



AVISO LEGAL



Artículo: Nueva praxis del marxismo en América Latina

Autor: Saladino García, Alberto

Fue publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*. Nueva época, vol. 3, año XXXVII, núm. 185 (julio-septiembre de 2023), ISSN: 0185-156X

Forma sugerida de citar: Saladino, A. (2023). Nueva praxis del marxismo en América Latina. Nueva praxis del marxismo en América Latina. *Cuadernos Americanos*, 3(185), 189-208. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 2023 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510
México, Ciudad de México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510
Ciudad de México.

<https://cialc.unam.mx/>

Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



Con la licencia BY-NC-ND usted es libre de:

- › Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- › Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- › No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- › Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Nueva praxis del marxismo en América Latina

Por Alberto SALADINO GARCÍA*

*A Pablo González Casanova (1922-2023),
quien inspiró este texto.*

ESTE ARTÍCULO TIENE EL PROPÓSITO DE AYUDAR a explicar la llegada al poder en numerosos países de nuestra América de gobiernos de izquierda, por vía democrática y pacífica, en lo que va del siglo XXI. En consecuencia, explico mi interés por rendir homenaje a las contribuciones de Karl Heinrich Marx, cuyo bicentenario se conmemoró hace un quinquenio —nació en la ciudad de Tréveris, Alemania, el 5 de mayo de 1818 y murió en Londres el 14 de marzo de 1883. Eminente intelectual, economista, filósofo, historiador, político, sociólogo y sindicalista, los aportes teóricos y prácticos de Marx lo convirtieron en paradigma del pensador clásico: estableció la teoría del valor en la economía política y contribuyó al surgimiento del materialismo dialéctico en filosofía; forjó el materialismo histórico, lo que posibilitó el advenimiento de la ciencia de la historia; propugnó la desaparición del Estado capitalista con el impulso de la ciencia política; cofundó la sociología al identificar la lucha de clases como motor de la historia; promovió la unión del proletariado como sujeto de la nueva revolución social etcétera.

Con ese conjunto de aportes científicos, filosóficos e históricos, Marx fundamentó su propuesta de construcción de un nuevo modo de producción, el comunismo, cuya praxis visualizó el amanecer de la verdadera historia humana, al forjar la posibilidad de la sociedad de la abundancia, donde todos contribuirán libre y voluntariamente a la generación de riqueza y cada quien tomará lo requerido para satisfacer sus urgencias, según lo sintetizó magistralmente en la *Crítica al Programa de Gotha*: “¡De cada cual según sus capacidades a cada cual según sus necesidades!”.¹

* Profesor-investigador de tiempo completo de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México: e-mail: <asaladinog@uaemex.mx>.

¹ Carlos Marx, *Crítica al Programa de Gotha*, Pekín (Beijing), Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1979, p. 19.

La trascendencia y el impacto de sus aportes permiten mostrar que su núcleo duro continúa vigente, ciertamente dialectizado. Para ponerlo de manifiesto, dilucidaré sobre la nueva praxis que las ideas de Marx han generado en América Latina en los tiempos actuales; téngase presente que mayorías de ciudadanos de varios países de la región están imponiendo gobiernos de izquierda con la meta de implantar la justicia social y así combatir la desigualdad estructural persistente.

Anticipemos que a partir de la década de los años ochenta del siglo pasado se ha contado con sistemáticos estudios que analizan la tradición del marxismo en la región; algunos se han convertido en fuentes inapreciables para construir su perfil. Entre ellos cabe mencionar la obra de Michael Löwy, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)* (1980), y la de Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación del marxismo: historia del marxismo en América Latina* (2001). Con el fin de actualizar dicha tradición resulta pertinente vincular la teoría con la práctica y elaborar un panorama actual bajo el criterio de su nueva praxis, concretada con la emergencia de movimientos sociales que están promoviendo —directa o indirectamente— la transformación revolucionaria de nuestras sociedades.

Centraré mi atención, entonces, en mostrar la creativa expansión del marxismo en nuestros países, tomando como punto de partida la década de los años noventa del siglo xx, pues los nuevos movimientos sociales pueden apreciarse como respuesta, por una parte, a la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) y, por otra, al posicionamiento y los efectos de las políticas neoliberales. Ambos hechos tuvieron consecuencias devastadoras entre la intelectualidad y la militancia marxistas, al grado de que hubo quienes arriaron las banderas del pensamiento crítico.²

Pretendo mostrar la persistencia del marxismo y su propuesta societaria en América Latina, no obstante el abandono de las vías tradicionales para impulsar las transformaciones, pues las luchas sindicales se han debilitado casi hasta la extinción del sindicalismo

² Miguel Ángel Urrego, “Las izquierdas en América Latina, la crisis del marxismo y la experiencia de la REIAL”, *Nómadas* (Universidad Central de Colombia), núm. 40 (abril de 2014), pp. 145-157, p. 146.

revolucionario, los partidos comunistas se han desarticulado y las guerrillas han abandonado el camino de las armas. En efecto, la incardinación política del marxismo aconteció como resultado de su reajuste teórico a las expectativas generadas por nuevos movimientos sociales, a los que ha acompañado y los cuales, considero, son los que mantienen viva su existencia. Más aún, constituyen y motivan su praxis.

Así podré mostrar que los planteamientos de los promotores del fin de la historia, de los corifeos de la eternización del sistema capitalista y su deseo de la extinción de las alternativas a dicho modo de producción no condujeron, como propalaban, a la postración del pensamiento crítico. Es en el ámbito de la lucha cotidiana donde la contundencia de los latinoamericanos mantiene viva la esperanza de construir sociedades libres y justas, al sustanciar, por ejemplo, al Foro Social Mundial, iniciado en Porto Alegre, Brasil, en el año 2001, con el lema ¡Otro mundo es posible!

Esta posición optimista transmitida por la sociedad en movimiento le impregnó al marxismo en la región su heterodoxia con la dosificación de variedad de tópicos, al fijarse como prioridades la atención a las circunstancias, las demandas, las expectativas y las coyunturas sociales, dando curso de esta manera a la emergencia de organizaciones sociales cívicas, campesinas, feministas, indianistas, indigenistas, juveniles, populares, sindicales, urbanas, entre muchas otras, cuyas acciones y pluralidad se han traducido en la expansión, incorporación, inoculación y renovación de sus tesis en los más recónditos espacios de acción cultural, económica, política y social.

Han sido las improntas de la realidad latinoamericana las principales motivaciones de ese giro en la nueva praxis del marxismo, acompañada y orientada por la labor de diversos intelectuales desde los más variados estudios e interpretaciones, considerados —como diría Ludovico Silva (1937-1988)— marxistas, marxólogos y marxianos.³

Los marxistas latinoamericanos han amparado sus planteamientos teóricos y su práctica generando respuestas propias como la ruta pacífica sembrada por Salvador Allende en Chile en 1970, recuperada desde la última década del siglo xx con el ocaso de la

³ Ludovico Silva, *Antimanual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*, Caracas, Monte Ávila, 1978.

vía armada para la toma del poder, validada por decisión de los guerrilleros de Uruguay, los miembros de la Unión Nacional Revolucionaria de Guatemala (UNRG), el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) de El Salvador, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de México, así como de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).

Otra de las singularidades de la acción de las sociedades movilizadas en los países latinoamericanos la constituye la construcción de formaciones políticas de masas, que si bien soslayan en sus denominaciones las categorías marxistas tradicionales, no hacen lo mismo en su praxis: Frente Amplio del Uruguay, Frente para la Victoria de Argentina, Revolución Ciudadana en Ecuador, movimiento Chavista —transformado en Partido Socialista Unificado de Venezuela. Se ha fortalecido el Partido de los Trabajadores en Brasil, el Movimiento Regeneración Nacional —Morena— en México, se ha creado el Partido Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común (FARC) y ha surgido el Pacto Histórico en Colombia.

Así, el pensamiento marxista latinoamericano se ha nutrido de la realidad, de las experiencias de las grandes y pequeñas luchas triunfantes y aun las frustradas, de los planteamientos de los intelectuales, de los luchadores y de las organizaciones sociales, con lo cual está aportando nuevas categorías de análisis que enriquecen la teoría y, de esta manera, coadyuvan a la superación de toda reproducción mecánica de los clásicos del marxismo.

Para abonar en mi apreciación relativa a la imbricación del marxismo en la vida latinoamericana paso a ejemplificar algunos de los nuevos movimientos sociales cuyas acciones concientizadoras y liberadoras promueven la resistencia y el impulso de compromisos focalizados en los sectores excluidos, así como en la generación de condiciones para concretar o recuperar la vida armónica con la naturaleza, que tanto ha depredado la explotación capitalista.

Ecologismo

COMO se sabe, la naturaleza americana representa una de las mayores diversidades de ecosistemas, existentes en costas, altiplanicies,

desiertos, glaciares, montañas, selvas y valles, donde habitan y florecen plantas y animales, en muchos casos de especies endémicas.

Para defender esa variedad de ecosistemas de la explotación irracional acentuada por las políticas neoliberales y edificar bases que puedan garantizar la persistencia de la vida sobre la faz del planeta, han emergido movimientos y organizaciones ecologistas con luchas de carácter estructural contra el modo de producción capitalista, donde se aprecia la influencia de ideas marxistas, en particular en las acciones orientadas a transformar las relaciones de explotación del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo. Esas luchas y planteamientos teóricos se remontan a dos fuentes bien identificadas, que sin ser excluyentes, más bien resultan complementarias.

Una primera, que podemos denominar “raíces de la filosofía ambiental latinoamericana”, está arraigada en los *ethos* ancestrales y los paisajes bioculturales amerindios, así como [en los] afroamericanos, campesinos y de otras comunidades rurales y urbanas contemporáneas [...] La segunda fuente corresponde a la “reciente inserción de una filosofía ambiental interdisciplinaria en la academia latinoamericana”.⁴

De manera que la complementariedad entre práctica y teoría encuentra respaldo en las tradiciones epistémicas sistematizadas desde el ámbito académico. Así, esta ecología social atiende temas propios de la realidad latinoamericana que permiten mostrar el enriquecimiento que aportan esos tópicos al pensamiento crítico, específicamente al marxismo, añadiendo preocupaciones y acciones de los pueblos originarios para promover el restablecimiento de las fuentes primarias de sobrevivencia, las propias de la naturaleza.

La obra de algunos autores amparados en el marxismo, explícita o implícitamente, ha clarificado el horizonte de lucha de movimientos ecologistas, con lo cual ellos demuestran su profundo compromiso social y a la vez alimentan las expectativas de quienes participan en la defensa de la naturaleza y claman porque se le respete. Tales son los casos del teólogo brasileño Leonardo Boff

⁴ Ricardo Rozzi, “La filosofía ambiental”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, eds., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas, filósofos*, México, CREFAL/Siglo XXI, 2009, pp. 434-445, pp. 434-435.

(n. 1938) y del biólogo mexicano Víctor Manuel Toledo Manzur (n. 1945), por tal razón los tomo como promotores de la incardinación del marxismo en las luchas sociales.

Leonardo Boff es autor de una obra muy extensa cuya influencia es indiscutible, por ejemplo en la formulación de la *Carta de la Tierra*, publicada en el año 2000 por iniciativa de diversas organizaciones civiles de varios países y en la que se exhorta a adoptar una ética global. Los planteamientos de Boff vienen desde la década de los años ochenta del siglo xx y deben enmarcarse en la perspectiva de la teología de la liberación, una de cuyas fuentes teóricas la constituye precisamente el marxismo, por lo cual en su pensamiento Boff exhibe la estrecha vinculación entre la justicia ecológica y la justicia social. Así lo ha explicitado este destacado intelectual en su libro *San Francisco de Asís: ternura y vigor*:

La quiebra de los ecosistemas [...] revela las limitaciones del sistema de integración social. Los viejos mitos agonizan, mientras los nuevos aún no poseen suficiente fuerza como para gestar un nuevo *ethos* cultural [...] este pragmatismo posee una razón de ser [...] pero no por ello deja de ser profundamente reductor, en la medida que esquematiza y artificializa la realidad, ocultando una serie de dimensiones que son decisivas para la realización del sentido humano de la vida. Especialmente la naturaleza [...] se vio separada de la vida emocional y arquetípica de las personas; dejó de ser una de las fuentes nutricias de la dimensión simbólica y sacramental de la vida, perdiendo su función terapéutica y humanizadora.⁵

Más tarde, en su obra *La dignidad de la tierra: ecología, mundialización, espiritualidad y emergencia de un nuevo paradigma* (1996), Boff desarrolla las bases de una interpretación holista y ecosocial al sugerir un nuevo modelo de sociedad y proponer siete prácticas de la ecología: ecotecnología, ecopolítica, ecología social, ética ecológica, ecología mental, mística cósmica y ecoteología.⁶

El otro caso donde el marxismo se expresa como apoyo teórico para el desarrollo del ecologismo radical lo representa la obra de

⁵ Leonardo Boff, *San Francisco de Asís: ternura y vigor*, Santander, Sal Terrae, 1982, pp. 20-21.

⁶ Rozzi, "La filosofía ambiental" [n. 4], p. 437.

Víctor Manuel Toledo Manzur, biólogo, académico y militante de la izquierda mexicana. Este autor compartió sus conocimientos y reflexiones desde el Partido Socialista Unificado de México (PSUM) —de efímera vida, 1982-1987— al participar como uno de los coordinadores del texto *Ecología y recursos naturales: hacia una política ecológica del PSUM* (1983). Su perspectiva marxista lo lleva a diagnosticar:

En México, la causa fundamental y última del deterioro y la destrucción de los RNR [Recursos Naturales Renovables] ha sido [...] la paulatina adecuación de los procesos productivos —primarios e industriales— a la lógica de la acumulación del capital. En efecto, conforme se han ido desplegando las fuerzas productivas a través del desarrollo, conforme se han ido despertando “las fuerzas dormidas de la naturaleza” a través de la expansión de los procesos productivos dentro del marco impuesto por la economía capitalista, más y más se ha ido acentuando el proceso de destrucción ecológica.⁷

La posición crítica de Toledo Manzur ha sido amplificada a propuestas de carácter interdisciplinario, en las cuales ha estado presente su indeclinable compromiso con la conservación y el bienestar social. Asimismo ha orientado sus estudios a impulsar la cultura ecológica acompañada de la organización social, amén de propiciar la publicación de la revista *Etnoecológica* y desarrollar diversos proyectos entre distintas comunidades de la República Mexicana. Es decir que su praxis científica, sustentada en la filosofía marxista, prueba la vinculación de su quehacer intelectual con los problemas sociales desde una posición ecológica, que ha radicalizado al hablar de la ecología política como propuesta para enfrentar la devastación de los recursos naturales por el modo de producción capitalista y propugnar la política con amparo ético.

Feminismo

COMO movimiento reivindicativo de la igualdad de género, el feminismo tiene en América Latina antecedentes lejanos; las primeras

⁷ Víctor Manuel Toledo, “La cuestión ecológica: la nación entre el capitalismo y la naturaleza”, en Julia Carabias y Víctor Manuel Toledo, coords., *Ecología y recursos naturales: hacia una política ecológica del PSUM*, México, Ediciones del Comité Central, 1983, pp. 17-52, p. 18.

reflexiones proceden del siglo xvii, específicamente con el caso de la novohispana Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana (1651-1695), a la que seguirían la brasileña Teresa Margarida da Silva e Orta (1711-1793), la francesa de ascendencia peruana Flora Tristán (1803-1844), las redactoras de la publicación periódica *La Voz de la Mujer* —que circuló en Buenos Aires a finales del siglo xix— y las organizadoras del Primer Congreso Feminista en Mérida en 1916 —que contó con el apoyo de Salvador Alvarado y el impulso otorgado por Felipe Carrillo Puerto para concretar la participación política de mujeres en Yucatán. Luego vendrían las luchas por el sufragio a lo largo del siglo xx y otras muchas demandas, además de la sistematización de la teoría del feminismo.

De manera que en América Latina existe una larga tradición de reflexión y lucha por reivindicar el ejercicio de derechos plenos de la mujer, razón por la cual el marxismo ha encontrado tierra fértil para su cultivo y, a la vez, condiciones para impulsar este tipo de luchas.

El feminismo se posicionó como una corriente filosófica en el siglo xx en cuanto expresión del pensamiento crítico cuyos propósitos estriban en promover valores tales como: la autonomía, la equidad, la igualdad, la solidaridad, la emancipación, entre otros; su logro principal ha consistido en concretar el creciente empoderamiento de las mujeres a través de la conquista de diversos derechos, como el acceso a la educación, el voto femenino, la igualdad ante la ley, el ejercicio de los derechos reproductivos, la equidad salarial, la participación en asuntos públicos y la reducción de la cultura patriarcal.

Ciertamente el movimiento feminista se ha ideologizado al enfatizar reivindicaciones específicas y ampararse en propuestas teóricas ex profeso que permiten hablar de tendencias como el feminismo cultural, el anarcofeminismo, el ecofeminismo, el feminismo de la diferencia, el feminismo de la igualdad y, naturalmente, el feminismo marxista.

Dado que no todo feminismo es de raigambre marxista, vale precisar que no siempre todo marxista comparte sus propuestas. Sin embargo en América Latina ha resultado natural que los propugnadores del marxismo intenten incorporar los planteamientos feministas en los movimientos sociales y contribuyan a fundamentar su epistemología, particularmente porque coinciden en la

intensificación de sus luchas a fines del siglo xx y principios de la centuria actual con su interés por expandir sus interpretaciones para evidenciar la validez de su forma de pensar.

Entre las tesis filosóficas del feminismo marxista destaca la negación del esencialismo, lo cual coadyuva a develar la inexistencia de una naturaleza femenina —concepto que más bien expresa otra imposición de la hegemonía masculina—, explica que la diferencia entre seres humanos es de carácter cultural y, sobre todo, otorga a la mujer el reconocimiento de sujeto histórico y, en consecuencia, ampara la construcción de su identidad con base en sus propias necesidades, intereses y vivencias.

La tradición latinoamericana del feminismo marxista la amparan reflexiones de diversas teorías y la práctica de mujeres como la mexicana Marcela Lagarde de los Ríos (n. 1948), antropóloga de formación, militante de partidos de izquierda, diputada federal con un trabajo fecundo en la generación de iniciativas a favor de los derechos de las mujeres y contra los feminicidios —categoría de la cual fue pionera en América Latina—, labor que llevó al plano internacional los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez. Asimismo, participa, en calidad de promotora y miembro, en la Red de Investigadoras por la Libertad de las Mujeres. Su obra intelectual es abundante, con artículos pioneros sobre temas de aculturación, amor, democracia, desarrollo humano, género, identidad, poder, sexualidad y zapatismo, que tienen amplia repercusión en la comunidad académica. Una de sus obras cimeras es la selección de textos *El feminismo en mi vida* (2013). De manera que Lagarde de los Ríos se ha destacado como académica, activista, difusora, militante y política de izquierda; así también ha fortalecido la ambientación del marxismo en América Latina desde México al difundir su praxis, vinculando la teoría y práctica del feminismo comprometido con la defensa de la igualdad de género.

Otro caso singular lo representa Francesca Gargallo Celentani (1956-2022), escritora y activista nacida en Italia y naturalizada mexicana. En su obra *Las ideas feministas latinoamericanas* (2004) reconstruye la tradición reflexiva de las luchas y los planteamientos de las mujeres entre las activistas, académicas e intelectuales de nuestra región para activar las luchas reivindicativas de género.

Enfatiza que el feminismo es un movimiento político subversivo y en cuanto filosofía política, lo identifica así:

No es una filosofía hecha por mujeres sobre las mujeres, sino un pensamiento que arranca de la autoconciencia de la propia situación respecto a toda subordinación, y se compromete a tomar en cuenta las relaciones de género como significativas y a considerar la teoría en relación con una práctica comprometida con la emancipación de jerarquías injustas impuestas arbitrariamente.⁸

A esas precisiones teóricas debe añadirse, con base en los planteamientos de Gargallo, que el feminismo latinoamericano ha focalizado y combatido otros problemas, de lastre histórico, a los cuales también hacen frente destacadas feministas del continente desde distintas posiciones, por ejemplo:

La panameña Urania Ungo Montenegro (1955-) y la brasileña Sueli Carneiro (1951-) estudian el camino de la conciencia política feminista para analizar la voluntad de las mujeres latinoamericanas de diseñar opciones diferentes a una identidad subordinada y de crear proyectos alternativos a las formas de dominación vigentes. El antirracismo de la brasileña y el estudio político de la panameña son propuestas de activismo teórico-práctico.⁹

A partir de lo expuesto, puede apreciarse que en América Latina el marxismo se ha actualizado en contacto directo con las luchas sociales y se ha beneficiado con la recuperación de los planteamientos teóricos de las tradiciones intelectuales reivindicativas, por lo que su incardinación lo coloca en la categoría de un pensamiento vivo y su praxis lo vincula dialécticamente con los movimientos sociales, en este caso el feminismo.

Juveniles

LA identificación de los jóvenes como sujetos de la transformación social se ampara en las acciones históricas emprendidas por este sector. Dichas acciones se fundamentan en sus inconformidades,

⁸ Francesca Gargallo Celentani, “El feminismo filosófico”, en Dussel, Mendieta y Bohórquez, eds., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”* [n. 4], pp. 418-433, p. 426.

⁹ *Ibid.*, p. 430.

inquietudes y luchas, que principalmente cuestionan las justificaciones invocadas para obedecer y mantener el *statu quo*. En general para los jóvenes resulta evidente que los valores más caros de la convivencia humana no siempre son llevados a la práctica, pues con sus propias vivencias prueban, por ejemplo, la persistencia de injusticias, la negación de la praxis de la libertad, la desigualdad y la antidemocracia. Son las contradicciones entre valores y prácticas sociales las que los empujan a contradecir, movilizarse, luchar, rebelarse; en muchos casos sus triunfos han generado nuevas formas de convivencia y otras codificaciones jurídicas. Consecuentemente sus victorias en América Latina han llevado a la regulación de diversos principios, como la autonomía, la libertad de cátedra, la democracia y la justicia, por citar algunos.

A fin de destacar los aportes de las inconformidades de los jóvenes, me parece pertinente rememorar algunas de sus luchas porque exhiben la praxis marxista, utilizada para avanzar en la construcción de nuevas sociedades. La principal lección de los movimientos juveniles es su incansable lucha contra todo signo de autoritarismo; esto ha sido así porque la natural rebeldía de esta etapa de la vida radica en la nobleza de su humanidad, sustentada en su inherente curiosidad intelectual, su tendencia a forjar sueños, mundos ideales, utopías, donde la convivencia social se armonice con base en los valores del amor, la igualdad, la democracia, la justicia, la libertad y la paz.

La frescura de los movimientos juveniles tiene su fuente en la originalidad de las demandas que los inspiran y la novedad de sus luchas, lo cual explica por qué la mayoría de ellos han resultado victoriosos, para bien de la humanidad y de las sociedades específicas donde se engendran. Para probarlo basta inventariar los logros de aquellos movimientos inspirados en ideas marxistas y de organizaciones de jóvenes comunistas o socialistas, como por ejemplo las luchas por conquistar la autonomía universitaria a partir del movimiento de los estudiantes de la Universidad de Córdoba, Argentina, en 1918, y que después se ha centrado en la defensa de esa autonomía como principio distintivo de la vida universitaria.

Además, la juventud latinoamericana también ha participado activamente, en el siglo pasado y en el actual, con movilizaciones contra ciertas acciones gubernamentales. La sensibilidad justiciera

de los estudiantes universitarios, a flor de piel, y la comprensión clarividente de la realidad debido a las fuentes científicas y humanísticas de su formación, son los fundamentos de sus protestas ante cualquier decisión arbitraria de los poderes estatales, al grado de que sus luchas son consideradas forjadoras de una nueva época histórica.

A partir de la segunda mitad del siglo xx, las luchas de los estudiantes han tenido como principales motivaciones cuestionar radicalmente al poder y al *establishment* cultural, para impulsar el cambio del primero y el surgimiento de otros vínculos culturales; tal fue el caso del movimiento estudiantil de 1968 que se desarrolló en casi todas las ciudades latinoamericanas. Este movimiento se aprecia como el irruptor de una nueva fase histórica de auténtica expresión de una verdadera revolución cultural de carácter mundial, la cual se considera punto de partida de la nueva izquierda.¹⁰

Otros numerosos movimientos juveniles latinoamericanos han contribuido a oxigenar la apreciación sobre la importancia de este sector de la sociedad en las posibilidades de cambio, o han reforzado dicha apreciación debido a las insatisfactorias soluciones que han recibido. En el caso de México podemos mencionar al movimiento Yo Soy 132, y en cuanto aglutinador de la rebeldía juvenil, la demanda de presentación con vida de los 43 estudiantes normalistas de Ayotzinapa desaparecidos.

Todo lo anterior ha acontecido como efecto de la crisis cíclica del capitalismo, con repercusiones negativas en el desarrollo latinoamericano, por lo que algunos luchadores y teóricos marxistas consideran que el activismo juvenil es una verdadera revolución generacional:

Apenas casi triunfante la Revolución Cubana y antes de que se instalaran las tesis marcusianas sobre el carácter potencialmente revolucionario del estudiantado, un profesor venezolano, Humberto Cuenca (1911-1965), se atrevió a sostener, desde la cárcel y en un texto clandestino prologado por otro teórico no menos radicalizado —el argentino Silvio Frondizi—, que en su país la vanguardia revolucionaria se hallaba en manos de la juventud universitaria [...] El mismo Ernesto Guevara (1928-1967) abandonará

¹⁰ Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Prefacio. Immanuel Wallerstein y la perspectiva crítica del ‘análisis de los sistemas-mundo’”, en Immanuel Wallerstein, *La crisis estructural del capitalismo*, México, Contrahistorias, 2005.

sus primigenias creencias reduccionistas sobre el ascendiente burgués de los universitarios hasta llegar a asignarle a la juventud una fuerza supraclasista, como arcilla fundamental para pilotear la revolución y construir el hombre nuevo.¹¹

De tal manera, los marxistas latinoamericanos cuentan con su propia tradición en la identificación de los jóvenes como otro de los sujetos de la revolución social, ello a consecuencia del conocimiento histórico de sus luchas, de los logros obtenidos y de la comprensión de su condición rebelde debido a la edad.

Desde la filosofía, Hugo Biagini (n. 1938), profesor de la Universidad de La Plata, en Argentina, se ha dedicado por casi treinta años al estudio de este sujeto social y ha forjado escuela al respecto. Sus interpretaciones marxistas y su insistencia en dosificar el pensamiento alternativo es prueba de la acuciosidad de los resultados de sus investigaciones amparadas en su compromiso social. Al respecto señala:

El movimiento estudiantil constituye una de las expresiones más acabadas del pensamiento y la praxis alternativa, pues, en diferentes contextos espacio-temporales, las eclosiones universitarias han reflejado los distintos matices que dicho pensamiento arrastra consigo: desde la simple denuncia o disidencia, pasando por la afirmación de cambios graduales y evolutivos, hasta llegar a los encuadres que postulan la transformación estructural o el sendero revolucionario.¹²

Como dirían los abogados: a confesión de parte, relevo de pruebas.

Indigenismo revolucionario

EL indigenismo oficial, conceptualizado como un discurso justificador y puesto en práctica por los gobiernos en turno en los Estados-nación latinoamericanos, mantiene la continuidad de las relaciones de desigualdad capitalista y opresión sociocultural de las etnias; de modo que este indigenismo puede definirse como la ideología de los no indios acerca de los indios, erigido en categoría

¹¹ Hugo Biagini, “Los movimientos juveniles y la filosofía”, en Dussel, Mendieta y Bohórquez, eds., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”* [n. 4], pp. 620-628, p. 622.

¹² *Ibid.*, p. 628.

teórico-política usada por “los gobiernos latinoamericanos para ‘resolver’ el llamado problema de los indígenas, sin la participación de éstos [...] una *política de Estado* [...] que se formula unilateralmente desde el Estado (por los *no indios*) para ser aplicada a los considerados *otros*”.¹³

Frente a la concepción oficial del indigenismo debe diferenciarse el indigenismo revolucionario, de raigambre marxista, forjado por José Carlos Mariátegui. Dicha variante ha tenido influencia esclarecedora acerca de la situación de explotación y marginación histórica de los pueblos originarios, pero también debido a su planteamiento de identificar al indio en cuanto sujeto de la revolución para coadyuvar en la transformación del modo de producción capitalista.

La consideración del indio como sujeto revolucionario a partir de la dialectización del marxismo en América Latina ha tenido repercusiones positivas para la comprensión de la realidad de la región entre los promotores de su transformación. Precisamente esto resultó muy notorio durante la conmemoración del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, al que algunos intelectuales denominaron “encontronazo del Viejo Mundo con el Nuevo Mundo”.

Fue en ese contexto que en México apareció la guerrilla del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que hizo presencia pública el 1º de enero de 1994 y cuyo vocero y principal ideólogo, el subcomandante insurgente Marcos —identificado como Sebastián Guillén Vicente (n. 1957)—, ha sistematizado sus demandas, centradas en exigir *democracia, libertad, tierra, pan y justicia* para los pueblos originarios.

En ese encuentro con los movimientos indígenas de Chiapas, las acciones y proclamas del subcomandante Marcos ponen de manifiesto el acercamiento de un mestizo a visiones revolucionarias relacionadas con el marxismo. Al respecto Raúl Fornet-Betancourt ha planteado:

¹³ Héctor Díaz-Polanco, “El indigenismo: de la integración a la autonomía”, en Dussel, Mendieta y Bohórquez, eds., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”* [n. 4], pp. 647-658, p. 647.

La crítica zapatista, y en especial la del subcomandante insurgente Marcos [ahora Galeano], adopta el lenguaje mítico en su interpretación marxista de la realidad política, dentro de la tradición maya de la existencia.

Lo esencial en la narrativa de Marcos se dirige a mostrar la explotación, el despojo de la tierra, la injusticia de que son objeto los indígenas. Marcos rescata el mito como una manera de explicar pragmáticamente a los compañeros indígenas cómo opera la lucha del pueblo, de las clases, el despojo por parte de los dominadores [...] la crítica de Marcos se presenta bajo una interpretación simbólica, estética y marxista de la realidad.¹⁴

Con el uso de un lenguaje literario, este personaje difunde, educa e incardina la rebeldía indígena en la moralización de la política mediante la invocación de la democracia participativa bajo el principio: *mandar obedeciendo*.

El indigenismo revolucionario tiene también una creciente comunidad de teóricos, entre quienes destaca Héctor Díaz-Polanco, para quien otra demanda consustancial para caminar por el sendero de la reivindicación indígena la constituye la autonomía para empoderar a los pueblos originarios y de esta manera:

- 1) Sean reconocidas como pueblos o grupos con identidades propias y legítimas [...]
- 2) Tengan autoridades propias, elegidas libremente por las mismas colectividades; esto es, que puedan constituir su respectivo “autogobierno” [...]
- 3) Dispongan de un ámbito territorial privativo que, desde luego, va más allá de la demarcación de las tierras como parcelas o unidades productivas [...]
- 4) Adquieran las facultades y competencias para preservar [...] sus complejos socioculturales [...]
- 5) Puedan participar en las instancias u órganos de decisión nacional y local [...]
- 6) Finalmente, en tanto pueblos, puedan manejar los recursos propios [...] imprescindibles para que sus órganos y autoridades realicen las tareas de gobierno y justicia.¹⁵

Con base en lo expuesto, puede apreciarse que el indigenismo revolucionario, creación del marxismo latinoamericano, tiene la

¹⁴ Raúl Fornet-Betancourt, “La filosofía de la revolución y marxista”, en Dussel, Mendieta y Bohórquez, eds., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”* [n. 4], pp. 362-376, p. 372.

¹⁵ Díaz-Polanco, “El indigenismo: de la integración a la autonomía” [n. 13], p. 658.

impronta de coadyuvar a la solución de los históricos e ingentes problemas de los pueblos originarios, y se distingue de los otros tipos de indigenismo al promover el acompañamiento de los pueblos originarios en sus luchas reivindicativas, con el interés de imbricar la conciencia revolucionaria como parte de la lucha del pueblo para enfrentar al capitalismo y generar la alternativa socialista.

Indianismo

LA filosofía indianista es la expresión de la autoconciencia de los pueblos originarios orientada a retomar el derrotero de su historia al margen de redentores no indios. Una proclama indígena lo deja muy claro: “La meta final del movimiento indígena organizado es reemplazar al ‘indigenismo’ y los ‘indigenistas’ por la Autogestión Indígena”.¹⁶ Así, estos pueblos buscan convertirse en sujetos de su propia historia.

La autoconciencia de los intelectuales indios —varios de los cuales tuvieron su fuente de formación en el ideario marxista o en las ideas retomadas del indigenismo revolucionario— clarifica la génesis de las condiciones de opresión que padecen, la comprensión del despojo de sus medios, de sus riquezas naturales y de la explotación de su fuerza de trabajo, la destrucción de sus principales manifestaciones culturales y los persistentes intentos de imponerles otros valores; es el primer momento para posibilitar la fundamentación teórica de la superación de esa realidad opresiva.

De modo que la proverbial rebeldía de los pueblos originarios ha devenido toma de conciencia sobre la causa de su condición de subordinación histórica y del combate a los estereotipos con los cuales sus opresores descalifican sus intentos de liberación. Desde el último tercio del siglo xx, los intelectuales indios empezaron a clarificar, estudiar, transmitir y sistematizar, mediante el conocimiento de los aportes culturales de sus antepasados prehispánicos, las bases intelectuales para retomar el hilo de su historia; el reencuentro con sus antepasados ha tenido el propósito de abonar

¹⁶ FITFA, “Objetivos de la Federación Indígena del Territorio Federal Amazonas (Venezuela)”, en George Grünberg, ed., *Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, México, Nueva Imagen, 1979 (*Serie interétnica*), p. 59.

elementos para su liberación y así reencauzar su propia historia, a fin de contar con las condiciones materiales y espirituales para desplegar la construcción de una nueva civilización fundamentada en los principios de armonía social de sus antepasados y, de esta forma, generar un proyecto como alternativa al mundo occidental. Así está sucediendo actualmente en Bolivia y se proyectó en Ecuador con el nombre de Vivir Bien y Buen Vivir, respectivamente, término que según Fernando Huanacuni significa “la vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto”.¹⁷

Por supuesto, la construcción de este proyecto indianista civilizatorio, diferenciado y alternativo a la civilización occidental requiere contenidos específicos. Para darle fundamento y estructura sus impulsores han comprendido la necesidad de sistematizar sus bases teóricas, y son estas bases conjuntadas con el proyecto lo que identifiqué como filosofía indianista o filosofía de los pueblos originarios.

La atención a los planteamientos de los intelectuales y líderes de organizaciones de los pueblos originarios no parte sólo de la necesidad impostergable de coadyuvar a la liberación de la condición de indios, de generar las prácticas de sus derechos como seres humanos para retomar su autogestión, sino que también tiene su base en el aprovechamiento de sus experiencias de resistencia indeclinable y de su legítima pretensión de dialectizar la sabiduría de sus ancestros precolombinos para mostrar la persistencia de su proyecto civilizatorio como alternativo, con el fin de enfrentar la catástrofe capitalista que está poniendo en riesgo la continuidad de la vida misma sobre el planeta.

El uso del término *indianismo* fue precedido por el proceso de construcción de su contenido. Diversos hechos históricos lo sustentaron: la persistente invocación de la tradición cultural de los pueblos precolombinos y la denuncia sobre la interrupción de la continuidad de su creatividad por el sojuzgamiento padecido como producto de las acciones de conquista y colonización eu-

¹⁷ Gloria Alicia Caudillo Félix, “El Buen Vivir: un diálogo intercultural”, en *Ra Ximhai* (Universidad Autónoma Indígena de México), vol. 8, núm. 2 (enero-abril de 2012), pp. 345-364, p. 348.

ropeas y luego nacionales, además de las persistentes rebeldías indias encarnadas en el recuerdo de las luchas de sus dirigentes. Entre dichas luchas están las de Cuauhtémoc, Atahualpa, Túpac Amaru II, Túpac Katari, Jacinto Canek, así como las rebeliones de la Guerra de Castas de Yucatán y la de Zárata Willka en Bolivia. Luego vendrían las exposiciones de intelectuales destacados, como Manuel González Prada, Ricardo Flores Magón, José Carlos Mariátegui y los suscriptores de la Declaración de Barbados de 1977, quienes reconocen a los indios y a los pueblos originarios el derecho y la plena capacidad para generar sus propias alternativas de liberación; pero lo más elocuente será que los propios indios tomarán la palabra, por ejemplo, en la Declaración de Temoaya de 1979, diversas organizaciones indígenas de México, en demanda del reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios, señalan: “Ha llegado el tiempo de nuestra voz, de ser escuchados. Ya nadie hablará por nosotros, ni se sentará a discutir qué harán con nuestros pueblos. Estamos vivos y tomamos nuestro destino en las manos [...] Es el tiempo de nuestra palabra, de la recuperación de nuestra historia”.¹⁸

El indianismo puede plantearse, entonces, como la ideología de los indios orientada a reivindicar el proyecto de civilización gestado por sus antepasados prehispánicos para enfrentar las desastrosas consecuencias de la civilización occidental llevadas a su máxima expresión por el modo de producción capitalista en su etapa neoliberal. Es la codificación de la ideología liberadora de los pueblos originarios en virtud de su carácter descolonizador y alternativo a las ideologías occidentalizadas, entre ellas el indigenismo oficial.

Al revisar discursos, manifiestos y otros documentos elaborados por los intelectuales indios puede apreciarse que su pensamiento, identificado con el indianismo, no sólo es una ideología sino que trasciende ésta al contar con elementos teóricos que esbozan concepciones sobre el mundo, la sociedad y el hombre, y tener categorías y valores establecidos. Lo anterior permite considerar a dicho pensamiento una filosofía de la transformación capitalista y de la hegemonía occidental, de carácter libertario. La praxis del

¹⁸ *Declaración de Temoaya*, en Guillermo Bonfil Batalla, comp., *Utopía y Revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981, pp. 388-389.

indianismo encontró en el gobierno de Evo Morales en Bolivia a su principal propulsor.

La influencia marxista se pone de manifiesto en las metas y los principios que orientan el movimiento indianista social, político, económico y cultural, el cual también ha señalado que el marxismo es un producto de Occidente que debe ser cuestionado por su origen eurocéntrico.

Apunto para concluir: quienes anunciaban el fin de la alternativa socialista y el etnocidio del marxismo se han encontrado, en el caso de América Latina, con la emergencia de potentes movilizaciones de la sociedad que han dado por resultado la imbricación del marxismo como fuente teórica de ellas, pero también lo han actualizado y enriquecido, arraigándolo a la realidad de nuestros países, haciendo posible la construcción de gobiernos y ensayos societarios que promueven proyectos altercapitalistas. Tal es el caso de la expansión de gobiernos de signo progresista en todas sus regiones: el Caribe, Centroamérica y Sudamérica. Entonces resulta natural sustentar la existencia de elementos que muestran otro perfil del marxismo latinoamericano: como una filosofía antidogmática, dialéctica y a tono con las exigencias de los nuevos tiempos y de las sociedades de América Latina, que transita su ruta para forjar el Buen Vivir o Vivir Bien, en consonancia con el establecimiento de relaciones de respeto y complementariedad con la naturaleza, con el otro, dentro de un marco de reconocimiento a la pluralidad cultural.

RESUMEN

Ante el derrumbe de los regímenes políticos de los llamados países socialistas de Europa del Este y la implantación del neoliberalismo en América Latina, la praxis del marxismo se viene materializando a través de las luchas y propósitos de nuevos y diversos movimientos sociales: de tipo ecologista, feminista, juvenil, indigenista e indianista. Se analizan aquí dichos movimientos y cómo los marxistas latinoamericanos los acompañan en sus acciones y en la sistematización de sus horizontes para forjar alternativas al capitalismo.

Palabras clave: marxismo latinoamericano, movimientos sociales, socialismo, gobiernos de izquierda.

ABSTRACT

In light of the collapse of so-called socialist countries in Eastern Europe and the implementation of neoliberalism in Latin America, the praxis of Marxism begins to materialize in new and diverse social movements' struggles and objectives: ecological, feminist, youths, pro-Indian and Indianist. These movements are here analyzed together with their application into actions by Latin American Marxists and how they systematize their horizons so as to assess alternatives to capitalism.

Key words: Latin American Marxism, social movements, socialism, left-wing governments.