

La invención de un Marx moderno-colonial. El ocultamiento de su crítica al colonialismo moderno-colonial en el capitalismo

The invention of a modern-colonial Marx. The hiding of his critique of modern-colonial colonialism in capitalism

Omar Vázquez Heredia

RESUMEN

En las últimas décadas, en el pensamiento crítico latinoamericano han proliferado autoras y autores poscoloniales o decoloniales, que en ocasiones se ocupan de realizar una lectura crítica de la obra de Marx y de los marxismos. Entonces, el presente artículo surge para analizar y debatir las caracterizaciones que han efectuado miembros del antiguo programa de investigación modernidad-colonialidad sobre la posición de Marx ante el colonialismo moderno-colonial. En ese marco, se hizo un arqueo bibliográfico de Marx y de esos autores poscoloniales y decoloniales, para presentar la evolución de sus ideas sobre el colonialismo moderno-colonial y las críticas generales o parciales realizadas por académicos que fueron inscritos en ese antiguo programa de investigación. Al final, se expone la aceptación inicial de Marx del colonialismo moderno-colonial, y después se evidencia el cambio en su posición al cuestionar el colonialismo moderno-colonial y su alejamiento de la tesis modernizadora que separa en un sentido orgánico al sistema-mundo capitalista en zonas modernas y bárbaras.

Palabras claves: Marx; colonialismo; modernidad-colonialidad; giro decolonial y marxismo.

ABSTRACT

In recent decades, in Latin American critical thought there has been a proliferation of postcolonial or decolonial authors, who sometimes engage in a critical reading of Marx's and Marxisms' works. Thus, this article arises from the need to analyze and discuss the characterizations made by members of the former modernity-coloniality research program on Marx's position in the face of modern-colonial colonialism. In this framework, a bibliographical survey of Marx and of those postcolonial and decolonial authors was made, in order to present the evolution of their ideas on modern-colonial colonialism and the general or partial criticisms made by scholars who were enrolled in that former research program. Lastly, Marx's initial acceptance of modern-colonial colonialism is exposed, as well as the change in his position to questioning modern-colonial colonialism and abandoning the modernizing thesis that separates in an organic sense the capitalist world-system into modern and barbarian zones.

Keywords: Marx; colonialism; modernity-coloniality; decolonial turn and marxism.



INFORMACIÓN:

<https://doi.org/10.46652/pacha.v3i7.83>
ISSN 2697-3677
Vol. 3, No. 7, 2021. e21083
Quito, Ecuador

Enviado: febrero 06, 2022
Aceptado: abril 05, 2022
Publicado: abril 07, 2022
Sección Dossier | Peer Reviewed
Publicación continua



AUTOR:

 Omar Vázquez Heredia
Universidad Central de Venezuela – Venezuela
omarvazquezheredia@gmail.com

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara que no existe conflicto de interés posible.

FINANCIAMIENTO

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

NOTA

N/A

ENTIDAD EDITORA



1. Introducción

En el artículo problematizamos como enmarcados en el llamado giro decolonial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), que han desarrollado algunos miembros del antiguo programa de investigación modernidad-colonialidad (Escobar, 2003), en muchas oportunidades, sin un debate previo alrededor de referencias documentales, autores se incorporan a veces linealmente y en otras ocasiones con tensiones a la invención de un Marx moderno-colonial, mediante la develación y encubrimiento de fragmentos de su obra. Así, se presenta a Marx como un blanco, masculino, europeo, heterosexual y universalizador abstracto (Grosfoguel, 2007), y de ese modo se desconoce la productividad de su pensamiento para pensar e identificar la relación constitutiva y reproductiva del capitalismo y la modernidad con el colonialismo y con la colonialidad del poder (Quijano, 2000). Contribuciones de Marx que recuperan autores marxistas como David Harvey que considera a la “acumulación por desposesión” (2007, p. 167) en tanto parte constitutiva del capitalismo; o Jason Moore que al estudiar las transformaciones iniciadas con la modernidad define al capitalismo como una ecología-mundo, una era histórica denominada como “capitaloceno” (2013, p. 10), que ha derivado en la actual crisis ecológica global.

Aquí, no deseamos negar la productividad académica de la tradición poscolonial y decolonial y menos minimizar las contribuciones de diferentes autoras y autores poscoloniales y decoloniales de América Latina en la pertinente descolonización de la llamada colonialidad del saber (Lander, 2000), tampoco nos planteamos ocultar ciertos núcleos eurocéntricos del pensamiento de Marx y especialmente del “marxismo realmente existente” (Lander, 2008, p.10). En realidad, solo aspiramos a demostrar la forma en la cual cercenan y mutilan las posiciones de Marx inventando su supuesta condición indiscutible de pensador moderno-colonial, llegando incluso a su caracterización como parte del “racismo epistemológico” y del “universalismo abstracto occidental”, a partir de resaltar, por un lado, sus escritos de 1853 ante la colonización de la India por Inglaterra y endosando el escrito realizado por Engels en 1848 ante la invasión de Estados Unidos a México (Grosfoguel, 2007; Lander, 2008); mientras, por el otro lado, se encubren textos como sus artículos repudiando las atrocidades inglesas en China de 1857, los efectos de la colonización inglesa en las islas jónicas de 1858, e igualmente distintos pasajes de “*El Capital*” de 1867, y también aquellos en los cuales intercambia ideas con los populistas rusos a través de su correspondencia con la redacción de la revista *Anales de la Patria* en 1877 y con Vera Zasulich en 1881.

Documentos centrales para significar el pensamiento de Marx, observando sus antinomias alrededor del hecho moderno-colonial y del desarrollismo eurocéntrico, ya que evidencian como el capitalismo requirió el colonialismo y ha establecido relaciones de dependencia con la periferia global, desplegando desde sus inicios hasta la actualidad: el despojo violento de los medios y objetos de trabajo, el etnocidio, el infanticidio, la sobreexplotación de la fuerza de trabajo, la ruptura metabólica entre seres humanos y naturaleza, el consumo de los cuerpos feminizados, en resumen la violencia sacrificial como parte del proceso de culto del nuevo dios moderno: la acumulación de capital (Dussel, 2008a). Pero, sin eludir la necesaria descolonización, traducción y concretización del pensamiento de Marx para comprender tanto las especificidades del capitalismo dependiente de la América Latina, incorporada de forma subordinada al proceso mundial de acumulación, como a la Venezuela del ya centenario extractivismo petrolero. Por ello, al final hemos concluido que:

Las contribuciones del marxismo siguen siendo –a un siglo y medio de sus aportes iniciales– una perspectiva de análisis, fuente de una visión de totalidad y de interpretación de las dinámicas expansivas de la mercantilización progresiva de todas las esferas de la vida, sin la cual difícilmente podríamos comprender la sociedad capitalista contemporánea y las tendencias hegemónicas de la globalización neoliberal. (Lander, 2006, p. 209)

2. El programa de investigación modernidad-colonialidad. Una sinopsis.

En 2003, en un artículo titulado “*Mundos y conocimiento de otro modo*” publicado en revista Tabula Rasa, el antropólogo Arturo Escobar bautizó al programa de investigación modernidad-colonialidad, realizando un recorrido por las actividades académicas de sus miembros, exponiendo algunas de sus principales obras escritas y aportes conceptuales al pensamiento crítico de América Latina. Posteriormente, en 2007, en el prólogo del libro “*El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*”, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel efectúan una nueva sinopsis del ya mencionado programa de investigación modernidad-colonialidad, ahora renovada ante su caracterización como decoloniales. Nosotros, en lo general, nos remitiremos a los dos documentos referidos para el presente punto, que solo desea referenciar a poscoloniales y decoloniales de la región.

El programa de investigación modernidad-colonialidad se encontraba constituido, al menos en su primer núcleo, por Santiago Castro-Gómez de la Universidad Javeriana, Fernando Coronil de la Universidad de Nueva York, Enrique Dussel de la Universidad Nacional Autónoma de México, Arturo Escobar de la Universidad de North Carolina, Ramón Grosfoguel de la Universidad de Berkeley, Edgardo Lander de la Universidad Central de Venezuela, Walter Dignolo de la Universidad de Duke y Anibal Quijano de la Universidad de Binghamton. Intelectuales nacidos en América Latina que en su mayoría desarrollan sus actividades docentes e investigativas en la academia de Estados Unidos, ya que “Latinoamérica debe ser entendida más como una ‘perspectiva’ o espacio epistemológico que como una región” (Escobar, 2003, p. 70). Articulados, en su momento, en tanto grupo de investigación, alrededor de varias obras colectivas como “*La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*”, “*Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*”, “*La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*”, “*Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolítica del conocimiento y colonialidad del poder*” y “*El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Los orígenes conceptuales del programa de investigación modernidad-colonialidad, según Escobar (2003), son producciones teóricas de la periferia global como la filosofía y teología de la liberación, una ciencia social autónoma, la teoría de la dependencia, los estudios subalternos y de las culturas híbridas. Con esas referencias, se consideran como “un encuadre construido desde la periferia latinoamericana del sistema mundo moderno colonial...”, que se propone “...explicar las dinámicas del eurocentrismo en la producción de la modernidad y los intentos de trascenderlas” (Escobar, 2003, p. 67). Una finalidad que asumen, con la intención de superar los límites estrictos de las críticas eurocéntricas al eurocentrismo y a la modernidad, en tanto su “...objetivo es labrar nuevas formas de análisis, no contribuir a los ya establecidos sistemas de pensamiento...” (Escobar, 2003, p. 70).

La condición novedosa del programa de investigación modernidad-colonialidad, para los promotores del denominado giro decolonial, se relaciona primero con la supuesta superación de distintas tradiciones del pensamiento crítico caracterizadas como economicistas y culturalistas, entre ellas el marxismo, el poscolonialismo euroamericano y la teoría del sistema-mundo. En tanto, los decoloniales consideran que “la cultura está siempre entrelazada (y no derivada de) los procesos de la economía política...” mientras “...reconocen el papel fundamental de las epistemes, pero les otorgan un estatuto económico” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, pp. 15-16). Segundo, la conceptualización heterárquica del capitalismo como la articulación en red de múltiples regímenes de poder (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), en tanto no existe la imbricación o determinación a partir de una forma de control jerárquico concreto sino “que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 18).

Las principales ideas en las que tienen una coincidencia absoluta y considero que permitió su comprensión como programa de investigación, las encontramos en la co-constitución colonial del capitalismo y la modernidad y en la caracterización de la colonialidad como el resultado del fin del colonialismo con la independencia formal de los Estados latinoamericanos. Así, plantean que “no hay modernidad sin colonialidad” (Escobar, 2003, p. 61). La modernidad, la cual se inicia en palabras de los integrantes del programa de investigación con el comienzo de la conquista de la ahora llamada América Latina el 12 de octubre de 1492, no se puede entender como un proceso y proyecto intra-europeo, sino mundial y relacional, que al mismo tiempo y de manera articulada tiene una cara emancipatoria y otra encubierta de carácter colonial. Dos condiciones inseparables, constitutivas, por ello se debe entender como modernidad-colonialidad. El capitalismo como forma histórica propia de la modernidad, entonces es un reproductor de relaciones sociales atravesadas por la violencia material y cultural de la colonialidad, no solo en su origen o prehistoria (Marx, 2011), sino en la actualidad concreta como parte de su dinámica interna (Coronil, 2000).

Dicha particularidad implica la legitimación de la paralela división social y racial del trabajo, a través de la construcción eurocentrada de una alteridad, en sus términos, un otro: bárbaro, subdesarrollado, improductivo y atrasado; que se pueda y sobre todo se deba colonizar para a su vez aparentemente emancipar. En ese sentido, las independencias formales de los Estados latinoamericanos derivan en el fin del colonialismo, pero en la persistencia sobre nuevas bases institucionales de la llamada colonialidad, porque no hubo una descolonización de las sociedades de la región (Quijano, 2000). Así, los poscoloniales y decoloniales latinoamericanos para entender la integralidad de la colonialidad han desarrollado categorías como “colonialidad del poder” (Quijano, 2000), “colonialidad del saber” (Lander, 2000), “colonialidad del ser” (Maldonado-Torres, 2007) y “colonialidad territorial” (Betancourt, 2017).

La propuesta académica de los poscoloniales y decoloniales latinoamericanos ante la caracterización de la modernidad como modernidad-colonialidad, es la necesaria decolonización de las distintas relaciones sociales en el marco de un proyecto transmoderno, que supone un “proyecto mundial de liberación...donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente...La realización sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se corealizarán por mutua fecundidad creadora” (Dussel, 2008a, p. 159).

A pesar de la señalada coincidencia, tuvieron diferencias y tensiones en torno de conceptos centrales para el debate en las ciencias sociales, como por ejemplo la posmodernidad. Algunos, argumentan que “...la posmodernidad es una crítica eurocéntrica al eurocentrismo” (Grosfoguel, 2007, p. 74), que “al encontrarse autoconcebida en la línea unilateral de la historia del mundo moderno continúa ocultando la colonialidad” (Mignolo, 2000, p. 83), entonces se requiere un proyecto transmoderno, ya que sería un error la “postmodernidad como negación de la modernidad como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista” (Dussel, 2008a, p. 159). En cambio, otro defiende que para trascender los meta-relatos modernos sin dejar de nombrar a la totalidad es pertinente imbricar la teoría crítica con la teorización posmoderna (Castro-Gómez, 2000).

Cerramos la breve sinopsis del antiguo programa de investigación modernidad-colonialidad, con dos autocríticas realizadas por Escobar, las cuales pueden evidenciar en parte las limitaciones tanto teóricas como prácticas de esos poscoloniales y decoloniales de la región (Escobar, 2003). La primera relacionada con la limitada participación política de sus miembros. Situación que se evidencia en la ausencia de una militancia de esos intelectuales, porque “los esfuerzos se han mantenido principalmente académicos...” solo “...en el plano del discurso abstracto” (Escobar, 2003, p. 71). La segunda, implica que la diferencia colonial empleada por esos poscoloniales y decoloniales latinoamericanos solo observa a los sujetos en tanto clase y raza, mientras descuida la pertinencia de género. Así, el sujeto colonizado “es subsumido en un nuevo tipo de totalidad, una masculino-centrada, denegando así la existencia de la mujer en su alteridad y diferencia” (Escobar, 2003, p. 72). Seguramente, ese descuido del análisis de las relaciones patriarcales como una dimensión del colonialismo y de la colonialidad, tiene su origen en la ausencia de intelectuales poscoloniales y decoloniales feministas en ese grupo de investigadores iniciales, cuando pudieron participar en su comienzo y desarrollo académicas como Maria Lugones, Ochy Curiel, Yuderkys Espinoza, entre otras.

3. El antiguo programa de investigación modernidad-colonialidad. Ante la “cuestión marxista”.

El antiguo programa de investigación modernidad-colonialidad tiene posiciones heterogéneas alrededor de varios temas de las ciencias sociales. Esa situación se repite con claridad ante la denominada por nosotros “cuestión marxista”. La cual vamos a entender al mismo tiempo como los aportes teóricos de Marx y los marxistas en general; los marxismos. Reconociendo que son diferentes, ya que implican tanto la pluralidad de formas en las cuales se procesa y utiliza el pensamiento de Marx para comprender una realidad concreta en un contexto histórico específico, como las formas en las cuales se otorga mayor o menor relevancia a las distintas obras de Marx.

Sin embargo, consideramos que “individualmente nadie es capaz de seguir toda la literatura publicada sobre un conjunto de temas y ni siquiera sobre un solo tema” (Gramsci, 2009, p. 165). Entonces, seguro desconocemos textos completos o fragmentos en los cuales distintos miembros del antiguo programa modernidad-colonialidad hayan definido sus posiciones ante la “cuestión marxista”. La aclaración nos permite comenzar el recorrido planteado evidenciando de antemano posibles omisiones

involuntarias mientras lo delimitamos, ya que solo expondremos las observaciones de los poscoloniales y decoloniales latinoamericanos sobre la condición o no de eurocéntrico de Marx y del reconocimiento o no de sus aportes al pensamiento crítico.

Los únicos dos poscoloniales latinoamericanos que tienen obras completas alrededor de la “cuestión marxista” son Dussel y Lander. El primero tiene varios textos y una compilación de conferencias sobre el pensamiento de Marx: “*La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*”, “*Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61 y 63*”, “*El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*”, “*Las metáforas teológicas de Marx*” y “*Marx y la Modernidad*”. Mientras que el segundo solo un libro: “*Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología*”.

Dussel sostiene con un tono crítico que “fue el marxismo standard una modalidad de expansión eurocéntrica” (2008a, p. 203), aquel difundido por los manuales y reproductor de dogmas eurocentrados como el desarrollismo, etapismo y productivismo. Sin embargo, en su última obra dedicada al estudio de la tercera y única redacción completa de “*El Capital*” argumenta que “la posteridad de Marx está aún muy lejos de haberse agotado; es posible que en América Latina esté apenas comenzando” (1990, p. 9), pero se requiere una “relectura latinoamericana de Marx...”, que sea “...única, distinta original por su ‘punto de partida’: la miseria real, histórica y creciente de nuestro pueblo” (1990, p. 333). El intelectual argentino, residenciado en México, plantea en ese sentido la existencia de un último Marx imbricado a la liberación latinoamericana, que surge después del viraje posterior a la publicación del Tomo I de “*El Capital*”, en 1867, y el debate generado por su divulgación en realidades distintas como la rusa (Dussel, 1990). También, en un ciclo de conferencias denominado “*Marx y la Modernidad*”, justifica su vigencia y superación del pensamiento moderno-colonial, al expresar:

Marx era eurocéntrico hasta este momento, y era desarrollista, de la historia lineal a la europea. Pero los populistas rusos le dicen: lo que usted ha dicho, no vale para Rusia. Entonces Marx se preocupó, de tal forma, que se pone a estudiar ruso... ¿Qué pasa? Marx entiende, de pronto, que lo que él ha escrito, es solo válido para Europa Occidental y no para Europa oriental, que es Rusia... Es decir, Marx se está corrigiendo, y se va a dar cuenta, que hay un centro y hay una periferia, y plantea cosas con más complejidad. Ahí se produce una ruptura, interesante para nosotros. (2008b, p. 122)

En ese sentido, como criterio general alrededor de la obra y figura de Marx plantea:

Marx se pone decididamente del lado del obrero, no porque era marxista, sino porque era un hombre sensible a la realidad. Y ese Marx va a ser válido para todas las épocas de la humanidad para siempre, porque es un Marx que se pone del lado del oprimido. (2008b, p. 88)

Por otra parte, Lander se propone efectuar “una crítica política a las ideas y prácticas en torno a la verdad, la ciencia y la tecnología en el marxismo realmente existente” (2008, p. 136), imbricado al “socialismo realmente existente” (2008, p. 10), considerando que Marx se enmarca en una “tradición universalizante y eurocéntrica” (2008, p. 76) y al mismo tiempo que “cuando discute una cultura diferente a la europea, se expresa con mucha radicalidad este eurocentrismo racionalista” (2008, p. 256). Pero, a su vez, sostiene que “asumo, reconozco, la existencia de otras opciones, de tensiones y alternativas

diferentes a las que se constituyeron en el marxismo realmente existente” (2008, p. 10). Igualmente, en el artículo citado en la introducción, reitera que el marxismo “no escapa del eurocentrismo y colonialismo característicos de los saberes modernos hegemónicos” (2006, p. 216), pero reconoce que:

...difícilmente estaríamos en condiciones de comprender la actual dinámica expansiva del capitalismo mundial, conocida como proceso de globalización neoliberal, si dejamos de lado las herramientas teóricas y perspectivas de análisis del capital aportadas por el marxismo. (2006, p. 216)

Otros integrantes del programa modernidad-colonialidad, aunque no tiene textos completos sobre el pensamiento de Marx realizan posicionamientos en sus libros y artículos. En su carrera académica, Quijano transitó desde su condición de miembro de los teóricos de la dependencia hasta convertirse en un poscolonial latinoamericano, en consecuencia, sus criterios sobre el marxismo cambiaron parcialmente. En su texto “*Colonialidad del poder y clasificación social*”, en el que dialoga con el marxismo, señala una diferencia entre el “materialismo histórico” y la “heterogénea herencia de Marx” (2007, p. 97).

En un libro de amplia difusión académica, Mignolo incluye a Marx entre los pensadores que han escritos textos donde “el lugar que ocupa América en el orden mundial no se aleja de una perspectiva europea que se presenta como universal” (2007, p. 17). Pero, en ese mismo libro, resalta a Guaman Poma de Ayala y a Marx como “los dos pensadores en tanto iniciadores del análisis crítico de los excesos de los dos siglos históricos del capitalismo: el colonialismo y la Revolución Industrial” (2007, p. 137).

En su libro más reconocido, donde estudia la llamada invención del Tercer Mundo con los programas de desarrollo de organismos internacionales, Escobar indica:

La filosofía de Marx fue producto de la edad moderna y de la cosmología occidental, marcadas por nociones atávicas de progreso, racionalismo, y por metas de objetividad e incluso universalidad. Colocó el centro del mundo en Occidente, y el de la historia en la modernidad, como período crucial de transición entre el final de la prehistoria y la inauguración de la historia verdadera. (2007, p.109)

Sin embargo, reconoce sus aportes para el pensamiento crítico al capitalismo y lo reconoce en un largo fragmento:

...no se puede desconocer los logros del materialismo histórico: la formulación de una antropología del valor de uso en vez de la abstracción del valor de cambio; el desplazamiento de la noción de excedente total por el de plusvalía y, por consiguiente, la sustitución de la noción de progreso basada en el incremento del excedente por una noción basada en la apropiación de plusvalía por parte de la clase burguesa (explotación); el énfasis en el carácter social del conocimiento en contraposición con la epistemología dominante que situaba la verdad en la mente individual; el contraste entre una concepción unilineal de la historia, en la cual el individuo es el protagonista todopoderoso, y la concepción materialista en la cual las clases sociales aparecen como motor de la historia; la denuncia del carácter supuestamente natural de la economía de mercado, y la conceptualización, a cambio, del modo de producción

capitalista en la que el mercado aparece como producto de la historia. Y, finalmente, el análisis crucial del fetichismo de las mercancías como rango paradigmático de la sociedad capitalista. (2007, p. 108)

Por último, Grosfoguel realiza la crítica más general de la obra de Marx. Al contrario de otros poscoloniales y decoloniales, evita resaltar la productividad analítica de categorías y de las últimas reflexiones teóricas de Marx. Así, sostuvo:

Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo, a pesar de que surge desde una localización particular, en este caso el proletariado, no problematiza el hecho que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeocristiano...Marx participa del racismo epistémico, en el cual solamente existe una sola epistemología con capacidad universalidad. (2007, p. 69)

4. El re-descubrimiento del Marx crítico del “mito de la modernidad”. Respuesta a los poscoloniales y decoloniales latinoamericanos críticos de Marx.

Designamos a la presente parte del artículo re-descubrimiento ya que en su obra *“El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad”*, editada por primera vez en 1992, en plenas conmemoraciones de los 500 años del inicio del proceso de conquista y colonización de la actual América Latina, Dussel (2007), sostiene que Marx supera la posición moderno-colonial a diferencia de Kant y Hegel, en tanto que remite a su texto ya referido *“El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana”* y además termina su libro citando varios fragmentos del Tomo I de *“El Capital”* de Marx (Dussel, 2008a). Entonces, nosotros solo deseamos re-descubrir y combatir el actual encubrimiento parcial, proveniente especialmente de algunos decoloniales, de la crítica despiadada que realiza Marx al carácter expropiador, violento y criminal del colonialismo en el capitalismo, en la inmensa mayoría de su obra, y especialmente en el antes referido Libro XXIV del Tomo I de *“El Capital”* denominado “La llamada acumulación originaria”.

No obstante, ya que no deseamos terminar igualmente presentando una versión unilateral del pensamiento de Marx hay que develar la existencia de algunos fragmentos de su obra, los cuales se enmarcan en una posición que se puede caracterizar con tensiones y después abiertamente moderno-colonial. Primero, por ejemplo, en el *“Manifiesto del Partido Comunista”* de 1848, argumenta junto a Engels que:

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras... Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza. (2000, p. 61)

En el citado fragmento habría una cierta tensión, alrededor de la posible caracterización como moderno-colonial de Marx, porque, aunque denomina a los “otros” despectivamente como “bárbaros” ya tan temprano como en 1848, atenúa la supuesta condición civilizatoria de las burguesías coloniales en tanto, en sus propias palabras, la llamada civilización solo es la imposición de un mundo a su imagen y semejanza. Tensión superada después, en sus escritos sobre la colonización de la India por parte de Inglaterra, llamados “*Futuros resultados de la dominación británica en la India*” y “*La dominación británica de la India*”, desarrollados en 1853, en los cuales plantea una tesis linealmente moderna-colonial y eurocéntrica.

... por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver cómo se desorganizan y descomponen en sus unidades integrantes esas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas; por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor, contemplar cómo cada uno de sus miembros va perdiendo a la vez sus viejas formas de civilización y sus medios hereditarios de subsistencia, no debemos olvidar al mismo tiempo que esas idílicas comunidades rurales, por inofensivas que pareciesen, constituyeron siempre una sólida base para el despotismo oriental; que restringieron el intelecto humano a los límites más estrechos, convirtiéndolo en un instrumento sumiso de la superstición, sometiéndolo a la esclavitud de reglas tradicionales y privándolo de toda grandeza y de toda iniciativa histórica. (1978, pp. 23-24)

Reproduce y defiende Marx crudamente el denominado mito de la modernidad, ya que se define a la cultura moderna-colonial como superior y más desarrollada, con una misión civilizatoria de carácter mundial, mientras se identifica a la cultura oriental en tanto inferior, inmutable, despótica y culpable de su propia inmadurez. Esto supone legitimar la violencia y dominación que sufrían los colonizados, el otro no moderno, ante la necesidad de su incorporación a la “civilización”. En palabras de Dussel, en el marco del mito de la modernidad, se intentaba y casi siempre se logró “victimizar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia...”. (Dussel, 2008a, p. 65)

En cambio, posteriormente en su propia obra periodística plantea argumentos críticos ante el colonialismo desplegado por Inglaterra, en los cuales empieza a distanciarse del mito de la modernidad y de la supuesta misión civilizatoria del capital inglés. De esta manera, en su artículo denominado “*Las atrocidades inglesas en China*”, escrito en el año 1857, Marx manifiesta que:

¡La prensa de Inglaterra guarda silencio de las indignantes violaciones del tratado, que diariamente cometen los extranjeros residentes en China bajo la Protección británica! No oímos nada del ilícito comercio del opio que engrosa anualmente el tesoro británico a expensas de la vida humana y la moral. No oímos nada de las constantes concusiones de los funcionarios subalternos, gracias a las cuales el gobierno chino que da privado de sus ingresos legales por la importación y exportación de mercancías. No oímos nada de los agravios inferidos “incluso hasta la muerte” a los emigrados embaucados, hechos cautivos y vendidos a una esclavitud peor que la existente en la costa de Perú y en Cuba. No oímos nada de los frecuentes y brutales escarnios que los extranjeros hacen de la tímida naturaleza de los chinos, o del vicio introducido por

los extranjeros en los puertos abiertos a su comercio. No oímos nada de todo eso ni de muchas cosas más, primero, porque la mayoría de la gente que no vive en China se preocupa poco de las condiciones sociales y morales de este país; y, segundo, porque es parte de la política y prudencia en el aspecto político no mover materias que no han de reportar ningún provecho pecuniario. (1978, p. 61)

Igualmente, en su artículo llamado “*La cuestión de las islas jónicas*”, desarrollado en el año 1858, afirma que:

...los ingleses se jactan de haber concedido a los jonios la dicha de una Constitución libre y haber desarrollado sus recursos materiales hasta un nivel que hace un vivo contraste con la deplorable situación económica en que se encuentra la propia Grecia. (1978, p. 113)

Sin embargo, la realidad para Marx es que:

Ahora bien, porque con cierne a la Constitución, hace falta decir que Lord Grey, en ese período que se le encomendó comerciar con Constituciones en todo el Imperio Colonial de la Gran Bretaña, no pudo pasar por alto las Islas Jónicas; mas no hizo sino restituir aquello que Inglaterra les habla quitado fraudulentamente hace muchos años...En cuanto al desarrollo de los recursos materiales bastará decir que Inglaterra, la Inglaterra del libre cambio, no siente vergüenza de recargar a los jonios con impuestos de exportación. (1978, pp. 113-114)

Los cuestionamientos realizados por Marx al colonialismo inglés, en sus dos artículos, desconocen el supuesto progreso político y el desarrollo económico que generaría la incorporación subordinada al capitalismo mundial eurocentrado del siglo XIX. Fueron y son tan acertados que conservan una vigencia indiscutible, evidenciando que la problematización de las justificaciones del colonialismo antes y de las potencias imperialistas ahora, ya hace muchos años, se efectuaba a través de la pluma de Marx. Incluso la crítica al rol ejercido por los grandes medios de comunicación de masas, para encubrir los desmanes, por ejemplo, del colonialismo otrora en China y en la actualidad de las potencias imperialistas en todo el mundo. Los argumentos para colonizar e intervenir en otros países de Charles Grey, antiguo Primer Ministro del Reino Unido, son iguales a los desplegados por los contemporáneos presidentes de Estados Unidos y de Europa occidental: la exportación de constituciones libres o democracias liberales. Igual, ocurre con la imposición o divulgación consensual del libre comercio para los países de la semiperiferia y periferia, mientras se imponía derechos de exportación a las colonias y en el presente contexto mantienen los subsidios a la agricultura.

Profundizando años después sus posiciones antagónicas ante al colonialismo europeo, expone en el tomo I de “*El Capital*” de 1867, sostiene un tono sumamente crítico cuando asegura que:

Tan pronto como los pueblos cuyo régimen de producción se venía desarrollando en las formas más primitivas de la esclavitud, prestaciones de vasallaje...se ven atraídos hacia el mercado mundial, en el que impera el régimen capitalista de producción y donde se impone a todo el interés de dar salida a los productos para el extranjero,

los tormentos bárbaros de la esclavitud, de la servidumbre de la gleba...se ven acrecentados por los tormentos civilizados del trabajo excedente. (Marx, 2011, p. 181)

Es evidente el cambio de posición de Marx, al transcurrir los años habría superado el mito de la modernidad y la separación de lo moderno y lo bárbaro. Ya no tiene una característica emancipadora la incorporación colonial y subordinada al sistema-mundo capitalista a través de la división internacional del trabajo, sino que exacerba los “tormentos” articulando en torno al mercado mundial distintas formas de control del trabajo: asalariado, esclavitud y servidumbre. Un ejemplo claro, para Marx, es la situación de los afrodescendientes en condición de esclavos en el sur de Estados Unidos porque:

...tan pronto la exportación de algodón pasó a ser un resorte vital para aquellos Estados, la explotación intensiva del negro se convirtió en factor de un sistema calculado y calculador, llegando a darse casos de agotarse en siete años de trabajo la vida del trabajador. Ahora, ya no se trababa de arrancarle cierta cantidad de productos útiles. Ahora, todo giraba en torno a la producción de plusvalía por la plusvalía misma. (2011, p. 181)

Además, Marx imbrica la emancipación del trabajo de los afrodescendientes, en condición de esclavitud, y de los trabajadores blancos asalariados, al expresar que:

En los Estados Unidos, el movimiento obrero no podía salir de su postración mientras una parte de la República siguiese mancillada por la institución de la esclavitud. El trabajo de los blancos no puede emanciparse allí donde está esclavizado el trabajo de los negros. (2011, p. 239)

Con mayor detenimiento y ampliación en el antes mencionado capítulo XXIV del tomo I de “*El Capital*”, Marx despliega una crítica a la forma en la cual se constituye-reproduce el capitalismo entendido como el primer sistema mundo. De esta manera, expone que:

El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. (2011, p. 638)

En este sentido, la producción capitalista en sus albores se constituye, en sus palabras, en el control de la fuerza de trabajo de los pueblos originarios a través de su esclavización racializada y de los objetos de trabajo (bienes comunes naturales) de Nuestra América, denominada por Marx como Indias Orientales. El etnocidio es un pasado y también presente del capitalismo realmente existente, iniciado con el exterminio de los pueblos originarios mediante su sepultamiento en las minas de oro y plata de Zacatecas y Potosí. Por ello, Marx reconoce que el colonialismo y la utilización de la violencia estatal fueron, y decimos nosotros son necesarios, para el capitalismo realmente existente:

...todos ellos se valen del poder del Estado, de la fuerza concentrada y organizada de la sociedad, para acelerar a pasos agigantados el proceso de transformación del régimen feudal de producción en el régimen capitalista y acortar los intervalos. La violencia es la comadronea de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. Es, por sí misma, una potencia económica. (2011, pp. 638-639)

La constitución-reproducción del capitalismo y su forma de Estado no fue un proceso idílico, ni un contrato en el cual los individuos decidieron entregar su libertad para garantizar su vida y propiedad, como señala la tradición liberal contractualista, requirió de la violencia en sus diversas manifestaciones. Ya que según Marx:

Sabido es que en la historia real desempeña un papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato; la violencia, en una palabra. En la dulce economía política, por el contrario, ha reinado siempre el idilio. Las únicas fuentes de riqueza han sido desde el primer momento la ley y el 'trabajo'. (2011, p. 607)

El capitalismo realmente existente, antes en Europa occidental y ahora en la semiperiferia y periferia del sistema-mundo, consume y sobre-explota la fuerza de trabajo de los niños y niñas como forma de sacrificio al progreso del único dios de la civilización moderna: la acumulación de capital. Situación que denuncia Marx, ocurría en su contexto en Inglaterra. pero que después del proceso de relocalización del capital transnacional acontece en regiones como América Latina, Asia y África:

Así fueron expedidos al norte miles y miles de criaturas impotentes, desde los siete hasta los trece o los catorce años. Los patronos (es decir, los ladrones de niños), solían vestir y dar de comer a sus víctimas, alojándolos en las casas de aprendices, cerca de la fábrica. (2011, p. 644)

En resumen, siempre en palabras de Marx, “el botín conquistado fuera de Europa mediante el saqueo descarado, la esclavización y la matanza, refluía a la metrópoli para convertirse en capital” (2011, pp. 640-641), entonces “el capital viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies a la cabeza” (2011, p. 646). La referida caracterización del capitalismo realmente existente es totalmente contraria a la efectuada parcialmente en el “*Manifiesto del Partido Comunista*”, 20 años antes, en la cual reconoce cierta condición revolucionaria de la burguesía y su civilización; mucho menos se parece a la desarrollada en sus artículos sobre la India, casi 15 años atrás, que sostenía la progresividad de la colonización inglesa en el antiguo Indostán. En aquello explicado en la llamada acumulación originaria y en otras partes de “*El Capital*”, se observa una fuerte crítica al mito de la modernidad, es decir, se visibiliza que el “progreso” y “desarrollo” de la acumulación capitalista necesitó y necesita un injustificable sacrificio de los “otros” categorizados como “bárbaros”, “no humanos” y “subdesarrollados”: pueblos enteros y millones de vidas tragados por la voracidad del capital.

5. Un Marx descolonizado. Su crítica al universalismo abstracto y a la tesis modernizadora

Ya antes observamos las divergencias alrededor de la cuestión marxista por parte de los antiguos integrantes del programa de investigación modernidad-colonialidad, ante la situación señalada y lo limitado del espacio, solo interpelaremos la posición antimarxista de Grosfoguel. Ese intelectual expresa en un primer texto académico citado:

Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo, a pesar de que surge desde una localización particular, en este caso el proletariado, no problematiza el hecho que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeocristiano...Marx participa del racismo epistémico, en el cual solamente existe una sola epistemología con capacidad de universalidad. (2007, p. 69)

En otro artículo académico argumenta que:

El mismo problema «etapista» y «lineal» que discutimos en Lenin se encuentra también en Marx cuando describe las etapas de la acumulación de capital. Primero, surge la acumulación originaria, que según Marx es la forma más violenta y sangrienta de acumulación correspondiente a los orígenes del capitalismo; luego sigue la plusvalía absoluta, correspondiente a las primeras fases de la manufactura; finalmente, surge la plusvalía relativa o reproducción ampliada del capital correspondiente a las fases más «avanzadas» del capitalismo industrial. (2008, p. 20)

Las posiciones citadas al parecer pueden provenir de la generalización equivocada de un planteamiento realizado por Marx en el prólogo del Tomo I de *“El Capital”*. En el cual sostuvo que “los países industrialmente más desarrollados no hacen más que poner delante de los países menos progresivos el espejo de su propio porvenir” (2011, p. XIV) En el texto citado se encuentra una idea desarrollista, evolucionista y por ende eurocéntrica, que se puede enmarcar sin mucha dificultad en la tesis modernizadora de la dualidad inconexa entre formaciones socioeconómicas “avanzadas” y “atrasadas”. Pero su generalización equivocada encubre la caracterización de Marx sobre el surgimiento de una división internacional del trabajo y el llamado por los propios marxistas desarrollo desigual y combinado del capitalismo y de la división internacional del trabajo.

No obstante, la referida idea desarrollista y evolucionista que se repite en otras partes de la obra de Marx creó las condiciones de posibilidad para que parte del marxismo asumiera un determinismo histórico, el cual impedía pensar y construir transformaciones socioeconómicas y políticas superadoras del capitalismo sin antes el desarrollo completo de sus fuerzas productivas. Generando hasta dentro del mismo marxismo cuestionamientos como el realizado hace ya más de un siglo, en 1918, por Gramsci, que al caracterizar a la Revolución Rusa decía que:

...es la revolución contra El Capital, de Carlos Marx. El Capital, de Marx, era en Rusia el libro de los burgueses más que el de los proletarios. Era la demostración crítica de la fatal necesidad de que en Rusia se formara una burguesía, empezara una Era capitalista. (2010, p. 34)

No obstante, atenuando su afirmación y reconociendo la importancia del pensamiento de Marx, planteaba que:

...los bolcheviques reniegan de algunas afirmaciones de El Capital, no reniegan, en cambio, de su pensamiento inmanente, vivificador...no han levantado sobre las obras del maestro una exterior doctrina de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles. (2010, pp. 34-35)

Las aseveraciones de Gramsci se pueden calificar de parcialmente unilaterales, primero porque parecen ausentes de un análisis de diversos pasajes de “*El Capital*” en los cuales se cuestiona la “tesis modernizadora” y al “universalismo abstracto”. Por ejemplo, cuando Marx en su principal obra caracteriza el surgimiento de una división internacional del trabajo al interior del proceso mundial de acumulación de capital, al sostener con total claridad que:

Se implanta una nueva división internacional del trabajo ajustada a los centros principales de la industria maquinista, división del trabajo que convierte a una parte del planeta en campo preferente de producción agrícola para las necesidades de otra parte organizada primordialmente como campo de producción industrial. (2011, p. 376)

Ese fragmento de “*El Capital*” es parte del análisis de Marx sobre la plusvalía relativa. Entonces, a diferencia de lo planteado por el decolonial Grosfoguel, el autor de la crítica más aguda del capitalismo histórico, aunque sin expresarlo de manera taxativa, considera como contemporáneas a la colonización de países extranjeros para convertirlos en fuentes de materias primas, la acumulación originaria, y a la búsqueda de plusvalía relativa con la intensificación de la explotación de la fuerza de trabajo mediante el uso de maquinarias en la gran industria, que aumentan la productividad del trabajo, para producir más mercancías y valor en menor tiempo socialmente necesario, sin alargar la jornada laboral, y reduciendo la cantidad de trabajo vivo (trabajadoras y trabajadores) mientras se incrementa la composición orgánica del capital al incorporar más capital fijo. Así, Marx expresó que “la constante ‘eliminación’ de obreros en los países de gran industria, fomenta como planta de estufa la migración y la colonización de países extranjeros, convirtiéndolos en viveros de materias primas para la metrópoli...” (2011, p. 375).

Segundo, las afirmaciones de Gramsci también evidencian que para su época no se tenía acceso a textos en los cuales el propio Marx fue autocrítico con la forma que utilizaban a su obra para justificar la supuesta necesidad del desarrollo capitalista en Rusia, aquellos que enfrentaban a los llamados populistas rusos. Textos que Grosfoguel tiene a su alcance, pero son olvidados en su análisis de la obra de Marx.

Recordemos por ejemplo como Marx en 1877, en carta dirigida a la redacción de la revista Anales de la Patria, repudia que su “esbozo sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental” se pretenda constituir en una filosofía de la histórica universal para cualquier contexto concreto, es decir, interpela al llamado por Grosfoguel “universalismo” (2007, p. 69) o “punto cero” por Castro-Gómez (2008, p. 27). En esa misma carta, Marx se explica y plantea que:

A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófica-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ella concurren. (2009, p. 381)

Igualmente, en correspondencia dirigida a Vera Zasulich en el año 1881, Marx sostiene que las particularidades de la llamada “acumulación originaria” ocurrida en Europa occidental, en la cual acaeció una violenta desposesión de los medios de trabajo de los campesinos, entre ellos la propiedad individual de la tierra, ocasionando su proletarización, no son universales y tampoco representan una etapa ineludible del desarrollo histórico de todas las formaciones socioeconómicas. En realidad, defiende la posibilidad de constituirse en un sujeto revolucionario del campesino con propiedad comunal, que se organiza alrededor de la denominada “comuna rusa”. Al contrario de lo que sostiene Grosfoguel, que restringe al sujeto revolucionario de Marx al proletariado europeo, blanco, heterosexual, judeo-cristiano. Así, Marx aseveró que:

El análisis presentado en *El Capital* no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social de Rusia. (2009, p. 383)

En conclusión, consideramos que Grosfoguel no logra observar ciertas antinomias y contradicciones de la “heterogénea herencia de Marx” (Quijano, 2007, p. 97). Articula, como ya vimos anteriormente, la totalidad de los aportes analíticos de Marx a los llamados por sus colegas poscoloniales latinoamericanos “marxismo realmente existente” (Lander, 2008, p. 10), “marxismo standard” (Dussel, 2008a, p. 203) o “materialismo histórico” (Quijano, 2007, p. 97). En conclusión, Grosfoguel no realiza un análisis profundizado del pensamiento de Marx, empleando etiquetas en las cuales se niega y esconde al Marx dialéctico, complejo y autocrítico del uso de su propia obra.

6. Conclusiones

El marxismo latinoamericano surge con una dificultad analítica: la ausencia de estudios específicos sobre América Latina de Marx. Situación que genera una ausencia de una reflexión concreta de Marx sobre la región, que permitiera a sus seguidores tener un mejor reconocimiento de la realidad regional (Aricó, 2010). Eso es parte de los factores que han ocasionado que el marxismo latinoamericano, desde sus inicios, se encuentre tensionado por las caracterizaciones erróneas de las relaciones sociales reproducidas en América Latina como “excepcionales” o “distorsionadas” (Lowy, 2007, p. 18). En conclusión, por un lado, cuando se sostiene una posición eurocéntrica, se ha intentado trasladar mecánicamente, sin una previa mediación, las ideas construidas por Marx y entonces se ha terminado concluyendo que las especificidades de la región son desviaciones o distorsiones del verdadero patrón de poder y acumulación capitalista el cual se despliega en Europa y Estados Unidos. Los poscoloniales latinoamericanos, con innegable razón, explican lo indicado como parte de la reproducción del eurocentrismo y universalismo abstracto. En cambio, por el otro lado, al argumentar la excepcionalidad de América Latina se rechaza completamente el marxismo ante su supuesto provincialismo, ya que su origen y desarrollo es parte del pensamiento

europeo, occidental, blanco y hasta heterosexual: desconociendo que surge estudiando al capitalismo en tanto totalidad histórico-social de carácter mundial, en la cual América Latina es incorporada de forma subordinada en la división internacional del trabajo, desde su conquista y colonialidad que comenzó el 12 de octubre de 1492 y sigue en la actualidad en plena intensificación de los flujos de capital financiero en el sistema-mundo, que supuso y supone la continua reprimarización, extranjerización y privatización extractivista de las formaciones socioeconómicas de la región.

Disyuntiva que se renueva con las actuales luchas de las clases subalternas de la región, que colocan al menos en tensión las relaciones sociales imperantes y cuestionan con movilizaciones a los Estados, sin diferenciar los encuadres geopolíticos de sus gobiernos. Ya, hace cerca de un siglo, se presentaba en los debates desarrollados por el marxista latinoamericano José Carlos Mariátegui ante Víctor Raúl Haya de la Torre, que argumentaba la condición excepcional, y ante Victorio Codovilla, que planteaba la condición distorsionada de la realidad latinoamericana. Los dos tanto el fundador del APRA en el Perú, como el dirigente del PC argentino, por la ausencia de una gran clase obrera industrial y el aparente antagonismo entre el capital transnacional y la oligarquía agroexportadora en contra la incipiente burguesía industrial local, terminaban concluyendo en la pertinencia primero de un desarrollo capitalista autónomo de las potencias imperialistas, a través de una alianza entre las clases fundamentales de la nación (obreros, campesinos y la supuesta burguesía nacional), con el objeto de alcanzar la liberación nacional y superar las relaciones “semifeudales” y “atrasadas” creando las “bases materiales” para posteriormente construir el socialismo. En cambio, el marxista peruano, realizando un proceso de traducción del análisis de Rusia a Nuestra América, específicamente al Perú, en el cual descolonizaba al marxismo dominante, argumentó que se requería construir paralelamente el socialismo y la liberación nacional teniendo entre los sujetos revolucionarios a los pueblos originarios y sus formas de organización económicas sustentadas en relaciones de reciprocidad, que tienen un carácter pre y posiblemente poscapitalistas; tal era el caso peruano de los Ayllus.

Nosotros, al igual que Mariátegui y otros marxistas latinoamericanos, comprendemos como parte de nuestras conclusiones la necesidad articulada de la traducción, descolonización y concretización del marxismo para pensar y transformar las relaciones sociales-capitalistas particulares de las formaciones socioeconómicas dependientes, heterogéneas, exportadoras de naturaleza valorizada y en algunos casos hasta abigarradas de Nuestra América.

La traducción del marxismo supone partir interpelando su caracterización como una especie de esperanto, un aparente lenguaje teórico creado artificialmente con el cual se puede pensar igualmente a toda la humanidad, aunque esté incorporada de manera desigual y combinada al proceso global de acumulación de capital. En realidad, el marxismo es un pensamiento que nace y se desarrolla en el proceso de análisis crítico del capitalismo en tanto fenómeno concreto de carácter mundial, que tiene una tendencia a su continua mundialización. Allí estriba su posibilidad de traducción: piensa críticamente a la constitución-reproducción de unas relaciones sociales propias del sistema mundo, no solo de Europa occidental. Al mismo tiempo, necesita un esfuerzo conceptual de traducción que coadyuve a la identificación de las particularidades de distintas realidades, que sufren y padecen de forma específica a la división internacional del trabajo en el capitalismo mundial.

Por otro lado, descolonizar el marxismo implica pensar las formas concretas en que los otros semiperiféricos y periféricos reproducen como partes constitutivas al capitalismo mundial, las cuales están atravesadas por las diversas maneras de concretarse la colonialidad y la dependencia histórica-estructural, entre ellas: la desposesión extractivista de los bienes comunes, la ausencia de hegemonías duraderas y el uso constante de la violencia estatal o paraestatal en las permanentes crisis de dominación, una burguesía dependiente que en lo esencial atesora capital-dinero en la banca internacional antes de acumular capital-productivo, patrones de consumo articulados a las mercancías de propiedad del capital transnacional, poblaciones obreras sobrantes, el racismo y el cosmopolitismo como sentido común reproductor de las características culturales de los centros globales. En resumen, la descolonización del marxismo debe partir comprendiendo que no hay maneras excepcionales o distorsionadas de capitalismo, sino dependientes, con sus especificidades, que se encuentran caracterizadas porque su proceso de valorización se subordina a la acumulación de capital mundial.

También se requiere concretizar el marxismo, primero, hay especificidades de las formaciones socioeconómicas dependientes de América Latina, que surgen en parte de las mercancías mediante la cual desarrollan la reproducción subordinada del mercado mundial, en el caso venezolano: petróleo. De esta manera, concretizar el marxismo en el caso particular de Venezuela supone, por ejemplo, estudiar con sus categorías críticas las relaciones sociales de producción que se despliegan en el proceso de trabajo de extracción y refinación del objeto de trabajo petróleo, dejando de repetir el sentido común de la condición rentista sin su comprobación. Igualmente, para concretizar el marxismo es pertinente reconocer que los países tienen un acumulado político y cultural, una síntesis histórica en tanto nación entendida como “comunidad de carácter” y “comunidad de destino” (Bauer, 1979, p. 142), que se ha constituido en luchas, conquistas o derrotas populares, acontecimientos y procesos históricos bifurcadores, creencias, valores y sentimientos cristalizados, personajes nacionales, entre otros factores.

Referencias

- Aricó, J. (2010). *Marx y América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauer, O. (1979). *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*. Siglo XXI.
- Betancourt, M. (2017). Colonialidad territorial y conflictividad en Abya Yala/América Latina. En H. Alimonda; C. Toro y F. Martín. *Ecología Política Latinoamericana*. (pp. 303-350). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Castro-Gómez, S. (2000). El mundo ya no es ancho, pero sigue siendo ajeno. Fin de la modernidad y transformación de la ‘cultura’ en tiempos de globalización. En E. Lander. *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 201-225). Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco).
- Castro-Gómez, S. (2008). *La hybris del punto cero. Ciencias, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Castro-Gómez, S y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre.
- Coronil, F. (2000). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En E. Lander. *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. (pp. 119-153). Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco)

- Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Siglo XXI.
- Dussel, E. (2008a). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*. Vicepresidencia de la República Plurinacional de Bolivia.
- Dussel, E. (2008b). *Marx y la Modernidad. Conferencias de la Paz*. Abrelosojos.
- Engels, F y Marx, C. (1978). *Acerca del colonialismo*. Biblioteca Júcar de Política.
- Engels, F y Marx, C. (2000). *Manifiesto del Partido Comunista*. El Tambor de Amalívaca.
- Escobar, A. (2003). Mundo y Conocimiento de Otro Modo. El programa de investigación de modernidad-colonialidad latinoamericano, *Tabula Rasa*, 1, 51-86. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1683>
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y desconstrucción del desarrollo*. Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Gramsci, A. (2009). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Nueva Visión.
- Gramsci, A. (2010). *Antología. Antonio Gramsci*. Siglo XXI.
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos universales: el pluri-universalismo transmoderno desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 63-77). Siglo del Hombre.
- Grosfoguel, R. (2008). Del imperialismo de Lenin al Imperio de Hardt y Negri: «fases superiores» del eurocentrismo, *Revista Universitas Humanistas*, 35, 15-26. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2239>
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal.
- Lander, E. (2000) (Compilador). *Ciencias sociales. Saberes coloniales y eurocéntricos. La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco).
- Lander, E. (2006). Marxismo, eurocentrismo y colonialismo. En A. Boron, J. Amadeo y S. González. *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. (pp. 209-243). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Lander, E. (2008). *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente. Verdad, ciencia y tecnología*. Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Löwy, M. (2007). *El marxismo en América Latina*. LOM Editores.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 127-167). Siglo del Hombre.
- Marx, C. (2009). Carta a la Redacción de Revista Anales de la Patria y Carta de Carlos Marx a Vera Zasulich. En N. Kohan. *Marx en su (Tercer) Mundo Hacia un socialismo no colonizado*. (pp. 279). Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Marx, C. (2011). *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo I. Fondo de Cultura Económica.
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander. *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. (pp. 79-117). Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco)

- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Moore, J. (2013). El auge de la ecología-mundo capitalista (I). Las fronteras mercantiles en el auge y decadencia de la apropiación máxima. *Laberinto*, 38, 9-26. <https://cutt.ly/AFgstRg>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander. *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. (pp. 281-348). Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco).

AUTOR

Omar Vázquez Heredia. Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Magister en Relaciones Comerciales Internacionales de la Universidad Nacional Tres de Febrero. Licenciado en Ciencias Políticas y Administrativas de la Universidad Central de Venezuela. Profesor e investigador.