels Werke.* Band 4. Dietz Verlag.
- Marx, K. y Engels, F. (2009). *Sobre el arte.* Editorial Claridad.
- Marx, K. y Engels, F. (2013). *La Sagrada Familia.* Akal.
- Organización Internacional del Trabajo. (5 de febrero de 2020). Más de la mitad de casi 55 millones de personas indígenas en América Latina y el

Caribe viven y trabajan en ciudades. [https://www.ilo.org/americas/sala-de-prensa/WCMS\\_735914/lang--es/index.htm](https://www.ilo.org/americas/sala-de-prensa/WCMS_735914/lang--es/index.htm)

- Portes, A., y Hoffman, K. (2003). La estructura de clases en América Latina: composición y cambios durante la era neoliberal. *Desarrollo Económico*, 43 (171), 355-387.
- Wallerstein, I. (2010). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Siglo XXI

## Notas

1. Este capítulo se desarrolló en el marco del Proyecto de Investigación *Subjetividades, diferencias y enfoques* del Grupo de Investigación en Filosofía Política de la Universidad Libre de Colombia. Contacto: sergiobc937@gmail.com
2. Para poder ampliar este precepto de filósofo, pensador y revolucionario recomendamos la lectura de Gramsci y el papel del intelectual orgánico.
3. Marx nos ofrece una definición un poco más holgada de lo que es la fuerza de trabajo: “el conjunto de condiciones físicas o espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente de un hombre y que éste pone en acción al producir valores de uso de cualquier clase” (Marx, 2010, p. 121)
4. Este caer en cuenta puede relacionarse, claramente, con la propuesta marxiana del *ser-para-sí* (*sein für sich*).
5. Recordemos que para Žižek el goce se genera a partir de la dinámica del deseo, que, en el capitalismo, posee un ciclo de infinitud. La conformación del sujeto ontológicamente incompleto se da en función del deseo; deseo del otro ser, o deseo de ser algo otro. Este ciclo del deseo es lo que, a ojos de Žižek, mantiene girando la rueda del capitalismo, mas no la intención incesante de extraer plusvalor del otro ser humano.
6. Automática, en el sentido de pasividad del hombre frente a los cambios.
7. Aquí, en la propuesta de Žižek encontramos algo parecido a la crítica marxiana al socialismo utópico francés (*Frühsozialismus*): no hay fuerzas transformadoras, sino una masa inerte que debe esperar la ocurrencia de un cambio.
8. Los análisis presentados por Marx en el tercer tomo de *El Capital*, así como en la edición titulada *Sobre el suicidio* publicada por la editorial El Viejo Topo en el año 2012, muestran a un Marx enfocado en mostrar formas de explotación fuera, o derivadas, de la esfera del trabajo, a saber, en el mercado como consumidores y, en el caso de la mujer, oprimida por una estructura familiar derivada y complementaria a la estructura social.
9. Con esto hago referencia a los sujetos revolucionarios posibles dependiendo de cada momento histórico en concreto.
10. Sobre la problemática entre formas de organización partidaria y movimientos sociales en el marco del marxismo del siglo XX y XXI véase el capítulo de mi autoría titulado “Movimientos sociales, crítica y liberación una aproximación desde la obra de Herbert Marcuse”, publicado por la editorial de la Universidad Libre de Colombia.
11. Los países y territorios latinoamericanos.
12. Sobre este propósito puede revisarse el debate entre Vladimir Lenin y León Trotski y que logró configurarse como canon del marxismo de Europa oriental en las conclusiones de la III Internacional socialista.

13. Bien sea este español o mestizo.
14. No hace falta explicar las distintas barreras que encuentran las mujeres para acceder al trabajo o para acceder a un salario equitativo con el género masculino. Sin embargo, en caso de que fuese necesario recomendamos la lectura del estudio realizado por el Centro Estratégico Latinoamericano de Geopolítica (CELAG) (Converti, 30 de agosto de 2018).
15. Tanto para Marcuse como para nosotros se presenta como necesaria la necesidad de la modificación de la noción de socialismo, porque que en el socialismo marxiano hay elementos remanentes de normas y valores que controlan la sociedad que se basan en La eficiencia y destreza en el cumplimiento de las funciones competitivas económicas y adquisitivas.

