

MARXISMO NEOTROPICAL

*Variaciones latinoamericanas
sobre los modos de producción*



LUCIANO CONCHEIRO SAN VICENTE



MARXISMO NEOTROPICAL

VARIACIONES LATINOAMERICANAS
SOBRE LOS MODOS DE PRODUCCIÓN

Luciano Concheiro San Vicente



Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Concheiro, Luciano, autor.

Título: *Marxismo neotropical : variaciones latinoamericanas sobre los modos de producción* / Luciano Concheiro San Vicente.

Descripción: Primera edición. | Morelia, Michoacán : Universidad Nacional Autónoma de México, Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, 2023..

Identificadores: LIBRUNAM 2219026 | ISBN 9786073081290

Temas: Comunismo -- América Latina. | Modo asiático de producción -- América Latina. | Capitalismo -- América Latina -- Historia. | Campesinos -- Condiciones económicas -- México. | Agricultura -- Aspectos ambientales -- México.

Clasificación: LCC HX110.5.A6.C647 2023 | DDC 335.43098—dc23

Marxismo neotropical. Variaciones latinoamericanas sobre los modos de producción / Luciano Concheiro San Vicente

Portada: Amaury Veira Huerta

Imagen de portada: Daniel Guzmán

Primera edición: 2023

D.R. © 2023, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, 04510 Ciudad de México

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
Unidad de Investigación sobre Representaciones
Culturales y Sociales

Corrección y edición: Stella Cuéllar
Formación y maquetación: Nuria Saburit Solbes

ISBN Universidad Nacional Autónoma de México: 978-607-30-8129-0

Esta edición y sus características son propiedad
de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.	
TRASPLANTACIÓN Y ACLIMATACIÓN DEL MARXISMO EN AMÉRICA LATINA	7
I. LA DESESTABILIZACIÓN DE LA HISTORIA UNILINEAL. RECEPCIONES DEL MODO DE PRODUCCIÓN ASIÁTICO EN AMÉRICA LATINA	39
La revelación de Nicolás Buenaventura	49
Roger Bartra y la diseminación del modo de producción asiático	59
Luis Vitale y el modo de producción comunal-tributario	71
El modo de producción asiático como dislocación temporal	89
II. AMÉRICA LATINA, ¿FEUDAL O CAPITALISTA? ENRIQUE SEMO Y LA FORMACIÓN SOCIOECONÓMICA NOVOHISPANA	93
La formación socioeconómica novohispana	95
América Latina, ¿feudal o capitalista?	119
El problema de la periodización	141
III. DESCAMPESINISTAS CONTRA CAMPESINISTAS. UNA POLÉMICA EN TORNO AL CAMPESINADO MEXICANO	149
Roger Bartra y el modo de producción mercantil simple	155

Entre la teoría y la práctica: los movimientos campesinos de los años setentas	170
Descampesinistas contra campesinistas en una misma mesa (y familia)	187
El ocaso de la polémica	201
IV. EL INFLUJO ECOLOGISTA. VÍCTOR MANUEL TOLEDO Y EL MODO CAMPESINO DE PRODUCCIÓN	211
Entre lo biológico y lo social	213
El modo campesino de producción	229
La dimensión política de la ecología	237
De los modos de producción a la etnoecología	248
EPÍLOGO.	
EL ESPECTRO DEL MARXISMO NEOTROPICAL	265
ACRÓNIMOS Y SIGLAS	279
REFERENCIAS	283
BIBLIOGRAFÍA	285

INTRODUCCIÓN.
TRASPLANTACIÓN Y ACLIMATACIÓN
DEL MARXISMO EN AMÉRICA LATINA

Problems of Communism fue una publicación bimensual que existió de 1952 a 1992, y tenía como objetivo analizar el comunismo mundial.¹ Era financiada por la Agencia de Información de Estados Unidos, un organismo gubernamental creado en 1953 en el contexto de la Guerra Fría para defender los intereses estadounidenses en el extranjero mediante una diversidad de programas educativos y culturales. En el número correspondiente a julio-agosto de 1970, el cual estaba dedicado por completo a temas latinoamericanos, apareció un ensayo-reseña firmado por Víctor Alba, pseudónimo del periodista catalán Pere Pagès i Elies, quien en su juventud militó en el Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM) y, tras combatir en Guerra Civil española en el bando republicano, se acercó a agentes estadounidenses y se volvió un activo crítico del comunismo —no sólo escribiendo, sino también fundando revistas e impulsando iniciativas en América Latina, como el Congreso por la Libertad de la Cultura.² El texto, que llevaba por título “The Import of Ideologies”, argu-

¹ En 1992 *Problems of Communism* cambió su nombre por el de *Problems of Post-Communism*, con el cual se sigue publicando hasta el día de hoy. Deirdre Carmody, “And now, no more problems of Communism”, p. 16.

² Olga Glondys, “El “ex-poumismo de guerra fría”: la lucha de Víctor Alba por la hegemonía estadounidense”, pp. 49-68. Sobre la biografía de Víctor Alba / Pere Pagès i Elies, véase Abdón Mateos, “Víctor Alba”. En: <<https://elobrero.es/cultura/59098-victor-alba.html>>; Gerard Pedret Otero, “Pere Pagès i Elies”, en Real Academia de la Historia, Diccionario Biográfico electrónico. En: <<https://dbe.rah.es/biografias/31716/pere-pages-i-elies>>.

mentaba que en América Latina existía un *handicap* porque desde la colonización europea se habían trasplantado teorías extranjeras para analizar la realidad local. En unos cuantos párrafos Víctor Alba / Pere Pagès i Elies esbozaba una historia intelectual de América Latina partiendo de este planteamiento. Primero, se habían adoptado las instituciones y los conceptos de los españoles y portugueses. Más adelante, tras hacer propio el racionalismo francés, tuvieron lugar las Guerras de independencia hispanoamericanas. Luego, la estructura política se había configurado tomando como modelo a Estados Unidos, y la economía era una “mezcla del conservadurismo español, del liberalismo económico británico, del liberalismo político español y francés, y finalmente del positivismo galo”.³

Según Víctor Alba / Pere Pagès i Elies, la trasplatación de ideas explicaba la debilidad del socialismo y del anarco-sindicalismo en América Latina: desde su perspectiva, no se había hecho un verdadero esfuerzo por adaptar estas ideologías producidas en Europa al contexto latinoamericano.⁴ Esa también era la razón por la cual el comunismo tenía poca fuerza en la región. Víctor Alba / Pere Pagès i Elies afirmaba que: “la esterilidad del comunismo en América Latina puede ser atribuida, entre otras cosas, a lo que podría denominarse su colonialismo ideológico”.⁵ Desde la Unión Soviética se habían impulsado tácticas políticas y concepciones teóricas, entre

³ Víctor Alba, “The Import of Ideologies”, p. 55.

⁴ La única excepción, según Víctor Alba, era el populismo: “entre las dos guerras mundiales y durante un tiempo después de la Segunda Guerra Mundial, el populismo era la única filosofía política que intentaba ver a Latinoamérica con ojos latinoamericanos”. *Ibid.*, p. 55-56.

⁵ *Ibid.*, p. 56.

las que sobresalía la idea de que los países latinoamericanos seguían siendo “semi-coloniales”. Varios partidos comunistas de América Latina las habían “aplicado servilmente, aislándose así de las masas —de hecho, de todo el mundo, excepto de un público limitado de intelectuales y estudiantes”.⁶

De cierta manera, Víctor Alba / Pere Pagès i Elies tenía razón. En América Latina se han importado ideas provenientes de Europa desde el siglo XVI —aunque en su análisis el autor español obvió que la mayoría de las veces ésta no fue una adopción voluntaria, sino una violenta imposición que formaba parte de los múltiples procesos de colonización. Sin embargo, también se equivocaba. En realidad, en incontables ocasiones las ideas europeas no fueron importadas en América Latina tal cual, sino que se modificaron activa y creativamente. Las ideas en un inicio pensadas desde y para la realidad europea con frecuencia fueron acopladas a las condiciones intelectuales y políticas de América Latina. Para seguir jugando con la metáfora biológica usada por Víctor Alba / Pere Pagès i Elies: a menudo la trasplatación de las ideas al Neotrópico, como se le conoce a la región en términos biogeográficos, estuvo acompañada de una aclimatación y una adaptación fisiológica a su nuevo medio.

Lo anterior puede observarse con claridad en el caso del marxismo. A partir del último cuarto del siglo XIX, el marxismo fue utilizado como andamiaje teórico para entender e intervenir en la realidad latinoamericana.⁷ Al-

⁶ *Idem.*

⁷ Hay diversos trabajos que estudian la recepción temprana, a finales del siglo XIX y principios del XX, del pensamiento de Karl Marx en distintas partes de

gunas veces se importó o trasplantó de forma rígida, con miras a adecuar la realidad a los conceptos construidos de antemano. Pero, como se mostrará en este libro, muchas otras veces se aclimató a las condiciones locales y, de esta manera, se transformó de manera radical. Así fue como surgió lo que algunos han denominado marxismo latinoamericano y que en este libro proponemos llamar *marxismo neotropical*.⁸

Hace más de cincuenta años, el poeta, dramaturgo y político martiniqués Aimé Césaire señaló que existía un “marxismo tropical”.⁹ Lo hizo a principios de 1968, durante una entrevista que dio a la revista *Casa de las Amé-*

América Latina: Horacio Tarcus, *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*; David García Colín Carrillo, “El origen del socialismo en México, los primeros pioneros”.

⁸ Existen varios trabajos dedicados al estudio del marxismo latinoamericano. Robert Jackson Alexander, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*; Carlos Franco, *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*; José Aricó, “Marxismo latinoamericano”. En: Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, *Diccionario de política*; Luis Vitale, “El marxismo latinoamericano ante dos desafíos: feminismo y crisis ecológica”; Agustín Cueva, “El marxismo latinoamericano: historia y problemas actuales” (1987). En: Agustín Cueva, *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*; Néstor Kohan, *Ni calco ni copia. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*; Ronaldo Munck, “Marxism in Latin America / Latin American Marxism?”. En: Daryl Glaser y David M. Walter, *Twentieth Century Marxism: A Global Introduction*; Omar Acha y Débora D'Antonio, “Cartografía y perspectivas del “marxismo latinoamericano””; Fabián Cabaluz y Tomás Torres, *Aproximaciones al marxismo latinoamericano. Teoría, historia y política*; Marcelo Starcenbaum, “Proyecciones latinoamericanas de la teoría social marxista”. En: Antonio Adolfo Marcial Camou (coord.), *Cuestiones de teoría social contemporánea*. También hay importantes trabajos que estudian el desarrollo del marxismo en países concretos de América Latina. Un buen ejemplo es el libro de Carlos Illades titulado *El marxismo en México. Una historia intelectual*.

⁹ Agradezco a Arta Awan haber compartido conmigo esta valiosa información, así como una temprana versión de su investigación sobre el tema, titulada “Arwa Awan. “Aimé Césaire’s “Tropical Marxism” and the Problem of Alienation. Political Theory”.

ricas durante un viaje que realizó a Cuba para participar en el Congreso Cultural de La Habana, el cual reunió a más de cuatrocientos intelectuales de todo el mundo para reflexionar sobre su rol en la sociedad y sobre las posibilidades de combatir el colonialismo cultural en el Tercer Mundo.¹⁰ Césaire, quien había dimitido del Partido Comunista Francés (PCF) en 1956 con su célebre “Carta a Maurice Thorez”, afirmó que el “marxismo oficial” no había logrado ofrecer explicaciones sobre ciertos temas (el colonialismo, la negritud o el subdesarrollo) porque era una doctrina pensada “a partir de Europa, de la experiencia europea”.¹¹ Si se quería comprender la amplitud y pluralidad de la realidad, el marxismo debía transformarse: “sentí muy hondamente —sentir más que comprender— que era necesario que este magnífico método que se llama marxismo fuera pensado de nuevo para el uso de los pueblos que hoy se llaman subdesarrollados y que antaño representaban para Europa los pueblos ‘exóticos’”.¹² En seguida, subrayó que en la Cuba de Fidel Castro podía encontrarse una “síntesis perfecta”: “Tengo la impresión de encontrar aquí [...] una especie de *marxismo tropical*. Todo esto me parece rico en importancia y en enseñanza. Cuba inventó un nuevo camino que será tal vez el camino del Tercer Mundo”.¹³

¹⁰ Sobre la influencia de Cuba en el pensamiento de Aimé Césaire, ver: Jacqueline Frost y Jorge E. Lefevre Tavárez, “Tragedy of the Possible: Aimé Césaire in Cuba, 1968”, pp. 25-75.

¹¹ Sonia Aratán, “Entrevistas con Aimé Césaire and Sonia Aratán”, p. 131; Aimé Césaire, “Carta a Maurice Thorez”. En: Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, pp. 77-84.

¹² Sonia Aratán, “Entrevista con Aimé Césaire”, p. 131.

¹³ *Ibid.*, p. 132. El énfasis es mío.

Por lo que entiendo, Césaire nunca definió con exactitud el concepto de “marxismo tropical”. Sin embargo, por algunas de las declaraciones hechas en la entrevista de 1968 en La Habana, se puede tener una idea más o menos clara de lo que quería decir. A propósito de Cuba, afirmaba: “nunca he visto copias aquí, no se copia un modelo, no se repite un arquetipo inventado en otra parte a pesar de que se tiene un gran respeto por las cosas teóricas” o “los cubanos adaptaron el marxismo para el uso de su pueblo y para el uso de un país subdesarrollado”.¹⁴ El marxismo tropical significa la adaptación teórica y práctica del marxismo, una doctrina originalmente pensada desde Europa, a la realidad de los Trópicos —la cual está, ante todo, marcada por el colonialismo, el imperialismo y el subdesarrollo. Como ha observado Arta Awan, la tropicalización del marxismo atisbada por Césaire, en tanto abre la posibilidad de recuperar la capacidad creativa y la autenticidad, constituye un proceso de particularización emancipatoria que suprime la alienación generada por la asimilación colonial.¹⁵

Los Trópicos son un espacio físico, una región de la Tierra ubicada entre el trópico de Cáncer y el de Capricornio.¹⁶ Aunque existen ciertas variaciones causadas por la topografía y otros factores, esta zona del planeta se distingue por tener un clima templado a lo largo de todo el año (no suele bajar de los 18 °C), por no tener demasiada

¹⁴ *Ibid.*, pp. 131-132.

¹⁵ Arwa Awan. “Aimé Césaire’s “Tropical Marxism” and the Problem of Alienation. Political Theory”.

¹⁶ Hoy día los límites de los Trópicos son objeto de debate. Estudios recientes señalan que la región tropical se está expandiendo a causa del calentamiento global. Dian J. Seidel *et al.*, “Widening of the tropical belt in a changing climate”.

variabilidad climática entre las estaciones (el fenómeno se conoce como isoterminia) y por sus abundantes lluvias. La humedad producida por la suma de calor y lluvia permite que la vegetación crezca con facilidad en los Trópicos. Por ello, en esta región abundan los bosques húmedos y las selvas, en las que habita una enorme biodiversidad.

Sin embargo, los Trópicos no sólo son un espacio físico, sino también uno simbólico. En un proceso análogo al orientalismo descrito por Edward Said, a partir de la colonización europea de América, los Trópicos fueron contruidos discursivamente por los científicos, políticos, médicos, artistas, exploradores y literatos de Europa, como un espacio de la otredad marcado por una dualidad: por un lado, lo tropical se concibió como un lugar paradisiaco, exótico, fértil, disfrutable y exuberante y, por el otro, pestilente, primitivo, violento, tórrido e infeccioso.¹⁷ Aunque la representación de lo tropical —o de la “tropicalidad”, como ha propuesto David Arnold llamar a la representación discursiva contruida desde el norte— surgió en buena medida para conceptualizar y afianzar la colonización del Caribe, durante el siglo XIX fue extendido para describir otras regiones en las que las potencias europeas tenían intereses coloniales, tales como África occidental, la India y el sudeste asiático.¹⁸ Desde esta mirada colonizadora, cargada de estereotipos, las condiciones climáticas del Trópico hacen que sea un territorio de fertilidad desenfundada en el que la naturaleza reina y las pasiones humanas afloran, pero también impiden que

¹⁷ David Arnold, “Illusory Riches”: Representations of the Tropical World, 1840-1950”.

¹⁸ *Ibid.*, p. 9.

se dé un desarrollo cultural, político, económico y social como el de las regiones templadas del planeta —léase Europa— en donde, supuestamente, el hombre blanco había logrado emprender el camino civilizador del progreso mediante un laborioso y belicoso dominio de la naturaleza.¹⁹

En distintos momentos del siglo xx, intelectuales y artistas latinoamericanos reclamaron el término de lo tropical como algo propio, desviando su sentido colonial y sustituyéndolo por uno emancipatorio. Un buen ejemplo, aunque no el único ni el más conocido, es el del grupo de intelectuales nacidos en Martinica (entre quienes sobresalían la teórica poscolonial Suzanne Roussi Césaire, el filósofo René Ménéil y el mencionado Aimé Césaire), que editaron la revista *Tropiques* de 1941 a 1945.²⁰ Esta revista, que desde su título efectuaba una apropiación de la tropicalidad, buscó impulsar una literatura martiniqueña que, aunque dialogara con tradiciones intelectuales y artísticas originarias de Europa, expresara y partiera de las experiencias propias. En el número 3 de *Tropiques*, Aimé Césaire escribió: “Narciso martiniqueño, ¿dónde, pues, te reconocerás? Sumerge tus miradas en el espejo de lo ma-

¹⁹ La idea de que los Trópicos imprimen un carácter particular a las personas que en ellos nacen y habitan se ha mantenido a lo largo del tiempo. Un ejemplo reciente que fue extensamente comentado es el ensayo que el historiador y ensayista mexicano Enrique Krauze escribió sobre el entonces candidato a la presidencia Andrés Manuel López Obrador, originario de Tabasco, una de las zonas de México cuyo clima corresponde de manera más clara con las ideas normativas en torno al clima tropical, titulado “El mesías tropical”.

²⁰ Otro buen ejemplo sería Tropicália (o Tropicalismo), movimiento cultural surgido en Brasil a finales de los años sesentas. Este no es el lugar para hacerlo, pero sería importante realizar una detallada historia intelectual que, por un lado, narre el surgimiento del discurso colonial sobre los Trópicos y, por el otro, analice las lecturas críticas y las apropiaciones emancipatorias que los intelectuales y artistas latinoamericanos han hecho del mismo.

ravilloso: tus cuentos, tus leyendas, tus cantos. Allí verás inscribirse, luminosa, la imagen segura de ti mismo”.²¹ Un par de números después, en abril de 1942, Suzanne Roussi Césaire publicó un texto titulado “Malaise d'une civilisation” en el que apuntó que hasta entonces no existía en Martinica una literatura auténtica que lograra expresar el “ego colectivo”.²² Enfrentándose a la concepción europea de los Trópicos, enfatizó que esta ausencia no se debía a una cuestión racial, a una inferioridad intrínseca o a “la dureza del clima tropical al que nos hemos adaptado”,²³ sino, más bien, a la larga y despiadada historia colonial: la esclavitud y “las horribles condiciones de ser brutalmente trasplantado a un suelo extranjero”, a la violenta imposición del modelo civilizatorio europeo y a la creencia de que la asimilación traería buenos resultados. Para alcanzar la autenticidad, había que dejar de imitar y crear a partir de lo propio. Suzanne Roussi Césaire escribió, con un toque de optimismo: “Es emocionante imaginar en estas tierras tropicales, finalmente llevadas a su verdad interna, el acuerdo duradero y fructífero entre el hombre y la tierra. Bajo el signo de la planta. Aquí estamos llamados a conocernos por fin a nosotros mismos, y aquí se alzan ante nosotros el esplendor y la esperanza”.²⁴

Estos textos publicados en *Tropiques* permiten vislumbrar todo lo que estaba detrás del concepto de “marxismo tropical”, mencionado tan sólo de forma pasajera por

²¹ Aimé Césaire, *Tropiques, 1941-1945. Collection complète*, p. 7, citado en Florencia Bonfiglio, “Aimé Césaire y *Tropiques*: comienzos literarios en el Caribe francés”, p. 24.

²² Suzanne Césaire, “The Malaise of a Civilization”. En: T. Denean Sharpley-Whiting. *Negritude Women*, p. 130.

²³ *Ibid.*, p. 131.

²⁴ *Ibid.*, pp. 133-134.

Aimé Césaire en 1968. No se trataba simplemente de una corriente o derivación del marxismo. Forma parte de un proyecto intelectual anticolonial y decolonial más amplio, que suponía la apropiación y tergiversación de categorías y teorías europeas con el objetivo de alcanzar la emancipación de los sujetos coloniales.

En este libro se retoma el concepto esbozado por Aimé Césaire, aunque con una pequeña modificación. En lugar de “marxismo tropical”, se habla de marxismo *neotropical*. Este gesto —que podría parecer ornamental o arbitrario— busca enfatizar el hecho de que en estas páginas se estudia específicamente el marxismo tropical desarrollado desde América Latina.²⁵ Como se mencionó antes, desde el siglo XIX, el discurso de la tropicalidad pasó a abarcar no solamente al Caribe y a la América Tropical, sino también a otras regiones periféricas, como África oc-

²⁵ Sería importante emprender una investigación sobre la historia intelectual del *marxismo tropical*, ahondar en cómo se trasplantó y aclimató el marxismo en los Trópicos en su conjunto; es decir, en América Latina y en el Caribe, pero también en África, en el Medio Oriente y en Asia —esto es, en lo que hoy se denomina el Sur Global y antes se llamaba el Tercer Mundo. Sobra decir que, necesariamente, tendría que ser una investigación colectiva de largo alcance en la que participen personas provenientes de distintas partes del mundo. Existen varios esfuerzos valiosos en esta línea; por ejemplo, el número especial “Discusiones en torno a los marxismos del sur y los pensamientos descoloniales y anticoloniales” de la revista *Tabula Rasa*, núm. 42, editado en 2022; Ramón Grosfoguel, Nestor Kohan y Javier García Fernández, “Marxismos del Sur, pensamiento descolonial / anti-colonial y nuevos anti-imperialismos”, en *Tabula Rasa*, núm. 42, pp. 11-22. Enfocado en el caso de África y Asia: Harry Verhoeven (ed.), *Marx and Lenin in Africa and Asia. Socialism(s) and Socialist Legacies*. Sobre el caso del maoísmo chino: Matthew Galway, *The emergence of global Maoism: China's red evangelism and the Cambodian communist movement, 1949-1979*; Julia Lovell, *Maoismo: una historia global*. Sobre el caso de Calcutta, India: Prasanta Dhar, *The Popular Front and the Global Circulation of Marxism through Calcutta, 1920-1970s*. Para una visión global del marxismo, incluyendo el caso africano, el maoísmo y el marxismo latinoamericano: Daryl Glaser y David M. Walter, *Twentieth Century Marxism: A Global Introduction*.

cidental, la India y el sudeste asiático. Lo que permite el término neotropical es comenzar a distinguir las especificidades y matices dentro del amplio discurso colonialista sobre los Trópicos.

El concepto neotropical tiene también una larga y ambivalente historia. En 1858, el ornitólogo británico Philip Lutley Sclater propuso dividir la superficie de la tierra de una forma distinta, basándose en los elementos zoológicos y botánicos.²⁶ Así, queriendo encontrar las “más naturales divisiones ontológicas primarias”, estableció que el mundo tenía seis regiones zoogeográficas.²⁷ La paleártica, que incluía “África al norte del Atlas, Europa, Asia Menor, Persia y Asia en general al norte de la cordillera del Himalaya [...] norte de China, Japón e islas Aleutianas”.²⁸ La etiópica o región paleotropical occidental, que comprendía “África, al sur de la cordillera del Atlas, Madagascar, Borbón, Mauricio, Socotra y probablemente Arabia hasta el Golfo Pérsico, al sur del Paralelo 30 norte India”.²⁹ La región India o paleotropical media, la cual abarcaba “India y Asia en general al sur del Himalaya,

²⁶ Philip Lutley Sclater, “On the General Geographical Distribution of the Members of the Class Aves”, pp. 130-145. Philip Lutley Sclater también es conocido por haber propuesto en 1864 que en el pasado remoto había existido un continente que unía Madagascar y la India. Ese continente desconocido, al que llamó Lemuria, porque en un inicio quería dar cuenta de porqué existían fósiles de lémmures en regiones distantes, se habría hundido. Con base en esa teoría explicaba por qué había similitudes zoológicas entre ambos territorios. Más tarde, la teoría de Lemuria fue utilizada por diversos pensadores ocultistas, como Helena Blavatsky. Philip Lutley Sclater, “The Mammals of Madagascar”, pp. 213-219.

²⁷ Philip Lutley Sclater, “On the general geographical distribution of the members of the class Aves”, p. 130.

²⁸ *Ibid.*, p. 137.

²⁹ *Ibid.*, p. 138.

Ceilán, Birmania, Malaca y sur de China, Filipinas, Borneo, Java, Sumatra e islas adyacentes”.³⁰ La región australiana o paleotropical occidental, que implicaba “Papúa e islas adyacentes, Australia, Tasmania e islas del Pacífico”.³¹ La región neártica o norteamericana, que básicamente era Groenlandia y Norteamérica —incluyendo el norte de México. La región neotropical o sudamericana, que comprendía “las Islas de las Indias Occidentales [el Caribe], el sur de México, Centroamérica y toda Sudamérica, Islas Galápagos, Islas Malvinas”.³² El elemento *neo* (“nuevo”) servía para señalar que esta categoría se refería a la región tropical del “Nuevo Mundo” —de América.

El término *marxismo neotropical* aquí propuesto, entonces, hace referencia a una tradición intelectual concreta, que se caracteriza por ser una adaptación teórica y práctica del marxismo a la realidad latinoamericana. No solamente es un marxismo *de* América Latina, producido localmente; tampoco es exclusivamente un marxismo *sobre* América Latina, dedicado a temas o problemas de la región.³³ Es un marxismo *latinoamericano*, en la medida que surge en América Latina, se enfoca en problemáticas propias de América Latina (la comunidad indígena, el colonialismo, el campesinado, el subdesarrollo, la cuestión nacional, etcétera) y realiza una tergiversación —que, haciendo un guiño a Oswald de Andrade, podríamos denominarla antropofágica— de la tradición intelectual

³⁰ *Ibid.*, p. 140.

³¹ *Ibid.*, p. 141.

³² *Ibid.*, p. 143.

³³ José Aricó, *Marx y América Latina*; Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*.

marxista para dar forma a nuevas teorías y categorías que permiten conocer e intervenir la realidad latinoamericana.³⁴

Desde sus inicios y hasta finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el marxismo neotropical se ha desarrollado en relación directa con las circunstancias políticas y sociales de América Latina, y prácticamente siempre vinculado a revoluciones, organizaciones políticas, insurrecciones y movimientos sociales. Al ser un pensamiento militante y situado, el marxismo neotropical es una tradición plural, que tiende a alejarse de las fórmulas esquemáticas y del dogmatismo teórico. De hecho, ha estado marcado por su heterodoxia y por una disputa con ciertas vertientes ortodoxas del marxismo; por ejemplo, con el que Ángel Palerm denominó “marxismo talmúdico”, el cual se distingue porque “no admite más modos de producción que los enumerados por Stalin y precisamente en su orden estricto de sucesión”.³⁵

Varios autores han propuesto periodizaciones para la historia del marxismo latinoamericano o neotropical. Probablemente la más conocida es la del filósofo francés Michael Löwy, quien se enfocó en el problema de la conceptualización de la revolución y en las distintas maneras en las que se buscó realizar una aplicación del marxismo en América Latina.³⁶ Desde su perspectiva, existen

³⁴ Oswald de Andrade, “Manifiesto antropófago [1928]”.

³⁵ Ángel Palerm, *Antropología y marxismo*, p. 251. Sobre la relación entre la Internacional Comunista y América Latina: Manuel Caballero, *Latin America and the Comintern, 1919-1943*.

³⁶ Michael Löwy, “Introducción. Puntos de referencia para una historia del marxismo en América Latina”. En: Michael Löwy (ed.), *El marxismo en América Latina*, pp. 9-10.

tres períodos. El primero, que cubre de 1920 a mediados de los treinta, tuvo una lógica revolucionaria y se distinguió por la búsqueda de una revolución socialista, democrática y antiimperialista. Mientras que el autor más significativo de este período fue el peruano José Carlos Mariátegui, su expresión política más relevante fue el levantamiento campesino sucedido en El Salvador en 1932. El segundo período va de los años treinta a 1959, y estuvo dominado por el estalinismo y, por ende, por la teoría de la revolución por etapas y la idea de promover una revolución nacional y democrática. El tercero, iniciado en 1959 con la Revolución cubana, está marcado por el surgimiento de propuestas radicales, por el impulso a la aspiración de una revolución socialista armada y por tener como líder simbólico al guerrillero Ernesto “Che” Guevara.

Otras periodizaciones comienzan antes. Según el historiador argentino Luis Vitale, en la historia del marxismo latinoamericano existen cuatro fases.³⁷ La primera, que va de 1870 a 1910, fue una época de gestación en la que llegaron a América Latina los libros de Karl Marx y Friedrich Engels. Surgieron los primeros análisis de la realidad latinoamericana utilizando el marxismo, como es el caso del alemán Germán Avé-Lallemant sobre Argentina.

³⁷ Luis Vitale, “El marxismo latinoamericano ante dos desafíos: feminismo y crisis ecológica”. Para otra periodización: Andrés Estefane y Luis Thielemann, “Latin American Marxism and the Atlantic”. Los autores señalan que existen cinco etapas. Una primera, sucedida a finales del siglo xx y principios del xx. Una segunda, marcada por la Revolución rusa de 1917, que va de la década de 1910-1919 a los treinta. Una tercera, influenciada por el estalinismo y el exilio europeo causado por la Guerra Civil española y el ascenso del fascismo, que va de los años treinta a los cincuenta. Una cuarta, que va del triunfo de la Revolución cubana en 1959 al golpe de Estado en contra de Salvador Allende en Chile el año de 1973. Y una última que va de los años setentas a los años dosmiles.

Asimismo, el argentino Juan B. Bueno hizo una de las primeras traducciones al español de *El capital*. Aparecieron en varios países programas políticos de corte socialista: en Cuba, los de Enrique Roig y Carlos Baliño; en México, el de Plotino Rhodakanaty; en Uruguay, el de Álvaro Armando Vasseur. En la segunda etapa, sucedida de 1910 a 1930, “se planteó creadoramente la cuestión de la tierra ligada al problema indígena, la unidad de los pueblos latinoamericanos retomando, el pensamiento bolivariano en un nuevo contexto de clase, la lucha nacional-antiimperialista y el carácter socialista de la revolución”.³⁸ Durante este tiempo, se desarrolló el pensamiento del chileno Luis Emilio Recabarren, del venezolano Salvador de la Plaza, del peruano Mariátegui, del cubano Julio Antonio Mella y del argentino Aníbal Ponce (1898-1938). En la tercera etapa, que fue de 1930 a 1960, hubo “un proceso de esclerosamiento ideológico que condujo a un dogmatismo incapaz de ver más allá de los manuales de la Unión Soviética”.³⁹ En este período se promovió la tesis de que América Latina aún era feudal y que, por tanto, se tenía que apoyar una revolución por etapas y, concretamente, un frente popular; es decir, una coalición entre los comunistas y los partidos burgueses progresistas. La cuarta fase inició con la Revolución cubana de 1959 y continuó, por lo menos, durante dos décadas más. En palabras de Luis Vitale: “tuvo que advenir una gran revolución, como la cubana, para que pudiera romperse el corset estalinista, inaugurando la cuarta fase, una de las más ricas del

³⁸ Luis Vitale, “El marxismo latinoamericano ante dos desafíos: feminismo y crisis ecológica”.

³⁹ *Idem.*

pensamiento marxista en nuestro continente. Se inició así el cuestionamiento de los manuales, del llamado materialismo dialéctico y de la interpretación escolástica de nuestra historia”.⁴⁰ Durante esta fase, los marxistas latinoamericanos realizaron relecturas de las historias nacionales, regionales y globales, discutieron sobre el papel del Estado y la naturaleza de la revolución; debatieron en torno a las clases sociales y las transformaciones que estaban atravesando y, como se verá más adelante, teorizaron sobre los modos de producción y las formaciones sociales de América Latina. Vitale concluía: “Hemos logrado romper los esquemas y modelos europeos que se aplicaban acríticamente a nuestras sociedades atrasadas semicoloniales, aunque todavía quedan algunos con ‘mente colonizada’, como diría Franz Fanon”.⁴¹

Resulta innegable que a partir de los años sesentas el marxismo neotropical entró en un período de innovación. Las razones fueron múltiples. En 1956, Nikita Jrushchov dio un discurso ante el xx Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), en el que cuestionó el culto a la personalidad de Stalin y los abusos cometidos durante el estalinismo.⁴² Esta crítica inició la “desestalinización” y, con ello, la posibilidad de que intelectuales y dirigentes de partidos comunistas latinoamericanos abandonaran abiertamente los postulados teórico-políticos del marxismo más dogmático, que se habían impulsado durante décadas desde la Unión Soviética, tales como la condición feudal de América Latina, la necesidad de ge-

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ *Idem.*

⁴² Kathleen E. Smith, *Moscow 1956: The Silenced Spring.*

nerar una alianza con las burguesías nacionales o la existencia de cinco modos de producción por los cuales todas las sociedades del mundo deberían transitar.⁴³ Por otra parte, la Revolución cubana significó la muestra práctica de que era posible realizar una revolución socialista y antiimperialista en América Latina, que podía abandonarse la visión etapista e impulsar un cambio revolucionario inmediato.⁴⁴ Además, movimientos como la Revolución china y la resistencia vietnamita, cuestionaron la idea de que el proletariado era el único sujeto revolucionario, y constataron de manera práctica la importancia política que tenían otros actores sociales, en particular el campesinado.⁴⁵ Por otra parte, en el contexto de los procesos de descolonización sucedidos en África, Asia y Oceanía durante la segunda mitad del siglo xx, algunos movimientos de liberación nacional a lo largo del tercer mundo recurrieron al marxismo para construir explicaciones sobre su condición colonial y sustentar su lucha.⁴⁶

⁴³ Víctor Augusto Piemonte, "El informe secreto al xx Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética en la perspectiva oficial del Partido Comunista Argentino. Recepción y primeras repercusiones", pp. 223-241.

⁴⁴ La Revolución cubana desencadenó una serie de cambios importantes sobre la idea de revolución. Eduardo Rey Tristán, "Del etapismo a la inmediatez. Debates en torno a la idea de revolución en América Latina a partir de 1959". La influencia de la Revolución cubana entre los intelectuales radicales del mundo en torno a la idea de revolución fue notable. Sobre el tema: Rafael Rojas, *La polis literaria. El boom, la Revolución y otras polémicas de la Guerra Fría*; Rafael Rojas, *Fighting over Fidel: The New York Intellectuals and the Cuban Revolution*; Claudia Gilman, *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*.

⁴⁵ Aditya Nigam ha sugerido que el campesinado opera como un "inconsciente marxista". En: *Border-Marxisms and Historical Materialism Untimely Encounters*, pp. 97-137.

⁴⁶ Walter Rodney, *Decolonial Marxism. Essays from the Pan-African Revolution*, capítulo 4, "Marxism as a Third World Ideology".

En el ámbito intelectual, y en relación con el marxismo en particular, a partir de mediados de los sesentas y principios de los setentas comenzaron a circular en español textos escritos por Karl Marx que hasta entonces eran prácticamente desconocidos. Uno de los más importantes fueron los *Grundrisse* (*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*), y, en particular, una parte de este manuscrito titulada las *Formen* (*Formaciones económicas precapitalistas*). En este extracto se desarrolla el concepto de modo de producción asiático, el cual permitió cuestionar, utilizando las ideas del propio Marx, la noción eurocéntrica de que sólo existían cinco modos de producción y que la historia de todas las sociedades humanas podía ser interpretada con ellos. Dicho de otra forma, posibilitó iniciar una especie de movimiento teórico hereje partiendo de los propios textos sagrados.

Durante esa época, los manuales de marxismo promovidos desde la Unión Soviética en tiempos de Iósif Stalin fueron dejados de lado y comenzaron a leerse directamente los textos de Marx. No sólo circularon textos previamente desconocidos, sino que también se estudiaron escritos que hasta el momento ocupaban un lugar secundario dentro del canon. Un ejemplo es el tomo 3 de *El capital*, a partir del cual en países como México se desarrolló un debate durante los años setentas sobre la renta de la tierra, problema fundamental dentro de las discusiones sobre el mundo campesino. Como señala el mexicano Armando Bartra, en esa época muchos marxistas latinoamericanos se dieron cuenta de que tenían que “pensar de nuevo el pensamiento de Marx si querían que sirviera”.⁴⁷

⁴⁷ Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Armando Bartra, 28 marzo 2022.

De esta forma, buscaron adaptarlo para explicar las problemáticas locales y, sobre todo, para que fuera eficaz en términos políticos en situaciones determinadas.

La ruptura con el marxismo ortodoxo no fue un fenómeno exclusivo de América Latina. Durante los sesentas y setentas, en otras regiones del mundo, incluyendo Europa, el marxismo vivió una renovación teórica: se descubrieron y redescubrieron textos escritos por Marx, se leyó la obra de autores que habían sido relegados, se hibridaron tradiciones intelectuales, se plantearon perspectivas distintas y se esbozaron nuevos conceptos.⁴⁸ De hecho, los marxistas latinoamericanos a menudo abrevaron de ideas y corrientes que durante aquellos años estaban en boga, tales como el estructuralismo, el gramscianismo, el autonomismo, el operaísmo, el maoísmo, por mencionar algunas.

El desarrollo teórico del marxismo neotropical, sucedido a partir de los sesentas, fue posible gracias a que en esa época en varios países de América Latina las universidades de los centros urbanos crecieron notablemente y se convirtieron en epicentro de la politización y la movilización social.⁴⁹ Esto sentó las bases para que, entre otras cosas, se fortaleciera un campo revisteril y se afanzara una red de editoriales cuyo catálogo tenía un marcado én-

⁴⁸ William S. Lewis, *Louis Althusser and the Traditions of French Marxism*; Lanham; Jean-Numa Ducange y Antony Burlaud (eds.), *Marx, a French Passion: The Reception of Marx and Marxisms in France's Political-intellectual Life*; Renate Holub, "Post-war Italian intellectual culture: from Marxism to cultural studies". En: Christa Knellwolf y Christopher Norris (eds.) *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 9, *Twentieth-Century Historical, Philosophical and Psychological Perspectives*.

⁴⁹ Renate Marsiske, "La universidad latinoamericana en el siglo xx: una aproximación"; Laura Luciani, "Movimientos estudiantiles latinoamericanos en los años sesenta".

fasis en el pensamiento crítico.⁵⁰ Ante el autoritarismo y las dictaduras militares, surgieron formas de movilización que cuestionaron las maneras tradicionales de hacer política y se conformó una amplia red transnacional de organizaciones de izquierda.⁵¹

A partir de los años sesentas, y con mayor intensidad desde los setentas, uno de los ejes fundamentales del marxismo neotropical fue el problema de los medios de producción. Este concepto, central para el marxismo, hace referencia a la forma en que determinado grupo humano obtiene los medios que necesita para subsistir. Esto incluye tanto las fuerzas productivas (bienes o factores materiales y esfuerzo humano) como las relaciones sociales de producción (la forma en que las personas se relacionan entre sí para poder producir). Para Karl Marx, “el modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general”.⁵² En este sentido, dentro de la visión marxista del funcionamiento de las sociedades humanas, este concepto explica la base económica que da forma a la superestructura (ideología, política, instituciones, leyes, religión, etcétera). Así, el modo de producción opera como una totalidad que incluye tanto la base económica como la superestructura de una sociedad humana.

⁵⁰ Sobre las formas materiales desarrolladas por el discurso marxista en América Latina a lo largo de la segunda mitad del siglo xx: Martín Ribadero, “El marxismo latinoamericano de papel. La política editorial de Jorge Abelardo Ramos a comienzos de los años sesentas”.

⁵¹ Aldo Marchesi, *Hacer la revolución. Guerrillas latinoamericanas, de los años sesenta a la caída del Muro*.

⁵² Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, pp. 4-5.

En suma, según Karl Marx, el modo de producción debía entenderse de manera amplia, como modo de vida:

El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un modo determinado de la actividad de estos individuos, un modo determinado de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen.⁵³

En distintas partes de su obra publicada y en sus manuscritos inéditos, Karl Marx insistió en la historicidad de los modos de producción y señaló la variedad de ellos: el de la comunidad primitiva, el esclavista, el asiático, el germánico, el feudal, el capitalista, el socialista. Sin embargo, a partir de la década de los treinta se impulsó desde la Unión Soviética estalinista una visión esquemática que planteaba que sólo existían cinco modos progresivos de producción: comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo, por las cuales todas las sociedades humanas debían transitar.⁵⁴

⁵³ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, p. 19.

⁵⁴ La teoría de que existían cinco tipos *fundamentales* de relaciones de producción (o modos de producción) fue establecida por el propio Iósif Stalin. En el texto "Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico", que se dice fue escrito por él mismo, se lee: "[...] la historia del desarrollo de la sociedad es, ante todo, la historia de los modos de producción que se suceden unos a otros a lo largo de los siglos, la histo-

El debate sobre los modos de producción en América Latina es antiguo. Mariano Schlez, quien lo ha calificado como el “debate permanente”, apunta que inició desde el siglo XIX y se mantuvo vivo durante buena parte del siglo XX.⁵⁵ Sin embargo, fue a finales de los años sesentas y durante los setentas cuando se manifestó con particular vitalidad. En esos años se debatió de manera amplia sobre cuál o cuáles eran los modos de producción que permitían caracterizar la realidad contemporánea y la historia de América Latina. Y, lo que es más importante, se desarrollaron nuevas propuestas teóricas y conceptuales para lograr capturar la singularidad de la región. Durante esos años, el marxismo neotropical generó una batería de categorías vinculadas al problema de los modos de producción pensadas desde y para América Latina.

El resurgimiento del debate sobre los modos de producción en América Latina fue impulsado por una multiplicidad de fenómenos intelectuales y políticos. La circulación de las *Formen* de Marx en español no sólo desencadenó una discusión sobre el modo de producción asiático, sino sobre los modos de producción y las formas socioeconómicas en general. Este texto derrumbó la visión que afirmaba que existían exclusivamente cinco modos de producción en la historia de la humanidad y, así, abrió la posibilidad de pensar en una multiplicidad

ria del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción entre los hombres”. “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico”, en Comisión del Comité Central del P. C. (b) de LA URSS, *Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética (bolshevique)*. Compendio, p. 140.

⁵⁵ Mariano Schlez, “Modos de producción en América Latina. Un mapa para un debate permanente”, en Juan Marchena, Manuel Chust y Mariano Schlez (dir.). *El debate permanente. Modos de producción y revolución en América Latina*, p. 38.

de modos de producción que pudiesen dar cuenta eficaz de la singularidad de la historia de los países no europeos. Como apuntaba el historiador mexicano Enrique Semo desde finales de los años setentas, el mérito de los teóricos latinoamericanos dedicados a la discusión de los modos de producción fue “haber repatriado la historia de América Latina a su propio suelo”.⁵⁶

Asimismo, en esos años, se dio una amplia recepción en América Latina de los planeamientos del teórico francés Louis Althusser.⁵⁷ Desde una visión estructuralista, este filósofo afirmaba que el materialismo histórico, entendido como *ciencia de la historia* era “la ciencia de los modos de producción, de sus estructuras propias, de sus constituciones, de sus funcionamientos, y de las formas de transición que hacen pasar de un modo de producción a otros”.⁵⁸ Desde este planteamiento, las distintas sociedades humanas existentes a lo largo de la historia se configuran a partir de la articulación de distintos modos de producción. En este sentido, resultaba fundamental el concepto de “formaciones económico-sociales”, que hace referencia a las realidades concretas e históricamente determinadas por la combinación de distintos “modos de producción”, entendidos como categorías abstractas. Como apunta el argentino Juan Carlos Garavaglia en la introducción del influyente número 40 de los *Cuadernos*

⁵⁶ Enrique Semo, “Acerca de la periodización”. En: *Historia mexicana. Economía y lucha de clases*, p. 151.

⁵⁷ La influencia de Althusser en América Latina ha sido estudiada extensamente: Marcelo Starcenbaum, “Gramsci y Althusser en la experiencia de Pasado y Presente”. En: Óscar Ariel Cabezas (comp.), *Gramsci en las orillas*; Jaime Ortega Reyna, “El cerebro de la pasión: Althusser en tres revistas mexicanas”.

⁵⁸ Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, p. 26.

Pasado y Presente (1973), titulado *Modos de producción en América Latina*:

El concepto de modo de producción designa un *modelo explicativo*, es decir un conjunto vinculado de hipótesis en las cuales se han tomado los elementos comunes a una serie de sociedades que se consideran de tipo similar. En cambio, el concepto de formación económico-social se referiría siempre a una realidad concreta y pasible de ubicación histórico-temporal.⁵⁹

A partir de la idea de la articulación de múltiples modos de producción y del concepto de formación económico-social, algunos marxistas latinoamericanos lograron alejarse de las categorías que habían sido pensadas para la realidad europea y construir explicaciones que dieron cuenta de la especificidad de América Latina.

El debate sobre los modos de producción en América Latina tuvo una connotación política significativa, lo cual explica por qué la discusión ocupó un lugar preponderante en el campo intelectual latinoamericano durante tanto tiempo. Discutir cómo caracterizar a los países latinoamericanos se vinculó a un problema estratégico: cómo llegar al socialismo. Si se tomaba la posición promovida por la Unión Soviética y la Internacional Comunista acerca de la condición feudal y el carácter semi-colonial de América Latina, implicaba la adopción de una estrategia política etapista: para llegar al socialismo, primero había que salir de la condición precapitalista con una revolución nacionalista y antiimperialista, realizada en alianza con la bur-

⁵⁹ Juan Carlos Garavaglia, "Introducción". En: *Modos de producción en América Latina*, p. 7.

guesía progresista. Por su parte, si se adoptaba la idea de que América Latina era capitalista, se asumía defender la postura de que era necesaria una revolución que instaurara directamente el socialismo —ya fuera realizando un salto hacia delante o uno hacia atrás. La discusión sobre los modos de producción se vinculaba a otra cuestión política vital: ¿cuál era el sujeto revolucionario? ¿Solamente el proletariado, como afirmaba el marxismo más dogmático?, ¿o quizás también otros sectores explotados y con una amplia presencia en América Latina, como los campesinos o las comunidades indígenas? En este sentido, si bien estos debates muchas veces se dieron en términos profundamente abstractos e incluso técnicos, siempre tuvieron un tinte político.

Este libro explica algunas de las propuestas hechas desde el marxismo neotropical sobre los modos de producción en América Latina. No es una historia general del tema. Se pudieron haber sumado otros muchos casos y, de hecho, se dejaron de lado algunos fundamentales, como el del trabajo doméstico o el del “esclavismo colonial”, porque existen notables investigaciones sobre ambos temas.⁶⁰ Lo que se buscó fue explorar algunos de los debates teóricos y políticos que sucedieron en la región a partir de mediados de la década de los sesentas a partir de una serie de casos concretos y poco estudiados: la caracterización de las sociedades americanas precoloniales, la necesidad de pensar categorías analíticas específicas para la historia y realidad latinoamericanas, la condición feu-

⁶⁰ Mabel Bellucci y Emmanuel Theumer, *Desde la Cuba revolucionaria: feminismo y marxismo en la obra de Isabel Larguía y John Dumoulin*; Mário Maestri, *O Escravismo Colonial: A revolução Copernicana de Jacob Gorender A Gênese, o Reconhecimento, a Deslegitimação*.

dal o capitalista de América Latina, la proletarización del campesinado, el rol político del campesino, la relación entre el capitalismo y la crisis medioambiental.

En este libro hay una sobrerrepresentación mexicana, lo cual se debe, en primera instancia, a una cuestión material: el libro fue escrito en México y la mayoría de las fuentes disponibles, tanto orales como documentales, hacían referencia al contexto local. Por otro lado, durante la década de los setentas México se convirtió en uno de los nodos fundamentales del debate marxista latinoamericano. Esto se debe a varias razones: el sistema universitario creció enormemente, y con ello los campos revisteril y editorial. Al mismo tiempo que existía represión gubernamental, violencia política y terrorismo de Estado (la llamada “Guerra Fría”) hacia grupos disidentes y opositores, hubo cierta apertura para la producción de ideas radicales —al menos en ciertos ámbitos universitarios. Esta relativa apertura se manifestó no sólo en la existencia de un campo cultural plural, sino también en la recepción de exiliados que escapaban de las dictaduras latinoamericanas del momento.⁶¹ El boliviano Álvaro García Linera, quien entonces era un joven estudiante, señala: “México de fines de los setentas y principios de los ochentas es el gran condensador de la experiencia de desarrollo teórico, organizativo y político de la izquierda latinoamericana. Estaba aquí todo”.⁶² En esa misma línea de pensamiento, el economista y sociólogo brasileño Ruy Mauro Marini

⁶¹ Pablo Yankelevich, *Ráfagas de un exilio. Argentinos en México, 1974-1983*; Daniela Morales Muñoz, *El exilio brasileño en México durante la dictadura militar, 1964-1979*.

⁶² Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Álvaro García Linera, 10 de junio de 2022.

escribió: “México se convirtió en el centro de esa elaboración crítica, ya sea porque había concentrado la masa de intelectuales exiliados de la región, ya porque, por su infraestructura académica y cultural y el clima de libertad que allí se respiraba, se erigió en la Meca de los científicos sociales de todo el mundo que visitaban Latinoamérica”.⁶³

Es importante apuntar que este libro parte de los presupuestos de la historia intelectual. No sólo se analizan las ideas en sí mismas como solía hacerse en la tradicional historia de las ideas, sino también se estudian los contextos intelectuales y políticos en los que fueron producidas y circularon, así como los sujetos que las produjeron. Por ello, a lo largo de los distintos capítulos se hace una lectura contextual de las ideas producidas por un conjunto diverso de autores marxistas latinoamericanos, con miras a enfatizar la íntima conexión que ha existido entre la teoría y la práctica en el marxismo neotropical.

Esta investigación se suma al esfuerzo que desde hace varios años realizan distintos autores para reconstruir la historia de la circulación y recepción del marxismo en América Latina.⁶⁴ Como ha señalado Horacio Tarcus, re-

⁶³ Ruy Mauro Marini, “Introducción: la década de 1970 revisitada”. En: Ruy Mauro Marini y Mária Millán (coords.), *La teoría social latinoamericana*, t. III, p. 36.

⁶⁴ La lista es basta, por lo cual aquí solo menciono algunos casos. Horacio Tarcus, *Marx en la Argentina: sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*; Michael Löwy (ed.), *El marxismo en América Latina*; Elvira Concheiro Bórquez, Massimo Modonesi y Horacio Crespo (coords.), *El comunismo: otras miradas desde América Latina*; Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*; Bruno Bosteels, “Marx y Martí: lógicas del desencuentro”; Jaime Ortega Reyna, “Orbitas de un pensamiento: Lenin y el marxismo en América Latina”; Jaime Ortega Reyna y Elvira Concheiro, “Debatir los diversos marxismos latinoamericanos”; Carlos Illades, *El marxismo en México. Una historia intelectual*; Fabian Cabaluz y Tomás Torres Manuel Loyola (eds.), *Aproximaciones al marxismo latinoamericano. Teoría, historia y política*; Marcelo Starcenbaum, “Subalternidad y hegemonía en América Latina. Problemas de un itine-

cientemente han surgido nuevas perspectivas en los estudios sobre los marxismos latinoamericanos, las cuales parten de que no existe “un verdadero Marx”, y ponen énfasis en la recepción del marxismo: “se interesan por la lectura y sus usos sobre el carácter activo y creativo de quienes buscan importar o adoptar ciertas ideas provenientes de otro contexto para hacerlas propias”.⁶⁵ Este hincapié en el análisis de las maneras como el pensamiento de Marx ha sido leído y apropiado fuera de su contexto de enunciación original —Europa— excede el caso latinoamericano. Para decirlo con Gayatri Chakravorty Spivak, en realidad se trata de “la cuestión del marxismo global”: de observar cómo, excediendo sus límites eurocéntricos, el marxismo fue globalizado; es decir, empleado y adaptado más allá de Europa.⁶⁶

En un sentido más amplio, este libro forma parte de un proyecto de mayor alcance, que consiste en pensar de manera práctica en torno a la relevancia de las ideas producidas desde las periferias. En una serie de conferencias dictadas en 1978, Juan Marichal argumentó que existen “zonas centrales de formulación ideológica” (o “países de

rario teórico entre el latinoamericanismo y el marxismo”. Véase también el Boletín *El ejercicio del pensar* del Grupo de Trabajo CLACSO Herencias y Perspectivas del Marxismo, que coordina Elvira Concheiro Bórquez.

⁶⁵ Horacio Tarcus, “El marxismo en América Latina y la problemática de la recepción transnacional de las ideas”, p. 37.

⁶⁶ Gayatri Chakravorty Spivak, “Global Marx?”. En: Alex Callinicos, Stathis Kouvelakis, Lucia Pradella (eds.), *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism*, p. 393. Participé en el seminario “Reading Marx Globally”, organizado por Alwin Franke como parte de la reunión anual de la American Comparative Literature Association (ACLA) del 2023, el cual partía de los planteamientos hechos por Spivak y buscaba “explorar el problema de lo global en Marx y trazar las trayectorias globales del pensamiento marxiano y marxista desde el siglo XIX hasta la actualidad”.

opinantes”) y “zonas, más o menos alejadas, de matización ideológica” (o “países de *opiniones*”).⁶⁷ La historia intelectual tiene que prestar especial atención a las ideas producidas en las segundas zonas, en la medida en que “el matiz ideológico más revelador del significado histórico de una época se observa frecuentemente en un país alejado, geográfica o culturalmente, del centro más visiblemente creador de esa época”.⁶⁸ Esto se debe a que “el *opinante* [...] al revivir una idea, al hacerla suya, la intensifica, pero, también, la *matiza*, acentuando una zona —acaso secundaria— de la idea, que había quedado en una como penumbra en su formulación originaria”.⁶⁹ Siguiendo este planteamiento, las matizaciones, adaptaciones o variaciones realizadas desde las periferias son constitutivas porque generan una “*refracción ideológica*: una refracción que da, frecuentemente, nueva luz a ideas que quedaron difuminadas en su originaria luz natal”.⁷⁰

En el ámbito musical se conoce como variaciones a un procedimiento, que fue particularmente popular durante el Barroco, consistente en crear una pieza a partir de la modificación de otra. La variación puede ser melódica, armónica o rítmica, pero lo especial de esta técnica es que logra dar forma a algo nuevo a partir de una repetición transformadora. En realidad, como sugiere su subtítulo, lo que pretende este libro no es otra cosa que escuchar con atención una serie de variaciones compuestas por un pu-

⁶⁷ Juan Marichal, *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana*, p. 24. Agradezco a Horacio Tarcus, por quien conocí este texto fundamental.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 26.

ñado de intelectuales latinoamericanos —¿o deberían ser llamados neotropicales?— partiendo del marxismo.

El primer capítulo explora la recepción inicial que tuvo lugar a mediados de los años sesentas del hasta entonces prácticamente desconocido texto de Karl Marx *Formen o Formas económicas precapitalistas*. Para ello, en un primer momento se reconstruyen dos casos de apropiación temprana del concepto de modo de producción asiático para analizar las antiguas culturas indígenas de América y, sobre todo, para dislocar la visión etapista de la historia basada en los cinco modos de producción: el del colombiano Nicolás Buenaventura Alder (1918-2008) y el del mexicano Roger Bartra (1942-). Posteriormente, en un intento por mostrar cómo fue que el concepto fue adaptado para pensar las historias de las culturas indígenas de América, se estudia la manera en que el argentino Luis Vitale (1927-2010) realizó una modificación del concepto y propuso en su lugar emplear el de modo de producción comunal-tributario para analizar a las sociedades inca y azteca.

El segundo capítulo se enfoca en la conceptualización que hizo el historiador mexicano Enrique Semo (1930-) de la formación socioeconómica de la Nueva España como un sistema heterogéneo en el que coexistían tres modos de producción diferentes: el despotismo tributario, el feudalismo y el capitalismo embrionario. Se expone la manera en que con esta posición Semo se insertó en el largo debate sobre la condición feudal o capitalista de América Latina. Por último, a partir de este caso se observa cómo desde el marxismo neotropical se cuestionaron la visión de la historia eurocentrista de la tradición marxista occidental y, en su lugar, se propusieron perio-

dizaciones basadas en la existencia simultánea de múltiples temporalidades.

Durante los setentas, en México tuvo lugar una intensa discusión sobre la caracterización y el futuro de los campesinos. El tercer capítulo tiene como objetivo brindar un panorama de este debate intelectual, el cual llegó a ser conocido como la polémica entre los descampesinistas y los campesinistas; es decir, entre aquellos que creían que los campesinos desaparecerían porque el capitalismo los transformaría en proletarios, y aquellos que pensaban que los campesinos sobrevivirían en tanto el capital necesitaba de ellos. Con atención central en la obra de uno de los protagonistas más importantes de la polémica, el antropólogo mexicano Roger Bartra, se estudian los distintos planteamientos que se hicieron en términos generales sobre los campesinos y el mundo agrario mexicano, muchos de los cuales se realizaron desde el marxismo.

El cuarto capítulo se dedica a la obra del biólogo mexicano Víctor Manuel Toledo (1945-), quien desde finales de los años setentas buscó establecer un vínculo entre el marxismo y la ecología. Se exploran sus ideas sobre el modo campesino de producción y su argumento de que, a diferencia del capitalismo, que es antiecológico porque tiende a la especialización para fomentar la generación de ganancia y la acumulación de capital, los campesinos se adaptan a la diversidad de la naturaleza respetando así su capacidad para renovarse. Se analiza cómo a finales de los ochentas y principios de los noventas Toledo dejó de lado el marxismo para enfocarse en el estudio de los conocimientos de las comunidades indígenas, lo que él llamaría “etnoecología”.

El libro cierra con un epílogo que busca problematizar una idea bastante extendida: que el marxismo —y, por descontado, el marxismo neotropical— llegó a su fin tras la caída del Muro de Berlín (noviembre de 1989) y la disolución de la Unión Soviética (diciembre de 1991). Mediante un somero repaso de algunos proyectos editoriales impulsados en Bolivia por los miembros del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) se muestra que, incluso tras el colapso del llamado “socialismo realmente existente”, el marxismo ha seguido empleándose para interpretar y buscar transformar la realidad latinoamericana.⁷¹

⁷¹ El término “socialismo realmente existente” fue acuñado en 1977 por el alemán Rudolf Bahro en una serie de conferencias ampliamente difundidas. Rudolf Bahro, *El socialismo realmente existente (seis conferencias críticas)*.

CAPÍTULO I

LA DESESTABILIZACIÓN DE LA HISTORIA UNILINEAL. RECEPCIONES DEL MODO DE PRODUCCIÓN ASIÁTICO EN AMÉRICA LATINA¹

Hasta mediados de la década de los años sesentas, entre los marxistas del mundo entero existía una visión hegemónica en torno al desarrollo de la historia universal, la cual planteaba que existían cinco modos de producción: comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo. Se argumentaba que, a lo largo de la historia de la humanidad, estos regímenes sociales habían sucedido de manera secuencial, uno tras otro, —o, si no lo habían hecho, así lo harían. Por tanto, si se quería cambiar la situación presente y llegar al socialismo, se tenía que transitar por estas etapas —antes de llegar al socialismo, los países subdesarrollados debían pasar a la etapa capitalista.

Esta concepción unilineal, progresiva y teleológica de la historia, construida con base en la experiencia europea, había sido instituida en buena medida por el propio Iósif Stalin a partir de una lectura esquemática de los textos de Karl Marx y Friedrich Engels. La desarrolló en un conocido texto titulado “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico” (1938), que se incluyó en el libro *La historia del Partido Comunista de la Unión Soviética (bolchevique)*, el cual fue traducido a decenas de idio-

¹ Parte de este capítulo apareció en 2023 como “La introducción de las Formen y del modo de producción asiático a México: un análisis de la obra temprana de Roger Bartra”, en la revista *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 30, núm. 86.

mas.² Posteriormente, esta visión se popularizó mediante diversos manuales de divulgación soviéticos, como los de F. V. Konstantinov y Petr Nikitin, o por el coordinado por Otto Wille Kuusinen. Estos manuales, a menudo promovidos por la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (URSS) a través de editoriales como Progreso, se leyeron ampliamente en América Latina. Durante años fueron la vía para que la mayoría de las personas se acercaran al marxismo.³ En ellos se solía difundir esta visión de la historia universal, configurada por etapas progresivas y leyes preestablecidas. Por mostrar un caso, en el popular *Manual de marxismo-leninismo*, coordinado por Otto Wille Kuusinen, se planteaba que:

[...] a pesar de toda la gran variedad de detalles concretos y particularidades, la totalidad de los pueblos recorren en líneas generales un mismo camino. Pues la historia de cada uno de ellos, en resumidas cuentas, viene condicionada por el desarrollo de las fuerzas productivas, que se subordina a unas mismas leyes internas. La sociedad avanza mediante una sucesión consecutiva, sujeta a leyes objetivas de las formaciones económico-sociales, y el pueblo que vive dentro de una formación más avanzada muestra al resto su futuro, de la misma manera que él ve en los otros su pasado.⁴

² El libro estaba firmado por Comisión del Comité Central del Partido Comunista (bolchevique) de la URSS; sin embargo, todo indica que fue redactado por el propio Iósif Stalin. Comisión del Comité Central del P. C. de la URSS. *Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética (bolshevique)*. Compendio.

³ F. V. Konstantinov, *El materialismo histórico*; Petr Ivanovich Nikitin, *Economía política: manual de divulgación*; Otto Wille Kuusinen (coord.), *Manual de marxismo-leninismo*.

⁴ Otto Wille Kuusinen (coord.), *Manual de marxismo-leninismo*, p. 145. Eric Hobsbawm cita, en una nota a pie de página de su famosa "Introducción" de las *Formen*, parte de este fragmento para ilustrar las simplificaciones del marxismo, la cual "reduce las principales formaciones socioeconómicas a una única escalera por la cual todas

Sin embargo, a mediados de la década de los sesentas comenzó a circular en el mundo francófono y anglófono un texto escrito por Karl Marx, titulado en alemán *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*, mejor conocido como *Formen*, y traducido al español como *Formas de propiedad precapitalistas* o *Formaciones económicas precapitalistas*, el cual puso en duda la citada visión de la historia unilineal y universal basada en cinco modos de producción progresivos.⁵ En este texto, no publicado en vida de Marx y que formaba parte de un manuscrito más amplio titulado *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política)*, se estudiaban los distintos modos de producción o “formas” existentes antes del capitalismo: el argumento base es que existían cuatro vías en las que se desarrollaba la comunidad primitiva —la asiática, la antigua, la germánica y la eslava—, y que se trataba de distintos caminos por los que se pasaba de la propiedad común hacia un grado mayor de privatización o individualización de la propiedad. Más que un esbozo histórico, era una tipología sustentada en las condiciones económicas (la base) de una sociedad. Como explicaba Marx: “[...] el hecho de que la histórica preburguesa, y cada una de sus fases tenga también su *economía* y un *fundamento económico* de su

las sociedades humanas ascienden escalón a escalón, pero a diferentes velocidades, por lo que todas, eventualmente, llegan hasta la punta”. Eric J. Hobsbawm, “Introducción”. En: Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, p. 58.

⁵ A lo largo de este texto nos referiremos a las *Formen*... como “Formas de propiedad precapitalistas”, por ser esa la traducción utilizada en la obra temprana de Roger Bartra. Para una discusión sobre la diferencia entre traducir las *Formen* como “Formaciones” o “Formas”, véase Anabella Guj, “¿‘Formaciones sociales precapitalistas’ o ‘Formas que preceden a la producción capitalista?’”.

movimiento, es *au fond* la mera tautología de que la vida del hombre, *d'une manière ou d'une autre*, descansó desde siempre sobre la producción *social*, cuyas relaciones llamamos precisamente relaciones económicas".⁶

Según lo expuesto por Marx, la forma asiática o despotismo oriental está constituida a partir de la colectividad tribal, la cual se dedica a la manufactura y a la agricultura, y es autosuficiente. La propiedad de la tierra es comunitaria: los individuos son poseedores, no propietarios. Existe una unidad suprema por encima de las distintas comunidades, a las que extrae su plusproducto en forma de tributos o trabajo común. Marx mencionaba como ejemplos el sistema desarrollado en México, en Perú, en la cultura celta y en algunas tribus de la India. Por otra parte, la base de la forma antigua (clásica) o grecolatina es la ciudad, en la cual se concentran los agricultores en tanto propietarios de la tierra; es decir, hay una entidad comunitaria; sin embargo, está compuesta por propietarios privados que tienen parcelas propias. Las guerras funcionan como trabajo colectivo o tarea común. De esta forma posteriormente surgiría la sociedad esclavista. Por su parte, en la forma germánica la comunidad no existe como Estado o ciudad, sino que está dada por la reunión de propietarios libres y autónomos. Marx apuntó que su base es: "[...] la vivienda familiar autónoma, asilada, garantizada a través de su asociación con otras viviendas familiares similares de la misma tribu, y a través de su reunión ocasional para la guerra, la religión, la resolución de problemas legales, [de tareas] tales que afiancen la se-

⁶ Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, p. 85.

guridad mutua”.⁷ En esta forma existe propiedad comunal, pero sólo entendida como una extensión o complemento de la propiedad privada. Por último, está la forma esclava, de la cual Marx sólo menciona que es una modificación o vertiente de la forma oriental.

De estos conceptos, el asiático —el cual terminó siendo conocido como modo de producción asiático o simplemente MPA— causó un cisma dentro del pensamiento marxista.⁸ Se recibió como una novedad disruptiva: en los textos de Karl Marx y Friedrich Engels que se conocían hasta entonces no había más que una mención pasajera a él.⁹ Pero, además, significó un cuestionamiento radical a la visión de los cinco modos de producción. Abrió la posibilidad de tejer nuevas explicaciones y periodizaciones históricas para las sociedades no europeas desde el marxismo. Y, no menos importante, reavivó en América Latina una antigua disputa intelectual con marcados tintes políticos sobre si existía el capitalismo en la región o no.

⁷ Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, p. 79.

⁸ Es importante señalar que este concepto tiene una larga historia que se puede remontar a Aristóteles. Posteriormente, fue desarrollado por los economistas clásicos Richard Jones, John Stuart Mill, Adam Smith y James Mill. Esto fue entrevisto tempranamente por Karl A. Wittfogel en *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*, pp. 421 y ss. Sobre la historia de la recepción del MPA hay una amplia literatura, la cual, sin embargo, no estudia el caso de México ni de ningún otro país latinoamericano: Anne M. Bailey y Josep R. Llobera (eds.), *The Asiatic Mode of Production: Science and Politics*; Stephen P. Dunn. *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*; Timothy Brook (ed.), *The Asiatic Mode of Production in China*; Marian Sawer, *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production*.

⁹ En el “Prólogo” de *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx afirma: “A grandes rasgos puede calificarse a los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno de épocas progresistas de la formación económica de la sociedad”. Recordemos que los *Grundrisse* son un manuscrito preparatorio para *Contribución a la crítica de la economía política* y *El capital*. Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*.

Este capítulo se centra en cómo el concepto de modo de producción asiático llegó a América Latina y comenzó a ser utilizado por algunos marxistas latinoamericanos para desestabilizar la visión de la historia unilineal que hasta entonces dominaba la teoría marxista. Para ello, primero se analiza cómo fue que el modo de producción asiático comenzó a recircular en una Francia marcada por los movimientos de liberación africanos y asiáticos a través de la revista *La Pensée*. Posteriormente, se estudia la lectura del debate francés sobre el tema que hizo en 1964 el pedagogo colombiano Nicolás Buenaventura (1918-2008) y, en especial, cómo entrevistó que el concepto de modo de producción asiático no sólo abrió posibilidades interpretativas para la historia de América, sino que también desestabilizó el modelo de los cinco modos de producción que se enseñaba en los manuales soviéticos de marxismo y materialismo histórico. Asimismo, se considera el caso del antropólogo mexicano Roger Bartra (1942-), quien, tras su temprana lectura de *La Pensée*, utilizó el modo de producción asiático para explicar las sociedades indígenas americanas, como la teotihuacana, y emprendió la tarea de buscar publicar en español el libro *Formen* de Marx. Se examinan también dos proyectos editoriales emprendidos por Roger Bartra vinculados al tema, los cuales permiten discutir de qué manera las *Formen* mostraron que no todas las sociedades humanas tenían el mismo desarrollo y abrieron maneras de explicar, desde la historia, la situación de subdesarrollo de los países latinoamericanos. Por último, se examina el caso del historiador argentino Luis Vitale (1927-2010), quien en 1983 propuso sustituir el concepto de modo de producción asiático por el de modo de producción comunal-tri-

butario para referirse a las sociedades inca y azteca.¹⁰ Este último caso es una buena muestra de cómo los marxistas latinoamericanos se apropiaron creativamente del concepto y lo modificaron para que, desde su perspectiva, funcionara mejor para explicar la historia precolonial de América.

EL NÚMERO 114 DE *LA PENSÉE* O LA DISCUSIÓN
FRANCESA SOBRE EL MODO DE PRODUCCIÓN ASIÁTICO

El modo de producción asiático llegó a América Latina vía Francia, en donde la discusión sobre este concepto y la posibilidad de emplear los esquemas de periodización histórica del marxismo ortodoxo, para interpretar el desarrollo de las sociedades no europeas, comenzó de forma organizada a principios de los años sesentas, entre un grupo de investigadores vinculados con el Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes (Centro de Estudios e Investigaciones Marxistas).¹¹ Este centro había sido fundado en 1959 a instancias del Partido Comunista Francés (PCF) con el objetivo de propiciar investigaciones en torno al marxismo. Era dirigido por Roger Garaudy, que en aquel entonces era uno de los intelectuales más influyentes del partido. Enmarcado en el contexto de los movimientos de liberación nacional en Asia y África, y en general de lucha contra el colonialismo europeo,

¹⁰ A lo largo de este capítulo se emplea el término azteca, porque es el utilizado en las fuentes originales.

¹¹ Charles Parain, "Le mode de production asiatique: une étape nouvelle dans une discussion fondamentale", pp. 3-6.

se creó en el Centro una sección de estudios asiáticos y africanos.

Fue dentro de esta sección que un grupo de investigadores se dedicaron a reflexionar en torno al MPA.¹² Tradujeron parte del trabajo de la alemana Liselotte Welskopf-Henrich, quien en 1957 publicó un libro en el que criticaba a ciertos historiadores marxistas de Alemania del Este, que hacían un símil esquemático entre la China antigua y las sociedades esclavistas grecorromanas.¹³ Posteriormente, en 1962, cuando el sinólogo húngaro Ferenc Tökei se incorporó a la institución, organizaron una sesión en la que participaron varios investigadores franceses como Jean Chesneaux, Charles Fourniau, Maurice Godelier, André-Georges Haudricourt, Paul Noirot, Charles Parain y Jean-Pierre Vernant, para debatir sobre el MPA. La intervención de Tökei en esta sesión de trabajo comenzó a circular extensamente en copias mimeografiadas.¹⁴

Fue tras esos años de trabajo y discusiones que *La Pensée*, revista francesa de pensamiento marxista, fundada décadas atrás por Paul Langevin y Georges Cogniot, de-

¹² *Idem.*

¹³ Liselotte Welskopf-Henrich (también conocida como Elisabeth Charlotte Welskopf), *Die Produktionsverhältnisse im alten Orient und in der griechisch-römischen Antike*. Al parecer, el texto traducido fue "Probleme des Periodisierung der Altgeschichte: die Einordnung des Alten Orients und Alt-Amerikas in die Weltgeschichtliche Entwicklung". En 1957, la autora también escribió otro texto sobre el tema en *Zeitschrift für Geschichte*, pp. 293-313.

¹⁴ Ferenc Tökei, "Sur le 'mode de production asiatique'". Unos meses después, en la tercera Semana del Pensamiento Marxista de 1963, se dio una discusión sobre el tema, presidida por Jean Suret-Canale sobre una ponencia presentada por Maurice Godelier. Claude Gindin, "Du marxisme-léninisme à Marx au Parti communiste français".

ció dedicar un número al MPA, mismo que apareció en abril de 1964.¹⁵ En ese número se publicaron también textos de corte teórico escritos por Tökei y por Jean Chesneaux, historiador francés especialista en Asia oriental.¹⁶ Por otra parte, el antropólogo francés Maurice Godelier preparó una lista comentada de los escritos en los que Marx y Engels hablaron del MPA, en la cual señalaba a *Formen* como un texto fundamental sobre la cuestión. Por último, Jean Chesneaux elaboró una bibliografía anotada de los trabajos recientes relacionados con el MPA, que incluía más de una docena de trabajos dedicados a India, China, Japón, Vietnam o África. En el debate, América destacaba por su ausencia.¹⁷

¹⁵ El primer número de *La Pensée* dedicado al tema fue el 114, publicado en abril de 1964. El tema siguió vivo en otros números de la revista: Jean Suret-Canale, "Les sociétés traditionnelles en Afrique tropicale et le concept de mode de production asiatique", pp. 21-42; Pierre Boiteau, "Les droits sur la terre dans la société malgache pré-coloniale (Contribution à l'étude du 'mode de production asiatique')", pp. 43-69; Jean Chesneaux, "Ou en est la discussion sur le 'mode de production asiatique'?", pp. 40-59; Maurice Godelier, "Discussions et travaux sur le M.P.A.: Informations complémentaires", pp. 60-62; Kimio Shiozawa, "Les histoires taponáis et le mode de production asiatique", pp. 63-78; Sergio de Santis, "Les communautés de village chez les incas, les aztèques et les mayas. Contribution à l'étude du mode de production asiatique", pp. 79-95. Es importante señalar que el debate sobre el MPA no sucedía exclusivamente en *La Pensée*. Véase, por ejemplo, Maurice Godelier, "La notion de 'mode de production asiatique'", en *Les Temps Modernes*, mayo, 1965.

¹⁶ Ferenc Tökei, "Le mode de production asiatique dans l'oeuvre de K. Marx et F. Engels"; Jean Chesneaux, "Le mode de production asiatique: quelques perspectives de recherche".

¹⁷ Esto cambiaría pronto. En el número 122 (julio-agosto 1965) de *La Pensée* se publicó el texto de Sergio de Santis, "Les communautés de village chez les incas, les aztèques et les mayas. Contribution à l'étude du mode de production asiatique". Además, Jean Chesneaux menciona los textos escritos sobre el modo de producción asiático por Nicolás Buenaventura y por Roger Bartra como parte del "muy positivo eco" que había generado en América Latina el número de *La Pensée* sobre el modo de producción asiático. Jean Chesneaux, "Ou en est la discussion sur le 'mode de production asiatique'?",

El contexto francés de esa época estaba marcado por los múltiples movimientos de liberación nacional de África y Asia, por la incorporación de una pléyade de estados africanos y asiáticos a la Organización de Naciones Unidas (ONU) y por la creación de instituciones como la Organización de la Unidad Africana (OUA), así como por el resquebrajamiento del dominio de Francia sobre sus colonias y por una cruenta lucha contra el colonialismo, tanto en términos políticos como intelectuales. En aquellos años esto generó un enorme interés en la historia de las sociedades no europeas para los cuales los esquemas y conceptos marxistas clásicos no siempre funcionaban, al mismo tiempo que se daban largas discusiones en torno a los problemas de desarrollo económico de los recién formados Estados nacionales.

En Francia, en el ámbito del comunismo y del marxismo en particular, se estaban dando transformaciones significativas durante aquellos años. En 1964, Waldeck Rochet se volvió secretario general del Partido Comunista Francés (PCF), y comenzó a impulsarse una serie de cambios. En el terreno político, se insistió en la vía democrática para llegar al socialismo y se buscó la unificación de las izquierdas. En el terreno ideológico se fomentó la apertura y se buscó combatir el dogmatismo. Hubo un claro distanciamiento con el estalinismo cultural y un interés por renovarse ideológicamente. Como parte de este proceso, en marzo de 1966 el Comité Central del PCF se

pp. 58-59. Asimismo, en un recuento sobre los trabajos existentes sobre el tema preparado por Maurice Godelier, se mencionan textos relacionados con Perú (José Matos Mar, John Victor Murra), Colombia (Jorge Urcos Arciniegas) y México (Alfonso Caso). Maurice Godelier, "Discussions et travaux sur le M. P. A.: Informations complémentaires", pp. 60-62.

reunió en Argenteuil para discutir problemas relacionados con la ideología y la cultura.¹⁸ Entre los temas debatidos estuvo el MPA. En su intervención, Roger Garaudy hizo una crítica de quienes habían convertido el marxismo en una filosofía de la historia especulativa y dogmática. Argumentó que el materialismo histórico era intrínsecamente antidogmático, que era una filosofía crítica y una concepción científica del mundo. El auge que estaba teniendo el problema del modo de producción asiático le parecía una ruptura con el dogmatismo y una muestra de pluralismo y renovación ideológica.¹⁹

Como se mostrará en las siguientes páginas, fue por las discusiones que se estaban dando en Francia que el concepto de MPA llegó a América Latina. En países como México y Colombia, distintos autores marxistas leyeron el número 114 de la revista *La Pensée* y comenzaron a emplear el concepto para analizar la historia de América. Con base en él cuestionaron la visión de la historia que había predominado durante décadas, la cual fue construida a partir de los cinco modos de producción.

LA REVELACIÓN DE NICOLÁS BUENAVENTURA

El pedagogo colombiano Nicolás Buenaventura narró en sus memorias una singular historia acerca de cómo descubrió las *Formen* de Marx y, por tanto, el concepto de MPA.²⁰ A principios de los años sesentas, le otorgaron

¹⁸ Roger Martelli, *Une dispute communiste: le Comité Central d'Argenteuil sur la Culture*.

¹⁹ Roger Garaudy, "Dogmatisme, pluralisme, problèmes de la religion", p. 16.

²⁰ Nicolás Buenaventura, *¿Qué pasó, camarada?*

una beca para estudiar durante seis meses en la Escuela Superior del Partido Comunista de la Unión Soviética de Moscú (a veces también llamada la Escuela Internacional del PCUS), la cual formaba a militantes comunistas del mundo entero.²¹ Como parte de sus labores militantes como miembro Partido Comunista de Colombia (PCC) y vinculado al movimiento de lucha por la vivienda que se sucedía en distintas ciudades de ese país desde finales de los 1950, Buenaventura trabajaba como profesor en las “escuelas de masas”, que se dedicaban a la enseñanza de personas que no eran comunistas. Tenían el objetivo de sumarlas a las filas del partido o, como se decía en el momento, de “constituir partido”.²²

Para dar sus clases, Buenaventura escribió un texto sobre la historia de Colombia desde una perspectiva marxista, donde proponía dividir la historia según las distintas formas en que el trabajo se había organizado. Señalaba que existían tres épocas. La primera basada en el trabajo de esclavos indígenas y negros; la segunda basada en el trabajo de artesanos, colonos y siervos, y la tercera basada en el trabajo de obreros asalariados o proletarios.²³

Buenaventura decidió llevar a Moscú su texto. Tiempo después escribió: “¿Cómo no llevarlo a la ‘Meca’, cómo no consultarlo al oráculo?”, y, en cuanto estuvo allá solicitó una cita con un “camarada especialista en historia latinoamericana” para pedirle su opinión sobre él.²⁴ No

²¹ *Ibid.*, pp. 91-92.

²² *Ibid.*, pp. 21-22.

²³ Nicolás Buenaventura, *¿Qué pasó, camarada?*, p. 95.

²⁴ *Idem.*

menciona el nombre del camarada, pero anotó que le llamaban el “consejero”, y realizó una descripción del sujeto cargada de tintes religiosos: “Este era y, si vive aún, debe seguir siendo, un espíritu seminarista, seguro, un asceta, de vida estrictamente conventual y, sin embargo, un espíritu increíblemente crítico y alerta a todo lo nuevo”.²⁵

Buenaventura afirmaba recordar perfectamente la reunión que mantuvo con ese profesor y reconstruía lo que le había dicho:

El hombre, me habló así: He leído su texto, camarada, y me parece que no tiene posibilidades de éxito. Porque usted quiere recortar la historia de su país según un esquema europeo, deslindando o sacando en limpio tres etapas, una del esclavismo, otra del feudalismo y la última, la actual, del capitalismo. Luego de una pausa, como para estar seguro de que yo lo había oído, añadió. Pues bien, esto no se puede intentar en ninguna historia en América. Esta es historia europea, desde Atenas y Roma hasta París y Londres.²⁶

Buenaventura rememoraba que el profesor siguió insistiendo durante un buen rato que el desarrollo de las formaciones socioeconómicas americanas había sido radicalmente distinto al de las europeas. Para cerrar, le dijo que muy seguramente no conocía un texto de Marx titulado “Formaciones precapitalistas”, puesto que aún no se había traducido al español. Le ofreció traducirlo en voz alta y lo invitó a tomar notas.²⁷

²⁵ *Ibid.*, p. 96.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Ibid.*, p. 97.

De nuevo, Buenaventura recurría a un lenguaje religioso para hablar de las *Formen*. Contaba que para él significaron una revelación que cuestionaba radicalmente lo que había aprendido previamente en los manuales sobre marxismo y materialismo histórico. Ponía en duda la visión marxista de la historia unilineal y teleológica que conocía. En sus propias palabras:

Sencillamente lo que estaba ocurriendo allí, en mi vida, en mi formación, como comunista, era una verdadera revelación. Porque un profesor soviético y, con más veras, recomendado por la Escuela Internacional del PCUS, me explicaba así, sin más ni más, que el manual de “Marxismo Leninismo” sobre “Materialismo Histórico” no nos servía a nosotros, los latinoamericanos, que acá no tenía nada que hacer esa sucesión rigurosa de la historia que, partiendo del “comunismo primitivo” debería concluir, necesariamente, en una sociedad comunista.²⁸

Buenaventura establecía un símil entre el marxismo leninismo que había aprendido en los manuales promovidos desde la Unión Soviética con el proceso de imposición colonizadora del cristianismo en América:

No podía creerlo, porque el soviético me está diciendo que el “Marxismo leninismo” era algo similar a la catequización cristiana del siglo XVI: cuando metían en la cabeza del indio un esquema europeo. Un esquema que nada tenía que ver con la historia real de los indígenas. ¿Otra vez el “cielo” ahora con el nombre de “comunismo”, traído desde Europa? ¿Otra vez un “catecismo”, ahora con el

²⁸ *Idem.*

nombre de “manual”? ¿Otra vez la escuela doctrinera de Indias?²⁹

En sus memorias, Buenaventura contaba que después de esa primera cita se reunió otras veces con el consejero a solas. Mientras que éste traducía en voz alta las *Formen* al español, él transcribía el texto con ayuda de taquigrafía.³⁰

Más allá de esta historia que tiene ciertos elementos casi de corte mitológico, lo cierto es que en los escritos de Nicolás Buenaventura sobre el modo de producción asiático, sus principales fuentes son los textos franceses sobre el tema y no las *Formen* directamente.³¹ Esto resulta evidente en un ensayo que Buenaventura publicó en *Documentos Políticos*, la revista del Comité Central del PCC, en agosto-septiembre de 1964.³² El texto, como él mismo afirma en una nota al pie, “es casi una traducción parcial comentada de los artículos aparecidos en el número 114 de este año de *La Pensée*”.³³ De alguna manera, tenía razón. Retomaba algunas ideas del ensayo escrito por Jean Chesneaux. Por ejemplo, anotaba que Marx había tenido un persistente interés acerca de “la estagnación o estancamiento asiático”, pero, sobre todo, retomaba el artícu-

²⁹ *Ibid.*, pp. 97-98.

³⁰ *Ibid.*, p. 98.

³¹ En sus memorias, Buenaventura afirma que, en cuanto llegó a Colombia preparó una edición en mimeógrafo de las *Formas de propiedad precapitalistas*, para la cual escribió una introducción. Infortunadamente, hasta ahora ha sido imposible ubicar una copia de esta edición.

³² Nicolás Buenaventura, “Sobre el ‘modo de producción asiático’”, pp. 64-76. Nicolás Vesga Osorio, Gonzalo Sánchez Gómez, Yolanda Sierra León, Juan Manuel Herrera, Juan² y Hermes Tovar Pinzón prestaron un gran apoyo para poder encontrar este ensayo.

³³ Nicolás Buenaventura, “Sobre el ‘modo de producción asiático’”, p. 66.

lo de Ferenc Tökei.³⁴ Así, glosaba y citaba sus planteamientos:

Marx realmente comenzó a interesarse en las sociedades orientales en 1853, cuando el parlamento británico redujo el poder de la Compañía Británica de las Indias Orientales e introdujo cambios importantes en el sistema político-burocrático colonial. Ese año escribió una serie de artículos en el *New York Daily Tribune*, en los cuales argumentó que la colonización británica de India significó una revolución porque alteró las relaciones de propiedad, las cuales llevaban siglos sin ser modificadas.³⁵

Marx y Engels pensaban que la inmutabilidad y reproducción continua de las relaciones de propiedad en Asia, según escribía Buenaventura, retomando lo dicho por Tökei, se debían a dos factores: el primero era que las condiciones geográficas de Asia y África hacían que sólo pudiera cultivarse utilizando riego artificial, para lo cual se necesitaba construir grandes obras hidráulicas, y el segundo, que la economía seguía dependiendo de las aldeas agrícolas y artesanas, las cuales mantenían una propiedad comunal de la tierra y funcionaban como unidades autónomas.³⁶ Mientras que los Estados se encargaban de generar las obras públicas necesarias para la agricultura, las aldeas aportaban el sustento necesario en forma de tributo. Así fue como se formaron grandes Estados “empresarios” que dominaban y aglutinaban a múltiples comunidades que se encontraban dispersas en el territorio. Estas característi-

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem*, p. 66.

³⁶ *Ibid.*, p. 67.

cas eran las que, dejando de lado los eventos políticos cotidianos, hacían que en el caso de las sociedades orientales la estructura socio-económica no cambiara.

Buenaventura también empleaba los textos de Tökei y Chesneaux para explicar que Marx y Engels nunca pensaron que todas las sociedades humanas habían transitado o debían hacerlo de la misma forma que los griegos del comunismo primitivo a la sociedad de clases. De hecho, lo que Marx hizo en las *Formen* fue conceptualizar las distintas vías o modos —la asiática, la antigua, la germánica, la eslava— a través de los cuales la comunidad primitiva se transformó históricamente. Sin embargo, tras la muerte de Marx, sus ideas sobre estos temas, y en particular sobre el modo de producción asiático, iniciaron un viacrucis y fueron abandonadas por razones de índole política. Entonces, el esquema promovido por Stalin sobre los cinco modos de producción se volvió dominante. Fueron muchos los marxistas que insistieron en que la vía grecolatina (o antigua) era la única manera en que las sociedades humanas de todo el mundo podían desarrollarse; quisieron “convertir ese camino en una especie de patrón general que había de ser reproducido en todas partes”.³⁷

Buenaventura afirmaba, siguiendo a Chesneaux, que la situación cambió cuando las *Formen* de Marx volvieron a circular y se redescubrió el concepto de modo de producción asiático. Fue entonces que marxistas de distintas partes del mundo comenzaron a utilizarlo en sus investigaciones.³⁸ Una vez más, citando a Chesneaux, Buenaventura subrayaba que este proceso de renovación teóri-

³⁷ *Ibid.*, p. 69.

³⁸ *Ibid.*, p. 70.

ca pudo suceder gracias a la apertura ideológica y política desencadenada tras la crítica al estalinismo realizada en el xx Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética de 1956.³⁹

Sin embargo, en su texto Buenaventura no sólo glosó lo dicho en el número 114 de *La Pensée*; es decir, la discusión francesa sobre el modo de producción asiático. También insinuó algunos de los usos que dicho concepto podía tener para interpretar la historia de América Latina. En primer lugar, apuntaba que podía servir para explicar el éxito de la colonización europea de América. Argumentaba que, al analizar las sociedades de Mesoamérica y Perú mediante el MPA, quedaba claro que los españoles no tuvieron éxito conquistando América, porque los indígenas les tenían miedo al creer que eran dioses, o porque supieron aprovechar una insurrección indígena en contra de los imperios azteca e inca. La razón fue que los indígenas estaban acostumbrados a estar dominados y a pagar tributo a una entidad superior. En este sentido, señalaba: “la explicación no es la sumisión ni la rebeldía del indio, sino más bien la indiferencia, la atonía, el apoliticismo de millares de pequeñas comunidades unificadas y sometidas por un despotismo asiático”.⁴⁰

Asimismo, opinaba que el concepto de modo de producción asiático también era útil para estudiar otros momentos de la historia de América desde una nueva perspectiva. Por ejemplo, pensaba que podía ser eficaz para explicar la disolución de la sociedad chibcha o para describir las misiones que fueron establecidas por los jesui-

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 74-75.

tas en los llanos orientales de Colombia. Sobre este segundo caso, dejaba abierta una pregunta: “¿hasta dónde fueron estas misiones un intento de recuperar elementos del MPA como factor estable de colonización europea?”.⁴¹

Otra cuestión significativa: aprovechando las perspectivas históricas que abría el concepto, Buenaventura cuestionaba algunas de las opiniones de Engels. Explicaba que en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, el autor afirmaba que en América no se desarrolló una auténtica sociedad de clases (y, con ella, la explotación entre los seres humanos) porque no existió la tecnología necesaria (arado de hierro, ganado, irrigación) para el surgimiento de una agricultura que generara un excedente considerable. Buenaventura afirmaba que Engels se equivocó al no considerar el cultivo de maíz, “el cual sobrepasa en términos generales como poder nutritivo a cualquier otro cultivo, y no necesita arado profundo ni riego artificial para dar un plusproducto muy grande a la comunidad”.⁴² En América, gracias a la creación del maíz a partir de la selección e hibridación de semillas, se desarrollaron grandes ciudades (lo que Vere Gordon Childe llamó la “revolución urbana”) y un modo de producción (el asiático) en el que existían clases sociales.

En síntesis, Buenaventura entrevió que el concepto de MPA desestabilizaba por completo la visión de una historia universal progresiva, que muchos marxistas defendían hasta ese entonces. Insistía en que la concepción partía de una lectura reduccionista de la obra de Marx y Engels: “esa es una esquematización surgida más tarde y

⁴¹ *Ibid.*, p. 75.

⁴² *Ibid.*, p. 76.

que aprovecha solo una parte de la rica herencia que dejaron los fundadores del marxismo, dogmatizándola y despojándola de toda su savia vital”.⁴³ Buenaventura enfatizaba en que el modelo de las cinco etapas consecutivas (comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo) sólo describía la historia de Europa occidental pero no correspondía al desarrollo de Asia, África y América; esto es, de la mayor parte de la humanidad. Era, por decirlo de otra forma, una visión de la historia profundamente eurocéntrica.

Es vital enfatizar que, para Buenaventura, el hecho de que se desmontara la visión de la historia unilineal progresiva gracias a la circulación de las ideas de Marx hasta ese entonces relegadas no significaba que dejara de ser válida “la concepción marxista de la unidad de la historia en función de un proceso universal determinado”.⁴⁴ Lo que sucedía es que dicha unidad no estaba dada por el hecho de que todas las sociedades humanas transitaron o transitarían por una misma serie de etapas. La unidad se construía “en la práctica, en el tránsito general, multifacético y gradual, de todos los pueblos al socialismo”.⁴⁵

El texto de Buenaventura, publicado en 1964 en *Documentos Políticos* es relevante, porque muestra cómo la discusión francesa sobre el modo de producción asiático llegó a América Latina en poco tiempo. Pero, sobre todo, es un buen ejemplo de las formas en que este concepto comenzó a ser utilizado rápidamente por los marxistas latinoamericanos para interpretar la historia de la región.

⁴³ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ *Idem.*

ROGER BARTRA Y LA DISEMINACIÓN DEL MODO DE PRODUCCIÓN ASIÁTICO

El número 114 de la revista francesa *La Pensée*, aparecido en 1964, también fue central para la introducción del concepto de modo de producción asiático en México. A mediados de ese mismo año, el entonces joven antropólogo Roger Bartra compró un ejemplar de ese número en la Librería Francesa, ubicada en la avenida Reforma de la Ciudad de México, la cual se enfocaba en la venta de libros y revistas publicados en Francia.⁴⁶ En aquel momento, Roger Bartra tenía 22 años y aún vivía en casa de sus padres, los escritores catalanes refugiados tras la Guerra Civil Española, Anna Murià y Agustí Bartra.⁴⁷ Estudiaba en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), pero unos meses antes había tomado la decisión de cambiar de carrera: abandonó Arqueología y se inscribió en Antropología social. No obstante, sus intereses intelectuales aún tenían que ver con la arqueología y las antiguas sociedades indígenas de América.⁴⁸ Así, gracias a los textos reunidos en el número 114 de *La Pensée*, descubrió la existencia de las *Formen* de Karl Marx y particularmente del modo de producción asiático, que hasta entonces no es-

⁴⁶ Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Roger Bartra, 18 de febrero de 2022. Sobre la Librería Francesa, véase Juana Zahar Vergara, *Historia de las librerías de la Ciudad de México: evocación y presencia*, p. 126; Carlos Augusto Torres-Zetina, "Políticas culturales francesas en México", pp. 163-183.

⁴⁷ Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Roger Bartra, 18 de febrero de 2022. Sobre esa etapa de su vida, véase Roger Bartra, *Mutaciones: autobiografía intelectual*.

⁴⁸ Véase, por dar un ejemplo, el texto que publicó Roger Bartra en 1964: "La tipología y la personificación en el método arqueológico", pp. 11-48.

taba presente en el repertorio conceptual del marxismo mexicano. Bartra, quien había tomado varias clases sobre arqueología e historia del México prehispánico, enseguida entrevió que ese concepto le sería útil para analizar las antiguas sociedades americanas y, no menos importante, algunos rasgos de la situación presente de países como México.

En noviembre de 1964 utilizó por primera vez el concepto de modo de producción asiático para interpretar el pasado prehispánico de México en un breve texto titulado “Ascenso y caída de Teotihuacán: una hipótesis”, el cual fue publicado en *El Gallo Ilustrado*, suplemento dominical del periódico *El Día*.⁴⁹ En este ensayo, que se enfocaba en el caso de Teotihuacán, argumentaba que la evolución de las antiguas civilizaciones americanas había sido distinta a la europea. En el caso de Europa, la disolución de la comunidad primitiva trajo la aparición de la propiedad privada y de la esclavitud. En cambio, en América, al igual que en Egipto y China, las relaciones comunales primitivas dieron lugar a una sociedad dividida en clases, con un Estado controlado por una capa dirigente compuesta por sacerdotes. Fue en ese momento que la clase sacerdo-

⁴⁹ Más tarde, en 1970, escribiría un texto en el que utilizó el modo de producción asiático para interpretar la sociedad azteca. Según Roger Bartra, había sido difícil caracterizar a la sociedad azteca hasta entonces porque existía en ella una yuxtaposición de elementos “primitivos” y “civilizados”. Desde su perspectiva, el concepto marxista de modo de producción asiático podía ayudar a sobrepasar los problemas de definición que se tenían. No obstante, proponía seguir la propuesta del filósofo rumano Ion Banu de llamarlo, más bien, “modo de producción tributario”, en tanto se empleaba para estudiar una sociedad no asiática. Ese nombre le parecía el adecuado porque el tributo era el *resorte* que mantenía la relación entre las comunidades aldeanas y el Estado en este tipo de sociedades. Roger Bartra, “Tributo y tenencia de la tierra en la sociedad azteca”, p. 154. Agradezco a Ana San Vicente, Homero Olea y Juan Manuel Herrera su apoyo para encontrar estos materiales.

tal utilizó a la religión como un instrumento de control. La sociedad teotihuacana pasó a depender del tributo de los campesinos, quienes eran dominados despóticamente. En suma, según Roger Bartra, Teotihuacán no había pasado del comunismo primitivo al esclavismo como lo hicieron las civilizaciones europeas, sino del comunismo primitivo al modo de producción asiático.

“Ascenso y caída de Teotihuacán: una hipótesis” es uno de los primeros textos en que utilizó el concepto modo de producción asiático para interpretar la historia mexicana. Lo más probable es que Roger Bartra lo haya escrito sin haber leído directamente las *Formen* de Karl Marx, sino que desarrolló sus ideas a partir de lo que planteaban los textos de Ferenc Tökei, Jean Chesneaux y Maurice Godelier, incluidos en *La Pensée*.⁵⁰ Esto puede afirmarse por el poco tiempo transcurrido entre la publicación en Francia del número 114 de *La Pensée*, que fue en agosto de 1964, y la aparición del texto de Roger Bartra en *El Gallo Ilustrado*, que sucedió en noviembre de ese mismo año. Pero también porque en el archivo personal de Roger Bartra se conserva una copia de la versión italiana de las *Formen*, publicada por Editori Riuniti en 1956, en cuya guarda está escrito con pluma “BARTRA/1965”, lo cual permite suponer que fue hasta ese año que leyó directamente el texto de Marx.⁵¹

La visión etapista del desarrollo de las sociedades humanas, estructurada alrededor de cinco modos de pro-

⁵⁰ Roger Bartra, “Ascenso y caída de Teotihuacán. Una hipótesis”.

⁵¹ En el archivo personal de Roger Bartra también hay una copia de la versión en inglés de las *Formen*, la cual fue publicada en Londres por Lawrence & Wishart en 1964. Según un recibo que hay dentro del libro, lo compró el 12 de febrero de 1966 en la Librería Internacional. Archivo personal Roger Bartra.

ducción propuestos por Stalin y los manuales marxistas promovidos por la URSS, resultaba deficiente para explicar la historia y la realidad contemporánea de las sociedades de América Latina. Dada la información arqueológica existente, los conceptos esclavismo y feudalismo resultaban poco precisos para dar cuenta de las características de las sociedades precolombinas. En cambio, el modo de producción asiático parecía describir con mayor precisión a las culturas indoamericanas. En ese sentido, como vio el entonces joven Roger Bartra, este concepto abría la posibilidad de construir nuevas explicaciones marxistas sobre la realidad latinoamericana empleando las ideas del propio Karl Marx.

Al igual que el Partido Comunista Francés (PCF), a lo largo de la década de los sesentas e inicios de los setentas, el Partido Comunista Mexicano (PCM) vivió un proceso de transformación ideológica. En este contexto, el PCM impulsó la creación de una revista cultural que, más allá de que recibiera apoyo económico del PCUS, aspiraba a mantenerse independiente, enfocarse en el desarrollo de la teoría marxista y, fundamentalmente, contribuir a la renovación teórico-política que el partido buscaba llevar a cabo. Como apunta Carlos Illades, el modelo era la revista estadounidense *Science & Society. A Journal of Marxist Thought and Analysis*, la cual publicaba artículos académicos vinculados al marxismo.⁵² Así, en 1965, surgió la revista *Historia y Sociedad. Revista Latinoamericana de Pensamiento Marxista*. El cargo de director lo ocupó el historiador y economista Enrique Semo, que en ese entonces

⁵² Carlos Illades, *La inteligencia rebelde: la izquierda en el debate público en México 1968-1989*, p. 52.

era uno de los intelectuales más influyentes dentro del PCM y, a instancias de Martínez Verdugo, Roger Bartra ocupó el cargo de jefe de redacción.

Según recuerda Roger Bartra, él fue quien propuso publicar en la recién creada revista, las *Formen* en español, así como el texto de Chesneaux aparecido en el citado número de *La Pensée*.⁵³ Enrique Semo, quien como director de la revista tomaba las decisiones importantes, accedió. Entonces, Bartra buscó a Wenceslao Roces, conocido por su traducción de *El capital*, para pedirle que realizara una versión en español de las *Formen*. Al parecer, según recuerda Bartra, Roces ya conocía el texto porque estaba traduciendo los *Grundrisse* en su conjunto, por lo cual no tardó mucho en entregar su versión de las *Formen*.⁵⁴ Apenas unos meses más tarde, en el número 3 de *Historia y Sociedad*, fechado en otoño de 1965, apareció por primera vez en español y de forma completa, traducido directamente del alemán, el texto de Karl Marx, con el título “Formas de propiedad precapitalistas”.⁵⁵

Es importante detenerse en un episodio previo, que resultó fundamental en la historia de la recepción de las *Formen* en México. Roger Bartra, a manera de adelanto

⁵³ El texto de Chesneaux “El modo de producción asiático” apareció en el número 2 de *Historia y Sociedad*, del verano de 1965, y fue traducido por Cecilia Rabell y Madalena Sancho.

⁵⁴ Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Roger Bartra, febrero de 2022. La versión de Wenceslao Roces de los *Grundrisse* no aparecería sino hasta 1985, publicada en México por el Fondo de Cultura Económica (FCE).

⁵⁵ De manera equivocada, algunos autores mencionan que la primera vez que se publicaron en español las *Formen* fue en 1966, en Buenos Aires, Argentina, con traducción de Ariel Bignami en la Editorial Platina, con el título de *Formaciones económicas precapitalistas*. Véase: Pedro Ribas y Rafael Pla León, “Cuba, Argentina y México”, pp. 327, 329.

de lo que más tarde sería publicado en *Historia y Sociedad*, coordinó un número de *El Gallo Ilustrado* sobre los modos de producción en octubre de 1965.⁵⁶ El eje del número era un extracto del texto “Formas de propiedad precapitalistas” escrito por Marx. Además, apareció el ensayo “El régimen despótico-comunitario en las antiguas civilizaciones americanas. A propósito del modo de producción asiático”, de Ettore Di Robbio, quien a veces firmaba con el pseudónimo “Asiaticus” y del que se sabe poco, que originalmente había sido publicado en *Rinascita*, la revista político-cultural del Partido Comunista Italiano (PCI).⁵⁷ En este ensayo se afirmaba que el modo de producción asiático resultaba útil para analizar las sociedades no europeas, las cuales no podían ser definidas ni como esclavistas, ni feudales, ni capitalistas. Éste era el caso de las sociedades de América, las cuales eran uno de los mejores ejemplos del modo de producción asiático o, como Ettore Di Robbio lo llamaba, del modo de producción despótico-comunitario. Lo interesante es que el rasgo principal de ese tipo de sociedades había sobrevivido a la Conquista y al liberalismo republicano, y esta supervivencia hacía, según el autor, que fuera pertinente que en países como Bolivia y México se hablara de “reintroducir la antigua comunidad en el marco de la reforma agraria moderna”.⁵⁸ Analizaba tanto el *ayllu* y el *calpulli* como las bases comunitarias de los imperios inca y azteca, respectivamente.

⁵⁶ *El Gallo Ilustrado*, núm. 173, 17 de octubre, 1965.

⁵⁷ Ettore Di Robbio, “El régimen despótico-comunitario en las antiguas civilizaciones americanas. A propósito del modo de producción asiático”.

⁵⁸ *Idem*.

Ettore Di Robbio decía que algunos autores, como los peruanos José Carlos Mariátegui e Hildebrando Castro Pozo, enfatizaban los rasgos comunistas del MPA (al que también denominaba modo de producción despótico-comunitario) y dejaban de lado sus rasgos despóticos. En cambio, otros autores, como el belga Louis Baudin, “preferían interpretar el llamado socialismo estatal precolombino como una simple tentativa de racionalización autoritaria de la sociedad, en beneficio exclusivo de una élite”.⁵⁹ Este debate, decía Ettore Di Robbio, había entorpecido el conocimiento de las sociedades americanas. No obstante, establecía una serie de conclusiones que son ilustrativas de algunas de las posiciones y tensiones existentes. Primero, que no debía sobrevalorarse el comunitarismo del modo de producción asiático; había que tener presente que por lo general estas sociedades estaban estancadas económicamente, y la mayoría de las personas vivían esclavizadas. Segundo, decía que lo que él denominaba el “modo de producción precolombino” era positivo porque la tierra era un bien “natural” y este elemento podía sobrevivir incluso tras la disolución de los imperios y generar cohesión. Por último, llamaba a tener cierta cautela, pues el hecho de que existieran en el presente comunidades aldeanas dedicadas a la agricultura no debía llevar a la promoción eufórica de reformas colectivistas. Le parecía que no se podía “revivificarlas”; a lo más podían pensarse como un terreno propicio para una “vía cooperativista o socialista”, pero sólo si previamente se realizaba una transformación económica y social. Es decir, Ettore Di Robbio insistía en que la existencia de rasgos propios del

⁵⁹ *Idem.*

modo de producción asiático en sociedades contemporáneas no debía suponer, en términos políticos, un llamado a su restauración comunitarista.

En ese número de *El Gallo Ilustrado* también se publicó un ensayo de Roger Bartra titulado “Sociedades precapitalistas”, en el que subrayaba la importancia de las *Formen*.⁶⁰ Explicaba que las *Formen* las había escrito un Marx enfermo y azotado por problemas económicos, y se esbozaba en ellas una nueva periodización de la historia radicalmente distinta a la que se conocía. En lugar de los cinco modos de producción de los que se hablaba en los manuales soviéticos, se apuntaba la existencia de siete, sin contar el socialista: la comunidad primitiva, la asiática o modo de producción asiático, la antigua o clásica, la forma germánica, la esclavista, la feudal y la capitalista.

Según Roger Bartra, en ese momento proliferaban visiones sociológicas y antropológicas que, partiendo de una lectura reduccionista de Marx, y de autores como el sociólogo alemán Ferdinand Tönnies, conocido por plantear la dicotomía entre comunidad y sociedad, empleaban un esquema dualista para analizar la situación latinoamericana. Dejando de lado el análisis de la estructura de clases, buscaban explicar el funcionamiento de la sociedad a partir de un principio dual, ya fuera metrópoli-colonias internas, desarrollo-subdesarrollo, folk-urbano, arcaico-moderno, feudal-capitalista o campo-ciudad. El empleo de este esquema era realizado, a los ojos de Roger Bartra, tanto por autores de izquierda (Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen, Andre G. Frank, G.

⁶⁰ Roger Bartra, “Sociedades precapitalistas. Reflexiones en torno a un texto inédito de Marx”.

Aguirre Beltrán, Ricardo Pozas), como autores de derecha (Robert Redfield, Giedon Sjoberg, George M. Foster, Horace Miner, Sidney Mintz). Al contrario de estas explicaciones dicotómicas, lo planteado en las *Formen* permitía analizar el desarrollo de las sociedades sin recurrir a esquemas de periodización previamente conceptualizados, que no se adaptaban a la singularidad de cada caso.

Más importante aún: las ideas desarrolladas por Marx en las *Formen* implicaban un cuestionamiento a las concepciones unilineales y etapistas del devenir histórico propuestas por ciertas vertientes del marxismo. A decir de Bartra, la pluralidad de los modos de producción abría una serie de preguntas fundamentales: “[...] ¿es posible hablar de una evolución unilineal de la historia, aplicando el esquema comunidad primitiva-esclavismo-feudalismo-capitalismo? ¿Y, en ese caso, cómo debemos considerar a las formas ‘antiguas’, ‘asiática’ y germánica? ¿O, por el contrario, debemos postular una evolución multilineal del desarrollo de la humanidad?”⁶¹

Las *Formen* dejaban entrever algo que Marx planteó en otros textos, como la carta que le escribió a la populista rusa Vera Zasulich en 1881, o el “Prefacio” a la edición rusa de 1882 del *Manifiesto del Partido Comunista*: que no todas las sociedades humanas tenían el mismo desarrollo. No existía una sola forma de evolución, inevitable e insustituible. A partir de esta idea se podía pensar que, por dar un ejemplo, era posible pasar de la comunidad primitiva al socialismo sin pasar por el capitalismo. El estudio concreto de la historia, insistía Bartra, nos mostraba la existencia de una pluralidad de situaciones. Existían

⁶¹ *Idem.*

formas de transición como el modo de producción asiático. Existían momentos de desarrollo regresivo, como cuando el capitalismo en América Latina engendró formas feudales. Existían momentos de coexistencia entre distintos modos de producción al mismo tiempo, como en el caso de México, donde la comunidad primitiva existía de forma simultánea con el capitalismo. En algunos casos, sucedieron saltos de períodos como en el sureste asiático, donde se pasó directamente del modo de producción asiático al capitalismo. En otros casos, como el de Mongolia, se pasó de formas precapitalistas directamente al socialismo. Por último, existían sociedades estancadas, como pasaba en algunas regiones de la India.

Roger Bartra argumentaba que las tesis sobre el modo de producción asiático articuladas en las *Formen* eran fundamentales para entender la situación que atravesaban las sociedades de América Latina. Y cerraba con una serie de preguntas para los latinoamericanistas: “[...] ¿en qué medida la historia precapitalista de nuestras sociedades se puede examinar a la luz de estos conceptos? ¿Y cómo se puede comprender la interacción del mundo precapitalista con la moderna sociedad capitalista y con el imperialismo económico, interacción que ha producido esto que llamamos países subdesarrollados?”⁶²

Asimismo, en el número de *El Gallo Ilustrado* coordinado por Roger Bartra apareció el ensayo “Los modos de producción en Iberoamérica”, del historiador argentino Rodolfo Puiggrós.⁶³ Como se verá en el capítulo 2, este texto avivó una antigua polémica en torno a la condición

⁶² *Idem.*

⁶³ Rodolfo Puiggrós, “Los modos de producción en Iberoamérica”.

feudal o capitalista de América Latina.⁶⁴ Esto evidencia que la circulación de las *Formen* en América Latina no sólo introdujo el concepto de modo de producción asiático, sino que fomentó el debate general sobre los modos de producción.

Posiblemente la mayor aportación de Roger Bartra para la difusión en México del modo de producción asiático fue la antología que editó sobre el tema: *El modo de producción asiático. Antología de textos sobre problemas de la historia de los países coloniales*, publicada en 1969 por la editorial mexicana Era. Este libro se volvió extremadamente popular: tan sólo de 1969 a 1986 se vendieron diecinueve mil ejemplares.⁶⁵ Además, el prólogo escrito por Roger Bartra es crucial, porque en él se explica cómo en Améri-

⁶⁴ La polémica se desarrolló en *El Gallo Ilustrado* durante varios meses, del 17 de octubre al 12 de diciembre del 1965 (en los números 173, 175, 177, 179 y 181), y fue republicada en otros medios, incluso como libro: André Gunder Frank, Rodolfo Puiggrós y Ernesto Laclau, *América latina. ¿Feudalismo o capitalismo?* Sobre la polémica, véase: Andrés Tzeiman, "Feudalismo vs. Capitalismo", un debate idealista: del modo de producción a la formación económico-social", pp. 57-69; Sergio Friedemann, "Revitalización del marxismo latinoamericano en los años sesenta. Rodolfo Puiggrós, el debate sobre los modos de producción y las teorías de la dependencia".

⁶⁵ Esta antología incluía una especie de montaje de los fragmentos de los escritos de Marx y Engels en los que hablaban del tema, así como un grupo de textos teóricos de autores como el húngaro Jenő (Eugenio) Varga, Jean Chesneaux, Maurice Godelier, I. Stuchevski y L. Vasiliev y el turco Sencer Divitçioğlu. Asimismo, contenía investigaciones que aplicaban prácticamente la teoría para interpretar casos concretos como los de China, el África tropical, la civilización azteca, el Laos medieval, Vietnam o la protohistoria mediterránea. La antología cerraba con una discusión que había organizado el Instituto de los Pueblos de Asia de la Academia de Ciencias de la URSS en mayo de 1965. Habían participado en ella varios académicos soviéticos, entre los que estaban el sinólogo lu. M. Garushians, el arqueólogo y egipólogo Mikhail Korostovtsev, y el especialista en Afganistán Vadim A. Romodin. Roger Bartra (ed.), *El modo de producción asiático. Antología de textos sobre problemas de la historia de los países coloniales*. Los datos sobre la venta de ejemplares los obtuve del Archivo Era, y agradezco a Marcelo Uribe por la ayuda que me prestó.

ca Latina la discusión sobre el modo de producción asiático no era exclusivamente de corte teórico o académico, sino que tenía una dimensión política y, más allá de que se empleara para estudiar la historia americana antigua, tenía una marcada utilidad para el presente. En este texto, Roger Bartra apuntó que uno de los problemas más apremiantes del momento, tanto en términos intelectuales como políticos, era el atraso de los países del tercer mundo. ¿Por qué millones de personas vivían en la miseria? ¿Por qué los países subdesarrollados no lograron ser potencias coloniales como los europeos? Se había querido explicar de múltiples maneras: se debía al colonialismo, a la inferioridad racial, al medio ambiente. Pero la mayoría de estas explicaciones terminaban legitimando una supuesta inferioridad y, por ende, afirmando la necesidad de la guía de los países occidentales. Incluso la historiografía marxista, basada en una rígida periodización eurocéntrica, había fallado en resolver eficazmente el problema.

Roger Bartra afirmaba que las ideas contenidas en las *Formen*, y el concepto de modo de producción asiático en particular, permitían construir nuevas explicaciones e incluso dar pie a una teoría general sobre el subdesarrollo. El modo de producción asiático, que Marx empleó para explicar el atraso y estancamiento de Asia, se caracterizaba por la existencia de un Estado fuerte que sobrevivía de explotar a las comunidades aldeanas mediante el tributo. Es decir, por un lado era una forma de comunidad primitiva y, por el otro, era una formación social clasista. En este sentido, no era un estado social “puro”, sino un modo de producción de transición, en el que existía simultáneamente un estado social anterior con una nue-

va formación. Este desequilibrio interno generaba un estancamiento, que sobrevivía debido al poder despótico del aparato estatal. En este sentido, a ojos de Bartra, el modo de producción asiático permitía entender los mecanismos de atraso y estancamiento económicos al tiempo que abría la posibilidad de explicar el subdesarrollo. Afirmaba que los prolongados desequilibrios estructurales de ciertos países, esto es, las épocas de lento crecimiento, eran la causa interna del subdesarrollo —cuestión que, además, fue aprovechada sistemáticamente por el imperialismo. En resumidas cuentas, el modo de producción asiático permitía explicar, desde una perspectiva marxista, tanto el desarrollo histórico como las razones del atraso de los países tercermundistas.

LUIS VITALE Y EL MODO DE PRODUCCIÓN COMUNAL-TRIBUTARIO

En un ensayo titulado “El marxismo latinoamericano ante dos desafíos: feminismo y crisis ecológica”, publicado en 1983, el historiador argentino Luis Vitale afirma que la Revolución cubana de 1959 abrió la posibilidad de romper con el marxismo dogmático impuesto a través de los manuales soviéticos.⁶⁶ A partir de entonces, el marxismo la-

⁶⁶ En un libro anterior, Luis Vitale explicaba sobre el tema: “Algunos autores, que han interpretado mecánicamente a Marx, pretendieron hace ya varias décadas imponer la visión unilineal de la historia. En ese afán, digno de mejor causa, buscaron y rebuscaron en la historia latinoamericana la secuencia esclavismo-feudalismo-capitalismo. Es obvio que los ideólogos del reformismo obrero burocrático no lo hacían de manera inocente o por amor a la ‘ciencia social pura’, sino porque querían justificar históricamente una política de colaboración de clases para que la bur-

tinoamericano tuvo un importante desarrollo teórico más allá de los esquemas y modelos eurocéntricos:

Hemos tenido un rico debate sobre los modos de producción y las formaciones sociales, que puso al desnudo la ideologización hecha por el stalinismo en relación a una supuesta existencia de feudalismo para justificar su política de colaboración de clases con la burguesía industrial “progresista”. Hemos logrado romper los esquemas y modelos europeos que se aplicaban acríticamente a nuestras sociedades atrasadas semicoloniales, aunque todavía quedan algunos con “mente colonizada”, como diría Franz Fanon.⁶⁷

Ese mismo año, Luis Vitale publicó el extracto de un libro inédito que se titulaba *Interpretación heterodoxa de la historia de América indo-afro-latina*, el cual es una muestra de las formas que empleó creativamente el marxismo desde América Latina en esos años. En términos más particulares, permite observar cómo ciertos conceptos —como el modo de producción asiático— fueron apropiados y

guesía llamada ‘progresista’ luchara contra los ‘señores feudales’, los terratenientes criollos de horca y cuchillo, mediante una versión trasnochada de revolución democrático-burguesa. Pero esa tendencia sufrió un grave revés con el triunfo de la Revolución Cubana que probó ‘hablando ya no en idioma ruso o chino, sino en nuestro propio idioma español’ que la burguesía latinoamericana, de ‘dientes de leche’, era —y es— incapaz de realizar las tareas demo-burguesas de lucha nacional antiimperialista y de reforma agraria integral. Sólo el proletariado, en alianza con el campesinado, sectores estudiantes de vanguardia, capas medias radicalizadas y los mal llamados ‘marginales’, son las fuerzas motrices resueltas a conducir un proceso revolucionario permanente e ininterrumpido en el que se combinan, al mismo tiempo —y no en etapas separadas— las tareas democráticas con las socialistas. Como diría en su grito de guerra nuestro querido Che Guevara: ‘o revolución socialista o caricatura de revolución’”. Luis Vitale, *La formación social latinoamericana*, p. 38.

⁶⁷ Luis Vitale, “El marxismo latinoamericano ante dos desafíos: feminismo y crisis ecológica”.

adaptados para que permitieran explicar de mejor manera el desarrollo histórico de América.⁶⁸

El extracto del libro partía de un argumento central: si se quería entender la historia de América, había que estudiar a las “culturas aborígenes” —las cuales, apuntaba, “están lejos de haberse extinguido, ya que actualmente existen más indígenas que en el momento de la conquista hispano-lusitana”.⁶⁹ Luis Vitale hacía un cálculo temporal para relativizar la importancia de la cultura europea en América. Señalaba que durante cuarenta mil años los pobladores de América fueron grupos dedicados a la recolección, la caza y la pesca. Posteriormente, durante cinco mil años existieron sociedades agrícolas. Más tarde, los incas y los aztecas dominaron por dos siglos. Los cuatro siglos de hegemonía europea y criolla tan sólo representaban el uno por ciento de toda la historia de América, y, además, subrayaba que ese período era incomprensible sin los indígenas y sin los esclavos traídos desde África. Concluía de manera contundente: “En rigor, nuestra historia es inequívocamente indoamericana hasta el siglo xv e indo-afrolatina a partir del xvi”.⁷⁰

Por esta razón, para comprender tanto la historia de América como su presente, resultaba fundamental “estudiar los diferentes procesos desiguales, heterogéneos y multilineales de las culturas aborígenes”.⁷¹ Por ejemplo, le parecía que para conocer el desarrollo de la colo-

⁶⁸ Luis Vitale, “Génesis y desarrollo del modo de producción comunal-tributario de las formaciones sociales inca y azteca”.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Idem.*

nias y de la Repúblicas en América, era imprescindible analizar “las formas comunales de producción de la época precolombina y el surgimiento del cacicazgo”, así como para explicar la forma en que opera la lucha de clases en el campo era necesario entender la “continuidad y tradición histórica de los pueblos indígenas —que se expresa hasta nuestros días—”.⁷²

Luis Vitale señalaba que su texto busca intervenir en la discusión que había iniciado cerca de veinte años antes en torno a la utilidad de emplear el modo de producción asiático para explicar el funcionamiento de las sociedades inca y azteca, ya que otros conceptos marxistas, como socialismo, esclavismo y feudalismo, resultaban inoperantes. Como se verá, su propuesta general era caracterizar a las formaciones sociales inca y azteca mediante lo que denominaba el “modo de producción tributario-comunal”.

Para Vitale, definir con precisión la formación social de los incas y los aztecas era un problema fundamental porque permitía dar cuenta de la razón por la que los colonizadores españoles lograron instaurar con facilidad la mita, un sistema de trabajo de corte obligatorio empleado desde tiempos incaicos, y el tributo. Asimismo, abría la posibilidad de arrojar luz sobre la importancia de los caciques y de las comunidades indígenas a lo largo de la Colonia y, posteriormente, durante el periodo de las repúblicas independientes americanas.⁷³

Desde la perspectiva de Luis Vitale, el problema de otras investigaciones sobre el tema es que no estudiaban con detenimiento la historia previa al surgimiento

⁷² *Idem.*

⁷³ *Ibid.*, p. 86.

de los imperios inca y azteca. Le parecía que, si se hacía, se descubriría que “entre las comunidades agro-alfareras de Mesoamérica y la región nuclear andina y las Formaciones Sociales inca y azteca hubo un período de transición, caracterizado por una lenta pero sostenida crisis del milenarismo modo de producción comunal”.⁷⁴ A lo largo de este período de transición, por un lado, se dio una serie de cambios sociales y económicos y, por el otro, apareció la figura del cacicazgo. Ambos elementos, argumentaba, fueron los que permitieron que surgieran en un corto período de tiempo los imperios inca y azteca. Desde esta perspectiva, tanto los incas como los aztecas se lograron imponer no por tener grandes habilidades militares, sino porque se dieron las condiciones objetivas sociales, económicas, religiosas y políticas que abrieron esta posibilidad.

Pero, ¿qué sucedió durante esta fase de transición? Las comunidades agrícolas comenzaron a dejar de ser sociedades igualitarias. Si bien seguía dominando el modo de producción comunal, empezaron a surgir cambios importantes. El excedente generado por las comunidades comenzó a ser concentrado para invertirlo en obras de infraestructura agrícola e hídrica necesarias para la comunidad. Además, se crearon estructuras de poder encabezadas por caciques o jefes regionales, que ejercían un control territorial y se encargaban de concentrar el excedente, los bienes y los servicios. Como escribió Vitale: “Se dio así una situación contradictoria en que la comunidad daba voluntariamente curso a la centralización del excedente, sin tomar conciencia de que a la postre ese paso

⁷⁴ *Idem.*

sentaría las bases de la dominación”.⁷⁵

Por otra parte, los sacerdotes empezaron a tener una posición más privilegiada. Su rol como magos pasó a ocupar un lugar secundario y comenzaron a dar estructura a la religión. Dejaron de participar en los trabajos colectivos, generando una estratificación social y una tajante diferenciación entre el trabajo manual y el intelectual. Otros grupos, como los guerreros, también abandonaron el trabajo productivo, y así fue como se estableció una incipiente desigualdad social.

En suma, según Vitale, el cacicazgo no apareció por una lógica militar, sino porque las distintas tribus empezaron a intercambiar cada vez más bienes y porque surgió una necesidad de concentrar y distribuir los excedentes generados por el trabajo comunal. Este proceso fue propiciado por la división social del trabajo surgida a partir de la especialización de ciertos artesanos y por el surgimiento de ciudades tras el crecimiento de las aldeas. Vitale explicaba:

La comunidad, mayoritariamente agraria, comenzó a ser desplazada por formas organizativas urbanas, cuyos miembros ya no estaban necesariamente unidos por lazos consanguíneos. La comunidad de las ciudades se fue haciendo cada vez más territorial y menos gentilicia. Esta quiebra de los vínculos de parentesco, junto al hecho de que no todos trabajaran en común, a raíz de la acelerada división del trabajo, fueron los elementos determinantes del nacimiento de la crisis de convivencia de la comunidad.⁷⁶

⁷⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 92.

Esta crisis abrió la posibilidad de que aparecieran caciques y jefes, que concentraban el excedente y planeaban su gasto en obras para la agricultura y construcciones con fines ceremoniales. Vitale daba como ejemplo de esto la construcción de sitios como Tiwanaku, en la actual Bolivia; Tikal, en Guatemala; Chavín en Perú; La Venta, Palenque y Teotihuacán en México, por mencionar algunos.⁷⁷ En suma, durante esta etapa de transición no se constituyó ningún Estado, esto es, “[...] un poder centralizado, con un ejército permanente y una organización territorial estable, con capacidad de sojuzgar e integrar etnias imponiéndoles trabajos forzados, al mismo tiempo que tributos, y una cierta legitimidad para controlar y redistribuir grandes excedentes, a cargo de una clase dominante”.⁷⁸ Sin embargo, se crearon “estructuras políticas centralizadas a nivel local”.⁷⁹ Y, aunque se dieron algunos cambios en los esquemas de dominación y existía un interés por generar excedentes, el modo de producción seguía siendo el comunal y las relaciones de producción eran “las comunales del clan gentilicio, basadas en la posesión de la tierra”.⁸⁰

No obstante, fue gracias a los cambios sucedidos en esta fase de transición que los incas y los aztecas, tras un período de conquistas militares, lograron imponer el modo de producción comunal-tributario. Dicho de otra forma: supieron aprovechar “la crisis del régimen igualitario de la comunidad gentilicia y el surgimiento de las

⁷⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 11.

primeras desigualdades sociales”.⁸¹ Este nuevo modo de producción, según lo expresa su nombre, se basó en la extracción del excedente de la producción de las comunidades mediante tributos por parte de una élite político-militar-religiosa.

Los imperios inca y azteca fueron, según lo planteado por Vitale, sociedades de clase. Por un lado, estaba una clase dominante conformada por la élite política, militar, religiosa y burocrática. Por el otro, estaban las comunidades, las cuales eran las encargadas de la producción y de tributar. La clase dominante “tenía un carácter parasitario” en tanto no se dedicaba a producir, sino solamente a administrar el tributo, a tener un control territorial, a planificar las obras públicas y a organizar las ceremonias religiosas. A fin de cuentas, esta clase “dependía del aparato estatal y explotaba a través los mecanismos del Estado”.⁸² De hecho, el surgimiento del Estado es lo que permitió que se consolidara la dominación y explotación de las comunidades.

El problema del surgimiento del Estado solía ser un tema polémico entre los marxistas. Vitale denunciaba que existían algunos “dogmáticos”, “para quienes el surgimiento del Estado sólo podría darse si se cumplían las condiciones socio-económicas que se dieron en Europa, características que pretendieron imponer como universales”.⁸³ Sin embargo, remarcaba que, tanto Marx como Engels —en su libro *Anti-Dühring* y en una carta que escribió a Konrad Schmidt en 1890— plantearon que existían

⁸¹ *Ibid.*, p. 95.

⁸² *Ibid.*, p. 108.

⁸³ *Ibid.*, p. 110.

al menos dos formas de surgimiento del Estado. Una de ellas era la europea (o griega): en este caso, “el Estado surgió para amortiguar y regular las contradicciones de las fracciones de la clase dominante, que era propietaria de la tierra, de esclavos y otros medios de producción y circulación de mercancías”,⁸⁴ y la otra era la asiática: en este caso, “la clase dominante se confundía con el Estado, a través del cual ejercía la dominación y la explotación, ya que no era poseedora de la tierra ni de los medios de producción”.⁸⁵

Los Estados inca y azteca se asemejaban a esta segunda vía, en tanto que la clase dominante no poseía la tierra ni los medios de producción y, a diferencia del Estado grecorromano y de las monarquías absolutistas de Europa, su rol no era mediar los conflictos existentes entre distintos grupos de la clase dominante. Su papel era programar la producción y organizar el trabajo de las comunidades, el cual encauzaba a la construcción de grandes obras públicas. Además, tenía un ejército permanente con el cual controlaba el territorio y, como mecanismo ideológico para dominar a las comunidades, incentivó una religión oficial. Vitale decía que era importante estudiar las características del Estado inca y azteca —que definía como “un Estado teocrático-militar-burocratizado, basado en un modo de producción comunal-tributario”— porque así se enriquecería la teoría marxista del Estado desde una perspectiva americana.⁸⁶

Para Vitale, el concepto de modo de producción asiático esbozado por Karl Marx en las *Formen* había ayudado,

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ *Idem.*

desde la década de los sesentas, “a romper la concepción unilineal de la historia”.⁸⁷ En concreto, permitió poner en duda el esquema etapista impulsado por Stalin (comunismo primitivo → esclavismo → feudalismo → capitalismo → socialismo) y, con ello, cuestionar la estrategia política de alianza con la burguesía progresista. Sin embargo, le parecía problemático el que varios autores se hubieran centrado en la condición despótica del Estado y en la tributación. Es decir, más que prestar atención al cómo se producía en dicha sociedad (esto es, a las relaciones de producción), se centraban en cómo funcionaba el Estado (en la formación social). Al hacer esto, pasaban por alto que el tributo se extraía de las comunidades, las cuales funcionaban a partir del modo de producción comunal. Para reparar este problema, en lugar de “asiático”, Vitale proponía utilizar el término “despótico-comunitario”. Con esto, se permitía dar cuenta de la totalidad de este modo de producción. Vitale recordaba que las *Formen* era un borrador que Marx había decidido explícitamente no publicar porque quería desarrollar ciertas ideas. En este sentido, el nombre de los conceptos no tenía que tomarse como algo definitivo. En sus palabras: “El término modo de producción ‘asiático’ debe haber sido puesto provisoriamente, ya que es un nombre meramente geográfico que no expresa, como las otras denominaciones de Marx, relaciones de producción”.⁸⁸

A Vitale le parecía que el concepto de modo de producción comunal-tributario era más útil que el de modo de producción asiático para describir a las sociedades inca y

⁸⁷ *Ibid.*, p. 98.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 97.

azteca porque, primero que nada, expresaba que se basaba en una explotación de la producción comunal estructurada alrededor de una posesión colectiva de la tierra. Vitale apuntaba: “No se trata de idealizar un supuesto “comunismo” antiguo ni una producción totalmente colectivista, pero en rigor es necesario valorar que no era una producción meramente familiar sino que abarcaba al conjunto de la comunidad; una producción de tipo comunal, donde las tierras eran de posesión colectiva”.⁸⁹

Los imperios inca y azteca, en lugar de disolver las comunidades y desaparecer la propiedad comunal de la tierra, explotaron la producción comunal mediante el tributo. Este tributo construía una relación con el Estado y quien tenía que pagarlo era la comunidad, la cual era la poseedora de la tierra. En este sentido, era diferente al existente durante el feudalismo europeo, el cual era individual y estaba basado en una relación de vasallaje entre el siervo y el señor, que era el dueño de la tierra.

En Europa, el feudalismo destruyó por completo el esclavismo —así como más tarde el capitalismo terminó con el feudalismo. En cambio, los imperios inca y azteca aprovecharon la producción comunal previamente existente. Vitale señaló: “lo peculiar del modo de producción de los incas y aztecas radica en haber conservado gran parte del modo de producción precedente”.⁹⁰

Vitale proponía emplear el término dualista “comunal-tributario” para expresar el vínculo irresoluble existente entre ambos elementos en las sociedades inca y azteca. En este punto, difería de autores como el húngaro

⁸⁹ *Ibid.*, p. 99.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 102.

Ion Banu, el egipcio Samir Amin o Roger Bartra, quienes proponían utilizar el concepto “modo de producción tributario” para nombrar a las sociedades que usualmente se caracterizaban con el modo de producción asiático —incluyendo la sociedad azteca. Vitale afirmaba:

[...] no basta con indicar que estos pueblos estaban sometidos a tributación, sino que lo fundamental es señalar cuál era su forma de producir y bajo qué relaciones de producción. El tributo en trabajo —que forma parte del área productiva— es una relación de producción que contribuye a definir un modo de producción, pero es insuficiente para caracterizar el modo de producción de los incas y aztecas, porque —sin dejar de lado la tributación— lo fundamental era la producción de las comunidades-base.⁹¹

En general, a Vitale le parecía que la “posición ‘tributarista’ ponía demasiada atención en el Estado o, para decirlo en términos marxistas, en la ‘superestructura política’”.⁹² Desde su punto de vista, en el caso de los incas y los aztecas, los Estados tuvieron un papel importante, sobre todo “como programadores de las obras públicas y recaudadores de tributos”. Sin embargo, no podían realizar ninguna de sus actividades (políticas, religiosas o militares) sin el excedente que se extraía de las comunidades.

Si bien Vitale señalaba la dependencia que tenía de la producción comunal, también subrayaba que tanto el imperio inca como el azteca generaron otras relaciones de producción. Lo hicieron mediante la instauración de un grupo de artesanos (los *yancas* en el caso inca, los *mayeques*

⁹¹ *Ibid.*, p. 101.

⁹² *Idem.*

y *tlacotlis* en el azteca), quienes trabajaban directamente para el Estado. Según Vitale, el hecho de que empezara a existir este tipo de relaciones serviles era muestra de que las relaciones de producción comunal se estaban disolviendo de manera paulatina. De hecho, le parecía que esa era la tendencia al momento de la colonización europea de América.⁹³

Aunque reconocía que los colonizadores españoles exterminaron a casi toda la población indígena, Vitale señalaba que era falso que hubiesen destruido todos los elementos de las sociedades inca y azteca. En realidad, hicieron uso de varios aspectos de ellas. En primera instancia, aprendieron el conocimiento minero y metalúrgico de los indígenas, gracias al cual fueron capaces de extraer en poco tiempo minerales. Pero, quizás más importante aún, emplearon el sistema de dominación construido por las clases dominantes inca y azteca. Los españoles, al darse cuenta de que las comunidades estaban acostumbradas a tributar y a reconocer a una autoridad externa, modificaron las formas de tributo que conocían y crearon sistemas como la encomienda y la mita. Estas continuidades fueron las que permitieron que los españoles colonizaran rápida y eficazmente los territorios antes controlados por los imperios inca y azteca.⁹⁴

⁹³ *Ibid.*, p. 104.

⁹⁴ Tras la conquista, afirmaba Vitale, en la América colonial no solo se instauró un modo de producción. Mientras que la minería operaba con un sistema de trabajo asalariado, la agricultura funcionaba con relaciones de producción serviles y esclavistas. Visto así, lo que sucedió tras la conquista fue un período de transición. Al respecto, Luis Vitale afirmaba: "opinamos que la colonización inauguró un *período de transición*, cuya especificidad consistió en su carácter exógeno, en no ser el resultado de un proceso de evolución interna de las culturas preexistentes. La transición no se produjo de un modo de producción a otro, sino que surgió directamente de una conquista exterior. A

Es importante señalarlo: Luis Vitale insistía en que su interpretación sobre la transición del modo de producción comunal al modo de producción comunal-tributario no podía extrapolarse a todas las regiones de América. Señalaba que, en los pueblos aborígenes, como aquellos existentes en Brasil, no había tenido lugar este período de transición: al momento de la llegada de los españoles y los portugueses, la mayoría de estos pueblos seguía teniendo un modo de producción comunal y se dedicaba primordialmente a la agricultura y a la alfarería —e incluso algunos seguían siendo cazadores-recolectores. Esto, le parecía, confirmaba “una vez más el curso multilíneal de la historia”.⁹⁵

El análisis realizado por Vitale sobre la historia de los incas y aztecas sobresalía porque ponía énfasis en lo ambiental y lo étnico, elementos que usualmente no eran tomados en cuenta en la mayoría de los estudios marxistas. En relación con la cuestión ambiental, Vitale recalca que los incas y los aztecas tenían un amplio conocimiento de su medio ambiente: “ambas culturas conocían el sistema de abonos, la roturación de suelos, el tratamiento bioquímico de las semillas, la previsión meteorológica y prácticas alimentarias con pleno conocimiento del poder nutritivo de la flora y la fauna”.⁹⁶ Sin embargo, también notaba que ambos imperios habían alterado los ecosistemas naturales debido a la necesidad de generar mayor

diferencia del período de transición del feudalismo europeo al capitalismo, que se dio *in situ*, en nuestra América, el período de transición al capitalismo fue impuesto a través la conquista de una potencia extracontinental que yuguló el modo de producción de la sociedad aborígen”. *Ibid.*, p. 117.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 105.

plusvalía: se quemaron bosques para poder crecer las superficies de cultivo, se desviaron ríos para crear sistemas de regadío artificial, se extrajeron metales. El daño ecológico, apuntaba Vitale, no podía compararse con la crisis ambiental que se vivía en el presente. Pero, dado que buscaba subrayar las continuidades históricas existentes entre la época precolonial y los siglos posteriores, era esencial no desestimarlos.

Vitale utilizaba una perspectiva ecológica para establecer una distinción entre los incas y los aztecas. Los primeros, asentados en un medioambiente de suelos áridos, crearon un sistema de regadío artificial a partir de terrazas y acequias, aprovechando el agua de las lluvias y los ríos. En cambio, los segundos, que se asentaron en una zona lacustre, construyeron diques para dividir las aguas dulces y saladas de los lagos, al tiempo que fortalecieron un sistema de islas artificiales dedicadas a la agricultura (las chinampas). Lo más importante era hacer notar que, en ambos casos, las aguas y los suelos —lo que Vitale llamaba la “escobase o base ecológica”— configuraron el régimen de producción tanto de los incas como de los aztecas.⁹⁷ Esto mostraba que los medios de producción son siempre influenciados por el entorno natural en el que se desarrollan.

De hecho, Vitale aseveraba que no se podía realizar un análisis de las sociedades humanas sin prestar atención a la naturaleza: “Sociedad global humana y Naturaleza no han estado nunca escindidos desde la aparición del hombre. Superado el dualismo Hombre-Naturaleza, la sociedad debe analizarse como formando parte del Am-

⁹⁷ *Idem.*

biente, que es la indisoluble interrelación entre ambos”.⁹⁸ En esto, afirmaba, seguía a Marx, para quien las fuerzas productivas estaban configuradas tanto por la naturaleza como por la técnica y el trabajo, y al teórico francés Henri Lefebvre, quien decía que “la Naturaleza es la fuente del valor de uso”.⁹⁹

Por otra parte, en relación con lo étnico, Vitale apuntaba que durante el dominio de los imperios inca y azteca la lucha de clases estuvo entremezclada con conflictos étnicos. Las comunidades que se rebelaban solían hacerlo para defender su etnia y, a la vez, para resistir al sometimiento tributario. Resistencias como la de los mapuches frente a los incas, o la de los tarascos frente a los aztecas, tenían un componente tanto de clase como uno étnico. Este antagonismo étnico-clasista fue aprovechado por los conquistadores españoles, quienes se aliaron con pueblos indígenas dominados en contra de los imperios inca y azteca.

En términos metodológicos, para Luis Vitale era fundamental estudiar cómo se vinculaban la etnia, la clase y la naturaleza. Su argumento central era que:

La relación etnia-clase-naturaleza se torna así una herramienta metodológica clave para analizar el fenómeno social de nuestra América. El problema es rastrear dónde comienzan las primeras desigualdades sociales y cuándo la etnia o un sector de ella se va convirtiendo en clase, aunque siga manteniendo su relación y sus raíces con la comunidad aborigen y con la naturaleza. La relación indisoluble entre

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ Conversación entre Mario Gavira y Henri Lefebvre, llevada a cabo en Madrid, en 1978, cuya crónica Gavira tituló como “La naturaleza, fuente de placer (conversación con Henri Lefebvre)”, citada en *idem*.

la naturaleza y la sociedad global humana —que es esquemáticamente dicho el Ambiente— se presenta claramente en esas comunidades para las cuales la evolución de la naturaleza y la evolución de la sociedad son aspectos de una misma historia.¹⁰⁰

En el citado ensayo que publicó el mismo año que el extracto del libro inédito *Interpretación Heterodoxa de la Historia de América indo-afro-latina*, Luis Vitale iba aún más lejos: afirmaba que las formaciones sociales tenían que ser estudiadas empleando un “análisis totalizante”, que tomara en cuenta no sólo los problemas de clase, sino también los étnicos, los de género y el colonialismo. En sus palabras:

Etnia-clase-sexo-colonialismo constituyen en América Latina partes interrelacionadas de una totalidad dependiente que no puede escindirse, a riesgo de parcelar el conocimiento de la realidad y la praxis social, como si por ejemplo las luchas de la mujer por su emancipación estuvieran desligadas del movimiento ecologista, indígena, clasista y antimperialista, y viceversa.¹⁰¹

En este texto, Vitale confrontaba a quienes en ese momento afirmaban que el marxismo estaba en crisis. Desde su perspectiva, lo que estaba en crisis era “el marxismo convertido en escolástica, el dogmatismo sedicentemente marxista, el estalinismo, el neo- y el mao-stalinismo”.¹⁰² Vitale reconocía que muchos marxistas latinoamericanos no estaban logrando dar sentido a algunos de los proble-

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 86.

¹⁰¹ Luis Vitale, “El marxismo latinoamericano ante dos desafíos: feminismo y crisis ecológica”.

¹⁰² *Idem.*

mas más acuciantes del presente, tales como “la insurgencia femenina, la crisis ambiental, la relación etnia-clase, el papel revolucionario de otras capas explotadas —y no sólo del proletariado—”. De hecho, le parecía que el marxismo latinoamericano tenía dos grandes retos: el primero se vinculaba al feminismo, y consistía en “dar una respuesta integral a las luchas de la mujer por su emancipación” y desarrollar “una teoría sistemática de la explotación y opresión de la mujer”, además de “señalar la especificidad de las luchas de la mujer latinoamericana: su etnia indígena y negra, sus prejuicios condicionados por la ideología de la clase dominante, sus creencias religiosas, su sobrecarga de trabajo hogareño y el especial machismo que soportan”.¹⁰³ El segundo era “dar respuesta teórica y política a la crisis ambiental, porque en torno a esta cuestión clave se está jugando la supervivencia de la humanidad”.¹⁰⁴ Los marxistas, pensaba Vitale, tenían que prestar atención a la relación entre los ecosistemas y los modos de producción —en este sentido, tenían mucho que aprender de los indígenas y campesinos, quienes tenían un amplio conocimiento sobre los ecosistemas.¹⁰⁵

Sin embargo, más allá de los distintos desafíos que enfrentaba, Vitale afirmaba que el marxismo, entendido como teoría y praxis, no estaba en crisis. Seguía manteniendo su potencia política para lograr la transformación social, incluso tras los signos de fracaso que mostraba el socialismo realmente existente. Al respecto, escribió de manera terminante:

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ *Idem.*

El marxismo es más que una ciencia. Es una teoría y una praxis para construir una nueva sociedad, para derrocar a la clase dominante y reemplazarla por un gobierno de obreros, campesinos y demás capas oprimidas de la sociedad, que permitirá construir un socialismo autogestionario y basado en la auténtica democracia de los trabajadores, con el fin de extinguir progresivamente el Estado hasta llegar a la sociedad sin clases. Esto es y no es ciencia. Es también política. Construir una nueva sociedad —distinta a los actuales “socialismos burocráticos reales”— es más que una ciencia. Por eso, el planteamiento estratégico de Marx no fue la mera formulación economicista relacionada con los medios de producción, sino la lucha permanente por liquidar la alienación humana.¹⁰⁶

EL MODO DE PRODUCCIÓN ASIÁTICO COMO DISLOCACIÓN TEMPORAL

El problema de los modos de producción fue debatido con particular interés en las regiones y países no europeos, aquellos que Karl Marx llamaba “las extremidades del cuerpo capitalista”, desde mediados de los años sesentas. En lugares como India, China, Pakistán y el norte de África, así como en América Latina, los modelos marxistas hegemónicos, pensados desde la historia y realidad europeas, no funcionaban para explicar su historia y su presente.¹⁰⁷ En el contexto de los procesos de descoloni-

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ Jairus Banaji, “For a Theory of Colonial Modes of Production”, pp. 2498-2502; Hamza Alavi, “India and the colonial mode of production”, pp. 1235-1262; Jairus Banaji, *Capitalism and colonial production*; Samir Amin y Hamza Alavi, “Peasant and Revolution”, pp. 241-277.

zación, del triunfo de las Revoluciones china y cubana, de la guerra de Vietnam y de la proliferación de las políticas tercermundistas, algunos autores de filiación marxistas provenientes de lo que hoy se denominaría el Sur global buscaron construir explicaciones propias sobre el desarrollo histórico y la situación contemporánea de sus países. Asimismo, en el campo de los partidos comunistas, se vivía un proceso de distanciamiento con las directrices políticas marcadas por el PCUS y sus organizaciones internacionales, el cual permitió esbozar planteamientos políticos y estratégicos heterogéneos.

En el caso de América Latina, desde mediados de los años sesentas, surgieron muchos en América Latina en torno al problema de los modos de producción. En aquellos años se discutió en forma álgida sobre el modo de producción asiático, pero también sobre otros problemas afines, como la acumulación primitiva y los procesos extractivistas, el carácter feudal o capitalista de la conquista europea de América, la condición del ingenio y la hacienda, el desarrollo desigual y combinado, el esclavismo colonial, la caracterización del campesinado, por sólo mencionar algunos de los más relevantes.¹⁰⁸ Más allá de la diversidad de la discusión, como ha apuntado Sergio Villalobos-Ruminott, en última instancia el debate continental giraba en torno a “la organización del relato histórico según una teoría más o menos lineal de la evolución social y de la superposición de los modos de producción”.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Mariano M. Schlez, “Modos de producción en América Latina. Un mapa para un debate permanente”.

¹⁰⁹ Sergio Villalobos-Ruminott, “Roger Bartra y el problema de los métodos de producción en América Latina”, p. 76.

Esto puede verse con especial claridad en el caso del modo de producción asiático. Este concepto permitió a los marxistas latinoamericanos generar nuevas lecturas sobre la historia de América, en particular nuevas interpretaciones en torno a las sociedades indígenas, como la teotihuacana, la chibcha, la inca o la azteca. Pero, además, gracias a este concepto se pudo desestabilizar la entonces hegemónica visión etapista de los cinco modos de producción. Como ha señalado Laura J. Torres-Rodríguez, “el MPA representa un dispositivo teórico de interrupción de la historiografía, una desorganización del sentido de la *temporalidad* predicada por el marxismo ortodoxo”.¹¹⁰ En este sentido, desestabilizó la concepción unilineal de la historia y permitió construir nuevas periodizaciones y explicaciones históricas de las realidades no europeas partiendo de las ideas del propio Marx.

¹¹⁰ Laura J. Torres-Rodríguez, *Orientaciones transpacíficas. La modernidad mexicana y el espectro de Asia*, p. 136.

CAPÍTULO II

AMÉRICA LATINA, ¿FEUDAL O CAPITALISTA? ENRIQUE SEMO Y LA FORMACIÓN SOCIOECONÓMICA NOVOHISPANA

Visto a la distancia, puede parecer extraña la importancia que adquirió en América Latina a lo largo del siglo xx la discusión sobre el carácter feudal o capitalista de la región. ¿Por qué esta discusión historiográfica sobre el pasado remoto ocupó un lugar preponderante en el campo intelectual latinoamericano marxista? El argentino Ernesto Laclau lo explicó en un texto publicado como parte del influyente cuaderno 40 de *Pasado y Presente* (1973), el cual se dedicó al tema de los modos de producción en América Latina. La importancia del debate no era simplemente de carácter teórico, sino también político. Explicaba:

[...] aquellos que sostienen que las sociedades latinoamericanas han tenido un carácter feudal desde sus mismos orígenes, entienden por tal una sociedad cerrada, tradicional, resistente al cambio y no integrada a la economía de mercado. En tal caso, estas sociedades no han alcanzado aún su etapa capitalista y están en vísperas de una revolución democrático burguesa que estimulará el desarrollo capitalista y romperá con el estancamiento feudal. Los socialistas deben, en consecuencia, buscar una alianza con la burguesía nacional y formar con ella un frente unido contra la oligarquía y el imperialismo. Los defensores de la tesis opuesta sostienen en cambio, que América Latina ha sido siempre capitalista, ya que desde el período colonial estuvo

plenamente incorporada al mercado mundial. El presente atraso de las sociedades latinoamericanas sería, precisamente, la consecuencia del carácter *dependiente* de esta incorporación. Puesto que ellas ya son, en consecuencia, plenamente capitalistas, no tiene sentido postular una futura etapa de desarrollo capitalista. Es necesario, por el contrario, luchar directamente por el socialismo, en oposición a una burguesía, que, definitivamente integrada al imperialismo, forma con él un frente común contra las clases populares.¹

Esta larga cita muestra que en el debate sobre la condición feudal o capitalista de América Latina lo que estaba en juego era una pugna política sobre el tipo de acción estratégica que debía emprenderse para superar el capitalismo.

En este capítulo se estudia la intervención realizada por el historiador mexicano de origen búlgaro Enrique Semo a esta discusión. Se analiza su obra más conocida, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521/1763*, la cual fue publicada por primera vez en 1973. En ella argumentó que en la Nueva España no se había desarrollado el capitalismo plenamente. Desde su perspectiva, la formación socioeconómica novohispana se caracterizaba por ser un sistema heterogéneo conformado por tres modos de producción (el despotismo tributario, el feudalismo y el capitalismo embrionario). De esta manera, Semo se posicionó de una manera singular dentro de la polémica sobre la condición feudal o capitalista de América Latina, porque si bien insistió en el carácter precapitalista de la

¹ Ernesto Laclau, "Feudalismo y capitalismo en América Latina", p. 23.

Nueva España, también señaló la existencia de un capitalismo embrionario. Como se muestra al final de estas páginas, la conceptualización de Semo sobre la formación socioeconómica novohispana es importante porque desestabiliza la temporalidad lineal para la cual la historia universal es una sucesión progresiva de etapas. En su lugar, a partir de una perspectiva latinoamericana, propone una temporalidad en la que coexisten distintos tiempos históricos, esto es, una temporalidad en la que se da la sobreposición de múltiples modos de producción.

LA FORMACIÓN SOCIOECONÓMICA NOVOHISPANA

El primer contacto de Enrique Semo con el marxismo sucedió a través del Hashomer Hatzair.² La Guardia de la Juventud o la Joven Guardia, como suele traducirse al español, es un movimiento juvenil sionista de corte socialista fundado en Europa del Este, en el entonces Imperio austrohúngaro, hacia 1913. Inspirado en el movimiento scout de Robert Baden-Powell, buscaba enseñar a los jóvenes a ser autosuficientes, a desarrollar distintas habilidades y a vivir en la naturaleza, pero sin diluir su identidad judía. Asimismo, promovía en forma activa la idea de la mi-

² Esta reconstrucción de la biografía intelectual de Enrique Semo está elaborada a partir de tres entrevistas que se le realizaron: 1. Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Enrique Semo", 13 de junio de 2022; 2. Luciano Concheiro y Ana Sofía Rodríguez, "Enrique Semo". En: *El intelectual mexicano: una especie en extinción*, pp. 43-66, y 3. Shulamit Goldsmit Brindis, "Entrevista a Enrique Semo". En: Shulamit Goldsmit Brindis y Natalia Gurvich Peretzman (coords.), *Sobre el judaísmo mexicano: diversas expresiones de activismo comunitario*. Para un repaso general de su obra, véase Enrique Semo, *Los combates por la historia y el socialismo: escritos fundamentales*.

gración de los jóvenes a Israel (la *aliá*) para establecerse en kibutz, comunas agrícolas incluidas por el sionismo socialista y el marxismo. Desde los veinte, el Hashomer Hatzair se extendió a diversos países y llegó a tener varias decenas de miles de miembros. El capítulo mexicano fue fundado en 1940, con apoyo de la Organización Sionista de México, por el polaco Avner Aliphas, quien también creó otras instituciones, como el Colegio Hebreo Tarbut.

Desde que tenía quince años, y mientras aún cursaba la secundaria, Enrique Semo empezó a participar en las conferencias, debates y excursiones al campo que organizaba el movimiento Hashomer Hatzair en México. Ahí conoció a personajes que marcarían su desarrollo intelectual, como el joven Yako Behar, quien había emigrado desde Bulgaria, donde formaba parte de organizaciones comunistas, o Frederich Katz, quien era tres años mayor que él, y que ya entonces se autodenominaba marxista. Con ellos daba largas caminatas por la Ciudad de México durante las cuales hablaban del socialismo, el comunismo y el kibutz en Israel.³ También fue fundamental para su formación la llegada al capítulo mexicano del Hashomer Hatzair como enviado (*sheliaj*) del búlgaro Nissim Cohen —quien, según recuerda Semo, había aprendido alemán para leer *El capital* en su idioma original.⁴ Fue él quien lo

³ Shulamit Goldsmit Brindis, “Entrevista a Enrique Semo”. En: Shulamit Goldsmit Brindis y Natalia Gurvich Peretzman (coords.), *Sobre el judaísmo mexicano: diversas expresiones de activismo comunitario*, p. 98.

⁴ El 11 de febrero de 1949 F. K. H. publicó, en la página 7 de *La Voz Sionista*, una carta titulada “¿Hacia dónde se dirige el trabajo de la Federación Juvenil Sionista?”, en la que se tachaba a Nissim Cohen de “comunista” y se denuncia que había tomado partido a favor de la Unión Soviética en una conferencia pública. Dicha conferencia terminó en un altercado.

introdujo teóricamente al marxismo. Le dio a leer textos clásicos del tema, como *El manifiesto comunista* y *Las guerras campesinas en Alemania*, pero también la obra de Dov Ber Borojov, fundador del sionismo socialista, y de representantes de la literatura judía, como Sholem Aleijem e Isaac Bashevis Singer. Gracias a estas lecturas, Semo se convenció de las ideas marxistas y de la necesidad de instaurar el socialismo.⁵ Como él mismo narró en algún momento: “los padres no medían la importancia ni el impacto que tenía sobre los chicos el pertenecer a estas organizaciones”.⁶

Impulsado por las ideas sionistas y socialistas, Enrique Semo decidió migrar hacia 1953 a Israel, y emprender la *aliá*, como se llama a la inmigración judía a Israel, y se incorporó al kibutz Meguido. Ahí, según dice, se convenció de que el socialismo era posible en términos prácticos. Al respecto, Semo rememora el ambiente existente en el kibutz: no importaba a qué te dedicaras, era una sociedad igualitaria; no había dinero en la vida diaria; todos trabajaban por convicción, no por un salario; los niños eran educados colectivamente, no por la familia burguesa monogámica; no había propiedad privada, sólo propiedad comunal; existía una democracia directa que funcionaba mediante reuniones plenarias que tenían lugar por lo menos una vez la semana.

⁵ A un nivel teórico, Semo profundizó su conocimiento sobre el marxismo gracias a las clases que daba sobre *El capital* el húngaro Johann Lorenz Schmidt (o László Radványi), esposo de la novelista Anna Seghers, en la Escuela de Economía de la UNAM. Según recuerda el propio Semo, Johann Lorenz Schmidt era un marxista clásico, profundamente influido por Georg Lukács. Más adelante, se reencontraría con él en la República Democrática Alemana (RDA) —donde fungiría como parte de su comité en la tesis de doctorado.

⁶ Shulamit Goldsmit Brindis, “Entrevista a Enrique Semo”, p. 99.

Enrique Semo era parte del equipo que se dedicaba a cuidar las ovejas del kibutz. Había que sacarlas a pastar, ordeñarlas y quitarles la lana. Por las tardes participaba en la comisión política. Fue por esas reuniones que se incorporó al izquierdista Partido de los Obreros Unidos, el *Miflegat HaPoalim HaMeuhedet* o Mapan. Esta militancia política lo llevó a decidir estudiar economía en sus ratos libres en la Escuela de Derecho y Economía de Haifa.

Tras vivir unos dos años y medio en el kibutz, Semo cuenta que se encontró con el nacionalismo israelí. El kibutz Meguido se ubica en la frontera norte de Israel, en un territorio que antes era parte de Siria. En esos años había una palpable tensión. Él recuerda que el encargado de las ovejas era un buen compañero, que no sólo le había enseñado cómo hacer el trabajo, sino que incluso a veces le ayudaba con las labores que le correspondían. Para entonces Semo había empezado a leer sobre el problema árabe, y le preguntó su opinión sobre el tema al compañero, y su respuesta fue lacónica: “Yo lo miro a través de la mira de mi fusil”.

Semo explica que este nacionalismo intolerante fue el factor que lo empujó a salirse del kibutz. Se mudó a Tel Aviv, en donde se incorporó a la Escuela de Derecho y Economía. En respuesta al espíritu antiárabe, decidió incorporarse al Partido Comunista Israelí, el cual proponía la creación de un Estado binacional palestino-israelí. En paralelo, empezó a trabajar en el periódico comunista *Kol HaAm* [*La voz del pueblo*], en el que escribía cada quince días un texto sobre economía israelí.

Enrique Semo afirma que, con el pasar del tiempo, el espíritu antiárabe se volvió cada vez más intenso. Además, empezó a dudar sobre su futuro en Israel: no tenía

claridad a qué podría dedicarse. El mejor plan fue entonces regresar a México, lo cual hizo en 1956, pero ahí tampoco supo qué hacer. Entró a trabajar en la compañía de su padre, dedicada a importar desde Estados Unidos joyas de fantasía. Intentó revalidar los estudios de economía que había realizado en Israel, pero nunca recibió respuesta de los trámites ingresados. Y, así, con casi treinta años, decidió entrar a la licenciatura de Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ahí tomó clases con varios intelectuales españoles exiliados en México, como Wenceslao Roces, afamado por su traducción al español de *El capital* de Marx; José Miranda, especialista en la historia de la Nueva España y del tributo indígena; Adolfo Sánchez Vázquez, filósofo marxista, y Luis Villoro, filósofo conocido por su trabajo sobre el indigenismo en México. También se formó con importantes historiadores mexicanos, como Edmundo O’Gorman, quien en esos años publicó su clásico *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*; José Ignacio Rubio Mañé, quien publicó varios volúmenes sobre el virreinato, y Ernesto de la Torre Villar, quien escribió sobre diversos temas, incluyendo la cultura católica de la época virreinal.⁷ En ese sentido, Semo recibió una educación marcada por el marxismo, pero también por el quehacer historiográfico. Podría decirse que recibió una educación interdisciplinaria de raigambre marxista.

⁷ Edmundo O’Gorman, *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*; José Ignacio Rubio Mañé, *Don Luis de Velasco, el Virrey Popular*; Ana Carolina Ibarra (intro. y selección), *Ernesto de la Torre Villar, 1917-2009. Textos imprescindibles*.

ta en la cual, si bien la economía se mantenía al centro, los elementos sociales, políticos y culturales ocupaban un lugar significativo

En esa misma época, en términos políticos, comenzó a participar en el llamado movimiento magisterial de 1958. Se acercó a Iván García Solís, uno de los dirigentes, quien también había estudiado economía. En este contexto de manifestaciones y huelgas, Enrique Semo organizó un círculo de estudios marxistas al cual llamaron “Ricardo Flores Magón”. Tuvo lugar, aproximadamente hasta 1961, en la Casa de la Malinche, en el centro de Coyoacán, donde vivían en ese entonces la pintora guatemalteca Rina Lazo Wasem y su esposo, el pintor mexicano Arturo García Bustos, ambos cercanos al muralismo y particularmente a Frida Kahlo. En el círculo de estudios “Ricardo Flores Magón” daban charlas intelectuales personajes como Enrique González Rojo, Elí de Gortari, José Revueltas o el propio Semo. También leían libros de Marx, como *Sobre la cuestión judía* o *Salario, precio y ganancia*. La mayoría de los asistentes eran jóvenes estudiantes o maestros que formaban parte del movimiento magisterial.

Semo recuerda que se decepcionó del movimiento magisterial porque descubrió que si bien era un movimiento de masas, tenía un marcado componente caudillista. Por ello, en 1962, decidió afiliarse al Partido Comunista Mexicano (PCM). Desde su perspectiva y la de otros, como Arnoldo Martínez Verdugo, secretario general del Comité Central del PCM desde 1963 hasta su disolución en 1981, el partido vivió una crisis prolongada desde 1937, cuando, durante el cardenismo, adoptó la política de “unidad a toda costa”, lo cual significaba apoyar a la Confederación de Trabajadores de México (CTM), a Vicente Lombardo

Toledano y al gobierno mexicano, e “impulsar” la Revolución mexicana de 1910.⁸ Esta época, marcada por una subordinación frente al Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) y a organizaciones como la Kominform, llegó a ser conocida como el “encinismo”, en referencia a Dionisio Encina Rodríguez, quien fue secretario general de 1940 a 1960. Durante esta etapa, la dirección del partido defendió que México era un país semicolonial y semifeudal, por lo cual se debía impulsar una lucha anti-imperialista y antilatifundista, y generar una alianza con la burguesía nacional.⁹ Durante aquellos años fue determinante la influencia de Kominform y de Earl Browder, secretario general del Partido Comunista de los Estados Unidos (PCEU), quien argumentaba que era necesario establecer una alianza entre el proletariado y la burguesía nacional “progresista”, la cual se distinguía de la burguesía reaccionaria proimperialista.¹⁰

De nuevo, según la explicación de Martínez Verdugo, y que en buena medida coincide con la de Semo, la situación cambió a finales de los años cincuentas. Por un lado, surgieron en el país varios movimientos obreros y campesinos, entre los que destacó el magisterial, encabezado por Othón Salazar, y otros desde 1956. Por otro lado, sucedieron dos eventos importantes. Primero, en

⁸ Sobre este período del PCM, véase: Javier Mac Gregor Campuzano, “Browderismo, unidad nacional y crisis ideológica: el Partido Comunista Mexicano en la encrucijada (1940-1950)”; Daniela Spenser, “Unidad a toda costa”. *La tercera internacional en México durante la presidencia del general Lázaro Cárdenas*.

⁹ Arnoldo Martínez Verdugo, *Partido Comunista Mexicano. Trayectorias y perspectivas*, p. 48.

¹⁰ Horacio Crespo, “El comunismo mexicano y la lucha por la paz en los inicios de la Guerra Fría”, pp. 675-677.

1956, tuvo lugar el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, en el cual se criticó el culto a Stalin y desencadenó un proceso de autocrítica en distintos partidos comunistas. Unos años después, el 1 de enero de 1959, la Revolución cubana triunfó y se convirtió en un ejemplo para el resto de América Latina sobre la posibilidad de enfrentarse exitosamente tanto al imperialismo como a la burguesía local.¹¹

Esta serie de elementos permitieron que el PCM viviera una “renovación”.¹² Desde 1957 comenzó una discusión interna que culminaría en el XIII Congreso Nacional de PCM realizado en mayo de 1960. En este Congreso cambió la dirigencia: Dioniso Encina Rodríguez fue removido de su cargo y se constituyó una secretaría colectiva de tres miembros, encabezada por Martínez Verdugo, quien tres años después sería nombrado secretario general. Se comenzó a hablar de “una nueva revolución democrática de liberación nacional”.¹³ Además, en lugar de describir a México como “semi-feudal”, se le denominó “dependiente, agrario-industrial, con un desarrollo capitalista medio y con importantes residuos semif feudales”.¹⁴

La estrategia que había seguido desde el cardenismo —basada en criticar al gobierno en algunas cuestiones, pero apoyarlo en otras, y en impulsar una revolución democrática burguesa— se había mostrado ineficaz. El PCM no tenía una injerencia real en la política mexicana. Exis-

¹¹ Arnoldo Martínez Verdugo, *Partido Comunista Mexicano. Trayectorias y perspectivas*, pp. 46-47.

¹² *Ibid.*, p. 47.

¹³ Barry Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo*, p. 226.

¹⁴ *Ibid.*, p. 103.

tía, además, una fuerte disputa interna. Por un lado, estaba la célula Carlos Marx, en la cual participaban, entre otros, José Revueltas y Enrique González Rojo, que proponía disolver el partido existente y fundar uno nuevo. Creían que existía una gran movilización de masas, pero el PCM no lograba funcionar como la guía o la “cabeza del proletariado”.¹⁵ Además, existía otra posición, liderada por Arnoldo Martínez Verdugo, quien argumentaba que había una continuidad significativa desde 1919 y que era importante mantener el PCM como organización política y cultural.

Aunque tenía un vínculo de amistad con Revueltas y González Rojo por el círculo de estudios “Ricardo Flores Magón”, Enrique Semo se vinculó con la vertiente liderada por Arnoldo Martínez Verdugo y, de hecho, a lo largo de los siguientes años colaboró estrechamente con Martínez Verdugo —de quien terminó convirtiéndose en amigo cercano— y trabajó con él en articular la nueva orientación ideológica y política que el PCM estaba adoptando. Lo cierto es que, durante los años sesentas, Semo se convirtió en uno de los intelectuales más influyentes dentro del PCM. Ingresó a su Comité Central en 1963 y, un poco más tarde, en 1965, se le encargó dirigir la nueva revista teórica del partido *Historia y Sociedad. Revista Latinoamericana de Pensamiento Marxista*, que buscaba ser una plataforma para impulsar una renovación teórica.¹⁶

¹⁵ Al final, este grupo saldría del PCM y fundaría la Liga Leninista Espartaco. La idea del proletariado sin cabeza fue desarrollada por José Revueltas en su libro *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*.

¹⁶ Enrique Semo escribió antes en la revista del PCM *Nueva Época*, la cual fue fundada en 1961. Sobre *Nueva Época*, véase Jaime Ortega Reyna, “¿Una ‘Nueva Época’ del Partido Comunista Mexicano? Rupturas y continuidades en el comienzo de la

Según sus propias remembranzas, en 1967 Enrique Semo sintió un ambiente de persecución política por parte del gobierno. Recuerda que en esos años varios intelectuales de izquierda, como el economista José Luis Ceceña Cervantes y el caricaturista Rius, fueron atacados violentamente. A él, afirma, lo intentaron secuestrar afuera de su casa, pero resistió y los comensales de una taquería lo defendieron.¹⁷ Ante esta persecución, con el apoyo del PCM, Enrique Semo salió de México en diciembre de 1967 junto con su familia rumbo a la RDA.

La dirigencia del PCM, encabezada por Martínez Verdugo, le hizo dos encargos, según él mismo cuenta. Primero, fungir como representante del partido ante los mexicanos que estudiaban en los diversos países socialistas. Al respecto, Semo afirma que eran aproximadamente trescientos estudiantes. Cerca de un tercio estaba en la Universidad Patrice Lumumba de Moscú; el resto estaba repartido entre Rumania, Bulgaria y Checoslovaquia. La mayoría estudiaban ciencias sociales, pero algunos estaban en otras carreras, como medicina. Semo solía viajar, la mayoría de las veces con financiamiento del PCM, a las

década de los sesenta". Sobre *Historia y Sociedad*, véase: Carlos Illades, *La inteligencia rebelde: la izquierda en el debate público en México 1968-1989*; Carlos Alberto Ríos Gordillo, "Pensar la historia, cambiar el mundo. Los camaradas y su revista: *Historia y Sociedad* (1965-1970)".

¹⁷ Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Enrique Semo, 13 de junio de 2022. Es un hecho que, durante esos años, Enrique Semo era espiado por las agencias de inteligencia mexicana, y tal como puede constatarse en los archivos gubernamentales, sus movimientos eran meticulosamente registrados. Caja 2966, Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales (DGIPS), Archivo General de la Nación (AGN). Consultada en Archivos de la Represión. En: <<https://biblioteca.archivosdelarepresion.org/item/44330#?c=&m=&s=&cv=6&xywh=-12.8%2C-3.84%2C2.559%2C3839&r=270>>.

distintas ciudades socialistas para reunirse con los estudiantes. El segundo encargo que el PCM le dio fue escribir un libro de historia que desarticulara la idea de que existía una continuidad entre el régimen del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y la Revolución mexicana.

En un principio, Semo quería estudiar un doctorado en Economía, aprovechando los estudios que había realizado en Israel, pero su antiguo amigo Friedrich Katz, quien vivía desde hacía tiempo ahí, le advirtió que el Departamento de Economía estaba dominado por el marxismo ortodoxo. Katz lo convenció de que mejor estudiara un doctorado en Historia Económica en la Universidad Humboldt de Berlín. “Me salvó la mente y la vida”, afirma Semo. En esa época, a finales de los sesentas, existían en la RDA múltiples marxismos. Estaba presente, por supuesto, un marxismo de corte dogmático, pero también había una proliferación de marxismos heterodoxos. Uno de ellos estaba liderado por historiadores especializados en la historia comparada en el ámbito latinoamericano, como Manfred Kossok, Max Zeuske o el propio Katz.¹⁸ Lo que estos autores permitieron ver, a decir de Semo, es que sólo se puede escribir una historia universal desde el marxismo si se pensaba como “una historia universal de las diversidades”.¹⁹

En 1965 se publicó en *Historia y Sociedad*, la revista auspiciada por el PCM, que Semo dirigía, las “Formas de propiedad precapitalistas” de Karl Marx. Sin embargo, Semo

¹⁸ Sobre Manfred Kossok, véase: Manuel Chust Calero (coord.), *De revoluciones, Guerra Fría y muros historiográficos acerca de la obra de Manfred Kossok*. Agradezco a Javier Mimenza Morales el apoyo para conseguir este y otros libros.

¹⁹ Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Enrique Semo, 13 de junio de 2022.

afirma que no fue sino hasta sus años de estudiante doctoral en la RDA cuando se adentró en el pensamiento del Marx no eurocéntrico. Leyó en aquellos años los *Grundrisse*, los *Cuadernos etnográficos* y los textos de Marx sobre la India y el colonialismo. También se adentró en los textos de autores que discutían sobre el problema de los modos de producción, como el antropólogo Maurice Godelier. A partir de estas lecturas, señala, pudo entender el colonialismo como un producto del capitalismo y percatarse de que, además de la dicotomía proletario/burgués, existía la de metrópoli/colonia.²⁰

En 1970, Semo obtuvo el título de doctor. Los miembros de su jurado fueron los historiadores Manfred Kosok y Max Zeuske, así como su antiguo maestro Johann Lorenz Schmidt. Poco después regresó a México y comenzó a trabajar en la Facultad de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde fue el primer director del posgrado. Durante ese período, en 1973, publicó, con el sello de la editorial Era, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521/1763*, la investigación que había presentado como tesis doctoral re trabajada en forma de libro.²¹

Pronto algunos críticos señalaron la incongruencia de que el libro se titulara la historia del capitalismo en México y que uno de sus argumentos centrales fuera que durante el período que estudiaba no se había desarrollado

²⁰ Enrique Semo cuenta que en esos años presentó una ponencia sobre Marx y el problema colonial en un congreso sobre el centenario de *El capital*. No ha sido posible encontrar la referencia exacta a esta ponencia, la cual, según recuerda, fue publicada en alemán en las memorias del congreso.

²¹ El año previo había publicado una síntesis de los principales temas del libro: Enrique Semo, "Feudalismo y capitalismo en la Nueva España (1521/1765)".

un capitalismo como tal.²² Lo cierto es que en las primeras páginas Semo advertía que éste era tan solo el primer tomo de una obra más basta, de tres tomos. El primero estaría dedicado al período que va de 1521 a 1763; un segundo se enfocaría en los problemas de la transición hacia el capitalismo (1763-1940); y un tercer tomo estudiaría el capitalismo contemporáneo mexicano. Sin embargo, sólo se publicó el primer tomo.²³ Sobre esto, Semo da dos razones: primero, que en aquel entonces no existían estudios suficientes sobre la sociedad y la economía mexicanas del siglo XIX; segundo, que perdió sus fichas de trabajo en un incendio de su casa en Cuernavaca —incendio que él especula que fue provocado.²⁴

Sin importar que se tratara de una obra inconclusa, el libro tuvo una amplia difusión. En unos cuantos años se hicieron de él decenas de reimpresiones y se leyó más allá de los círculos académicos. Las maestras y maestros de primaria y secundaria lo utilizaron para enseñar historia de México desde una visión marxista, perspectiva que según el propio Semo en ese entonces generaba interés entre los sectores de izquierda del profesorado del país.²⁵

El argumento central del libro es que durante el período que va de 1521 (cuando fue conquistado el imperio

²² André Gunder Frank, "México: ¿historia del capitalismo?".

²³ Enrique Semo, "Preface to the English edition". En: Enrique Semo, *The history of capitalism in Mexico: its origins, 1521/1763*, p. xv. Hay que señalar que a lo largo de esos años Semo publicó varios trabajos en los que analizó ciertos momentos históricos posteriores a 1763. Dos ejemplos son: Enrique Semo, "Capitalismo en la minería y la agricultura de Nueva España (1760-1810)" y Enrique Semo, "La hacienda mexicana y la transición del feudalismo al capitalismo".

²⁴ Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Enrique Semo, 13 de junio de 2022.

²⁵ Luciano Concheiro y Ana Sofía Rodríguez, "Enrique Semo". En: *El intelectual mexicano: una especie en extinción*, p. 59.

mexica) a 1763 (año en que se iniciaron las Reformas borbónicas tras la derrota española en la guerra de los Siete Años), no se había desarrollado el capitalismo como tal. Lo que existía era un sistema heterogéneo en el que coexistían tres modos de producción diferentes: el despotismo tributario, el feudalismo y el capitalismo embrionario. Retomando el término propuesto por el marxista venezolano Ramón Losada Aldana, en su obra *Dialéctica del subdesarrollo* (1967), Semo llamaba a esta sociedad “pluriparticular”, en tanto concurrían en ella varias estructuras o modos de producción.²⁶

Si bien la formación socioeconómica novohispana era un todo, cada uno de los modos de producción que la conformaba tenía características propias y se manifestaba de maneras particulares. El despótico tributario consistía en la apropiación en forma de tributo por parte de la Corona española del excedente producido por las comunidades indígenas. Esta relación entre la Corona y las comunidades indígenas fue una continuación de la forma tributaria existente antes de la conquista, que se basaba en la explotación mediante el tributo de los *calpulli*, una comunidad de personas que cohabitaban y mantenían en propiedad común una porción de tierra cultivable. El poder estatal de la Corona se mantuvo gracias a que tenía una relación cercana con la Iglesia y a la existencia de una gran burocracia. Este elemento, argüía Semo, constituía la “faceta oriental” de la Corona española, que se manifestó en una búsqueda por evitar la disolución de las comunidades indígenas y en una defensa de éstas frente a los intereses

²⁶ Ramón Losada Aldana, *Dialéctica del subdesarrollo*, tesis que en 1969 publicó la editorial Grijalbo.

feudales o capitalistas de los colonizadores. Visto así, en un primer momento, lo que la Corona buscó fue ocupar el lugar del imperio azteca y consolidar su poder absoluto. Aquí, Semo retomaba la larga tradición, de la cual las *Formen* de Marx y el concepto modo de producción asiático formaban parte, que vinculaba el sistema despótico que vivía de la explotación mediante el tributo con “lo oriental” o “lo asiático”.²⁷

El feudalismo, que estaba sustentado en la existencia de una serie de lazos extraeconómicos, aparecía en la sociedad novohispana, por ejemplo, en la sujeción servil que existía entre los encomenderos y los hacendados y los indios que trabajaban para ellos, los cuales no eran trabajadores asalariados. Asimismo, se manifestaba en la economía de las estancias y de las haciendas que sólo ofrecían uno o dos productos al mercado y producían internamente lo que se consumía en ellas. También se dejaba ver en aquellas minas, obrajes e ingenios que obtenían sus insumos de una gran propiedad y producían para mercados locales limitados. Este feudalismo colonial estaba presente tanto en el sistema gremial —que desinhibía la diversificación, la capitalización y la incorporación de nuevas tecnologías—, como en el monopolio económico que mantenía la Iglesia católica, la cual utilizaba una cantidad considerable de los excedentes para fines que no tenían una lógica económica, sino netamente religiosa —piénsese, por ejemplo, en los retablos barrocos repletos de oro. El feudalismo impregnaba varias de las polí-

²⁷ Sobre el tema, véase el capítulo “El Estado bajo sospecha: Roger Bartra y el Modo de Producción Asiático”, de Laura J. Torres-Rodríguez. En: *Orientaciones transpacificas: la modernidad mexicana y el espectro de Asia*, pp. 133-156.

ticas de la Corona: el monopolio sobre sectores altamente productivos, el control fiscal a las iniciativas privadas, la división de la sociedad en estamentos, por mencionar algunas de las más relevantes.

El capitalismo existente en la Nueva España no llegaba a ser capitalismo preindustrial. Era, en los términos empleados por Semo, “embrionario”. En el capitalismo preindustrial, las relaciones feudales rurales habían sido sustituidas por la producción mercantil y capitalista, los mercados locales se vinculaban a otros más amplios y comenzaba a verse un número creciente de asalariados. En cambio, en el capitalismo embrionario el mercado operaba de maneras no capitalistas y había mayoritariamente mercados locales. En amplias porciones del territorio no se utilizaba dinero para la transferencia de recursos entre las personas, buena parte de la población era rural y casi no había obreros. De la misma forma, mientras que en el capitalismo preindustrial se hacían inversiones productivas, en el embrionario una cantidad considerable de las inversiones de la clase dominante eran improductivas, como la compra de títulos, los lujos o la realización de enormes construcciones. En el capitalismo embrionario, a diferencia del preindustrial, no se había logrado desarrollar una manufactura ni desplazar a los campesinos y artesanos. Tampoco se había dado la penetración del capital comercial en la producción, ni existía una política mercantilista. El capitalismo embrionario seguía sin poder quebrar con el feudalismo y aún dependía de la acumulación primitiva, es decir, de la explotación de sectores no capitalistas.

El capitalismo embrionario novohispano surgió, sobre todo, en los centros mineros. La economía que emer-

gió con la extracción de la plata fue la que propició cierta mercantilización y división del trabajo. Algunos productos manufacturados habían logrado consolidar un mercado interno, al mismo tiempo que ciertas empresas habían podido vender sus productos más allá de los mercados locales. Varios sectores estaban monetizados. La Ciudad de México llegó a ser un auténtico centro del comercio internacional, una urbe en la que se podían encontrar rasgos capitalistas como la existencia de fortunas monetarias, de especulación, de capitales comerciales y de una mentalidad empresarial. Las clases gobernantes dependían de las importaciones. Para Semo, estos factores en su conjunto permitían hablar de la existencia de un capitalismo embrionario. Sin embargo, era un capitalismo vulnerable, precario y dependiente.

No es que el despotismo tributario, el feudalismo y el capitalismo embrionario funcionaran dentro de la sociedad novohispana de forma aislada, sin afectarse mutuamente. Como apuntaba Semo, en la Nueva España “los elementos feudales evolucionan desde el primer paso impregnados de tendencias mercantiles y el capitalismo temprano aparece integrado a los elementos feudales”.²⁸ Los distintos modos de producción, aunque con orígenes y rasgos propios, se encontraban profundamente imbricados unos con otros. De hecho, la formación socioeconómica novohispana estaba dada por la conjunción de los tres modos de producción.

Semo buscaba distanciarse de autores como el sociólogo mexicano Pablo González Casanova, quien argu-

²⁸ Enrique Semo, “Feudalismo y capitalismo en la Nueva España (1521/1765)”, p. 453.

mentaba que las sociedades latinoamericanas funcionaban de forma “dual”, esto es, surgían “por el contacto de dos civilizaciones, una técnicamente más avanzada y otra más atrasada divididas entre una realidad”.²⁹ Para Semo, la formación socioeconómica de la Nueva España era un sistema que estaba conformado por dos estructuras que estaban interrelacionadas. Por un lado, la despótico-tributaria, que se conformaba por las comunidades indígenas, la burocracia real y la Iglesia, es decir, por la República de indios, y que se basaba en la comunidad agraria, y, por el otro, la feudal-capitalista, la de la República de españoles, cuyo fundamento eran las estancias, las haciendas, los talleres artesanales, las minas y los obrajes. Entre ambas había un vínculo irresoluble, en tanto la República de españoles dependía de la explotación de las comunidades indígenas a partir de la transferencia de excedente y del trabajo. Además, su mezcla generaba distintas combinaciones, y daba pie a una diversidad de formas a nivel local. Mientras que en el norte había más minería y ganadería y la comunidad agraria era prácticamente inexistente, en el centro había tanto comunidades agrarias desarrolladas como ciudades españolas, mientras que en el sur predominaba la estructura agraria y casi no se podía encontrar desarrollo minero.³⁰

La singularidad de la formación socioeconómica novohispana era que estaba compuesta por la existencia simultánea de distintos modos de producción. Por decir-

²⁹ Pablo González Casanova, “El colonialismo interno (1969)”. En: Pablo González Casanova, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo*, p. 142.

³⁰ Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521/1763*, p. 16.

lo de otra manera, había en ella una heterogeneidad de temporalidades operando al unísono. Semo lo explicaba de esta manera:

[...] la dificultad en el caso de la Nueva España reside en que se trata de una sociedad heterogénea y que la esclavitud, la encomienda y el repartimiento son *simultáneamente* base de estructuras precapitalistas y capitalistas embrionarias; expresión del atraso y el aislamiento económico, y de la participación directa en el proceso de gestación mundial del capitalismo.³¹

En la propuesta de Semo se disloca la temporalidad lineal y progresiva, la cual supone que las etapas históricas se ven siempre superadas por otras más avanzadas. En su modelo, deja de tener sentido la noción de atraso y progreso, en la medida en que presupone que múltiples formas, propias de distintos momentos históricos, pueden existir al mismo tiempo.

Un elemento nodal del modelo esbozado es que, si bien la Nueva España era concebida como un todo orgánico, Semo afirmaba que era parte de un sistema mayor. Argumentaba que estaba vinculada al Imperio español y, mediante él, a los centros capitalistas europeos. Funcionó, gracias a la extracción de metales y a su uso como mercado para los productos manufacturados europeos, como uno de los lugares en donde se realizó el proceso de la acumulación primitiva. En tanto que las metrópolis realizaban una acumulación de capital, las colonias se descapitalizaban y empobrecían. Así, desde la perspectiva de Semo, el hecho de que las colonias americanas es-

³¹ *Ibid.*, p. 192.

tuviesen integradas al capitalismo europeo no las transformó automáticamente en sociedades capitalistas. En el caso concreto de la Nueva España, esto se debió a que la minería fue la única rama auténticamente productiva y a que la explotación sólo era parcial porque parte del excedente se diluía manteniendo al Imperio español. En este punto importante, como veremos más adelante, discrepaba de ciertos autores como André Gunder Frank, quienes afirmaban que una vez que las colonias americanas se habían incorporado al mercado internacional, se habían convertido en capitalistas.

En un texto publicado unos meses antes de que apareciera el libro en el que sintetizó sus argumentos centrales, Semo afirmó: “La sociedad mexicana recorre el camino que lleva de las formaciones más primitivas al capitalismo. Sin embargo, no conoce la sucesión de las etapas clásicas”.³² No se había pasado, como se afirmaba en el marxismo ortodoxo impulsado por los manuales soviéticos, de la comunidad primitiva al esclavismo, del esclavismo al feudalismo y, por último, del feudalismo al capitalismo. Según el modelo propuesto por Semo, se había pasado de la sociedad prehispánica, que se basaba en la agricultura sedentaria y un sistema tributario, a una sociedad caracterizada por la heterogeneidad, en la que existían simultáneamente el despotismo-tributario, el feudalismo y un capitalismo embrionario.³³

³² Enrique Semo, “Feudalismo y capitalismo en la Nueva España (1521/1765)”, p. 454.

³³ Aunque podría pensarse que el modelo tiende a lo estático, Semo insistía en que se dieron cambios a lo largo del tiempo. Así, durante el primer siglo, la estructura despótico-tributaria había prevalecido. Sin embargo, fue perdiendo fuerza por la disminución violenta de la población indígena y por la competencia con nuevas uni-

Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521/1763 de Semo es un ejemplo claro de los intentos que se dieron durante los años setentas por adaptar las teorías y conceptos del marxismo, que habían sido originalmente concebidos desde y para las sociedades europeas, para interpretar la historia y la realidad presente de los países latinoamericanos. Como él mismo apuntaba en un ensayo publicado en esa misma época: “[...] una cosa son los modos de producción y las formaciones socioeconómicas en los países que han sido metrópoli durante toda su historia y otra en el planteamiento del estudio de los modos de producción y de las relaciones de producción en países que han sido coloniales”.³⁴

Semo afirmaba que “el esquema de los modos de producción sucesivos” no podía utilizarse como “un esquema de etapas cronológicas”.³⁵ Había que prestar atención a la historia de cada país, en tanto en cada uno se habían desarrollado formas socioeconómicas de distinta manera. No había un devenir histórico unilineal y universal. Retomando un ensayo del entonces joven antropólogo mexicano Roger Bartra, en el que comentaba las *Formen* de Marx, Semo afirmaba que a lo largo y ancho del mundo se habían generado transiciones disímiles,

dades económicas. Para la segunda mitad del siglo XVI, los rasgos capitalistas de la República de españoles se fortalecieron debido a la minería y otros factores como el florecimiento de la Ciudad de México. En el siglo XVII, como consecuencia de la crisis mundial, ese capitalismo embrionario y dependiente se debilitó, y esto provocó que el feudalismo resultara favorecido. A finales del siglo XVIII y principios del XIX, el capitalismo volvió a imponerse, esta vez con mayor fuerza. Esto llevaría a una tensión entre capitalismo y feudalismo.

³⁴ Enrique Semo citado en Roger Bartra *et al.*, “Mesa redonda sobre el libro *Historia del capitalismo en México. Los orígenes* de Enrique Semo”, p. 839.

³⁵ Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521/1763*, p. 18.

regresiones, coexistencias y saltos temporales. En este sentido, escribía:

El intento de someter la historia de cada país a la camisa de fuerza del esquema de los cinco modos de producción que se suceden cronológicamente, originándose cada sistema en las entrañas del anterior y siguiendo el ciclo consabido de eclosión, auge, decadencia y desaparición, es totalmente estéril. En la historia de cada pueblo, las combinaciones y el orden de sucesión de los modos de producción no son dados de antemano.³⁶

Sin decir cuáles, Semo afirmaba que solamente se podría estudiar el desarrollo de ocho países con las categorías marxistas de comunidad primitiva, modo de producción asiático, esclavitud, feudalismo y capitalismo. Desde su punto de vista, ni siquiera la historia de Alemania, Estados Unidos, Canadá, Italia, España o los Balcanes podía ser completamente explicada a partir de ellas. Esto se debía a varias razones. Primero, a que la mayoría de los países del mundo no había pasado por cada una de las etapas. Segundo, a que los distintos modos de producción se habían desarrollado de manera distinta en cada país —algunas veces habían tenido un apogeo y estabilidad, otras habían sido fugaces. Tercero, a que la transición de un sistema podía suceder de formas distintas —había casos en los que las contradicciones internas habían detonado un cambio, y otros en los que un pueblo conquistaba a otro y generaba una fusión de distintos modos de producción. Cuarto, los modos de producción se combinaban y generaban formas socioeconómicas muy distintas, por lo cual

³⁶ *Ibid.*, p. 19.

era imposible explicar con modelos basados solamente en las condiciones históricas de Europa occidental. Por último, el desarrollo del capitalismo como un sistema mundial había hecho que las formaciones socioeconómicas de los países subdesarrollados fueran heterogéneas, y que se mezclaran en ellas rasgos tanto de modos de producción antiguos, como del capitalismo contemporáneo.³⁷

Debido a estas razones, había que crear nuevos modelos explicativos que en verdad dieran cuenta de las distintas realidades locales. De hecho, Semo llegó a afirmar que “teóricamente podemos multiplicar los modelos de explicación del desarrollo de las diferentes sociedades *ad infinitum*, porque no existe ninguna sociedad concreta que tenga exactamente las mismas características que otra”.³⁸ Esto no implicaba que la historia de cada país fuese una singularidad total, sin comparación con la de otros. Existía una universalidad, dada por el concepto de modo de producción, una visión construida con base en el análisis de las relaciones de producción internas de la sociedad y de las fuerzas productivas. Para explicar esto, en *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521/1763* Semo cita de nuevo a Roger Bartra, quien decía que “la universalidad de la evolución la encontramos en el sentido, en el contenido de la historia y no en las diversas formas que adopta”.³⁹

Semo enfatiza que en el caso de los países latinoamericanos existía una continuidad desde el siglo XVI hasta

³⁷ *Ibid.*, pp. 18-19.

³⁸ Enrique Semo en Roger Bartra *et al.*, “Mesa redonda sobre el libro *Historia del capitalismo en México. Los orígenes* de Enrique Semo”, p. 839.

³⁹ Roger Bartra, “Sociedades precapitalistas”, citado en Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521/1763*, p. 19.

el presente. Más allá de los cambios, se había mantenido una condición: ser países que, ya sea directa o indirectamente, han estado subordinados en términos económicos a los centros capitalistas más desarrollados. Así, en todas las etapas de la historia latinoamericana posteriores a la colonización europea, se manifiesta la relación metrópoli-colonia. No obstante, en oposición a quienes creían que éste era el rasgo más importante, Semo insistió en que ésta era tan solo una constante histórica y no la historia en sí. Según él, la dicotomía metrópoli-colonia era una simplificación que no lograba explicar el devenir de los pueblos latinoamericanos. Para lograrlo, también había que analizar los factores internos.⁴⁰

Cabe destacar que la escritura de *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521/1763* nació, en última instancia, de un interés político. En una presentación que se hizo en la librería Gandhi, Semo planteó que la intención del libro “no es la de remontarse en la historia para hacer filigranas académicas, sino para buscar la explicación del presente, para enriquecer el enfoque de los fenómenos actuales”.⁴¹ El objetivo era, primero que nada, poder dar sentido a la sociedad mexicana contemporánea. Desde la perspectiva de Semo, la situación de los llamados países subdesarrollados, entre los que está México, sólo podía explicarse a partir de la historia. Insistió en que el atraso no debía explicarse, como habían hecho varios autores desde la Ilustración hasta el presente, por factores como el clima y la raza. Más bien, debía analizarse el propio de-

⁴⁰ Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521/1763*, p. 112.

⁴¹ Enrique Semo en Roger Bartra *et al.*, “Mesa redonda sobre el libro *Historia del capitalismo en México. Los orígenes* de Enrique Semo”, p. 838.

sarrollo histórico de dichos países. En este sentido, para que la economía política pueda funcionar realmente, tiene que ser también ciencia histórica.⁴²

AMÉRICA LATINA, ¿FEUDAL O CAPITALISTA?

La discusión sobre si tras la colonización europea había surgido el capitalismo en América o si más bien imperaron los rasgos feudales se dio al menos desde finales del siglo XIX. Constanza Daniela Bosch Alessio señala que Germán Avé-Lallemant, un alemán afincado en Argentina, fue el primero que habló de la condición feudal de América Latina. Este autor argumentó en su texto “Aportes para una historia de la cultura en Argentina” (1890) que el capitalismo no había podido desarrollarse en el país debido a la permanencia de relaciones jurídicas feudales y coloniales.⁴³

No fue sino hasta la década de 1920-1929 que la discusión cobró una auténtica relevancia política. Tras la derrota de la insurrección alemana de 1923 y la muerte de Lenin en 1924, comenzó a establecerse una distinción entre la “Troika”, liderada por Stalin, Kamenev y Zinoviev y quienes defendían la idea del “socialismo en un solo país”, y la oposición de izquierda, encabezada por Trotsky, que impulsaba el principio de la “revolución permanente”.⁴⁴

⁴² Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521/1763*, p. 13.

⁴³ Constanza Daniela Bosch Alessio, “El debate marxista sobre los modos de producción coloniales latinoamericanos en el seno de la intelectualidad argentina (1890-1973)”, p. 79.

⁴⁴ Mariana Massó, “El Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista: organización y directivas para los Partidos Comunistas de Sudamérica, 1926-1932”.

Después de que triunfara la primera postura en el V Congreso de la Internacional Comunista, sucedido en junio y julio de 1924, se inició un proceso de “bolchevización” de los partidos comunistas de todo el mundo, que buscó generar cierta homogeneización ideológica. A partir de entonces, desde Moscú se empezaron a imponer a lo largo del mundo postulados teóricos y estrategias políticas concretas. En el caso de América Latina, eso significó fomentar la idea de que los países latinoamericanos estaban marcados por la persistencia de rasgos esclavistas y feudales, lo cual daba pie a un principio político preciso: la necesidad de generar alianzas con las burguesías nacionales para impulsar una revolución democrática que instaurara un capitalismo pleno, tras lo cual podría emprenderse una revolución socialista.⁴⁵

Estas ideas, como ha mostrado Mariano M. Schlez, pronto fueron retomadas en varios países de América Latina. Por ejemplo, en 1924 el brasileño Octavio Brandão escribió, aunque fue publicado un par de años más tarde, *Agrarismo e industrialismo: ensaio marxista-leninista sobre a revolta de São Paulo e a guerra de classes no Brasil*, libro en el que explicó la realidad brasileña a partir de la existencia de resabios de feudalismo.⁴⁶ Por su parte, el secretariado sudamericano de la Internacional Comunista (SSA), fundado en 1925 con sede en Buenos Aires, defendió, desde su pe-

En: Daniel Gaido, Manuel Quiroga y Velia Luparello (eds.), *Historia del socialismo internacional: ensayos marxistas*, p. 714.

⁴⁵ Mariano Schlez, “Modos de producción en América Latina. Un mapa para un debate permanente”. En: Juan Marchena, Manuel Chust y Mariano Schlez (dir.), *El debate permanente. Modos de producción y revolución en América Latina*, pp. 43-44.

⁴⁶ Danilo Mendes de Oliveira, “A teoria da revolução do P. C. B.: Octávio Brandão, a aliança de classes e o feudalismo (1922-1935)”, pp. 83-102.

riódico *La Correspondencia Argentina*, la tesis de la América Latina feudal y la necesidad de aliarse con las burguesías.⁴⁷

Sin embargo, la idea de la América Latina feudal también fue cuestionada. Uno de los momentos reveladores de la importancia política y estratégica que tenía el tema fue la discusión que se suscitó en el contexto del VI Congreso de la Internacional Comunista, realizado en Moscú durante el año de 1928. Se debatió sobre América Latina en distintos momentos del congreso, aunque con especial énfasis en las sesiones en las que Nikolái Bujarin, Otto Kuusinen y Jules Humbert-Droz presentaron sendos informes oficiales. Entre los temas que se tocaron estuvieron el cómo definir a América Latina, el papel del imperialismo, el carácter que debían tener los movimientos revolucionarios en la región y, vinculado a ello, el problema de la transición hacia el capitalismo.⁴⁸

La postura oficial del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) fue que América Latina tenía un carácter semicolonial y que existía en la región un predominio del feudalismo y del modo de producción asiático.⁴⁹ El imperialismo, además, mantenía un control sobre diversos sectores de su economía. Por ello, se afirmaba que en términos estratégicos debía impulsarse en la región tanto un combate contra el feudalismo y las formas precapitalistas de explotación, como una lucha contra el imperialis-

⁴⁷ Mariano Schlez, "Modos de producción en América Latina. Un mapa para un debate permanente". En: Juan Marchena, Manuel Chust y Mariano Schlez (dir.), *El debate permanente. Modos de producción y revolución en América Latina*. Santiago.

⁴⁸ Mariano Schlez, "El hilo roto de la revolución. América Latina en la degeneración burocrática de la III Internacional".

⁴⁹ "Programa de la Internacional Comunista", en VI Congreso de la Internacional Comunista. Informes y discusiones, en *Cuadernos de Pasado y Presente*.

mo y a favor de la independencia nacional. Aún no se podía llegar a la dictadura del proletariado, antes tenían que realizarse etapas preparatorias. Primero, una revolución democrático-burguesa y, posteriormente, una revolución socialista. Por lo mismo, los países latinoamericanos no podían lograr instaurar el socialismo sin el apoyo de los países en los que teóricamente ya existía una dictadura del proletariado, esto quiere decir, sin la URSS.

Los planteamientos del PCUS fueron apoyados por algunos de los delegados provenientes de América Latina. No obstante, como ha enfatizado Mariano M. Schlez, algunos delegados latinoamericanos los criticaron abiertamente. Entre éstos estuvo el médico Ricardo Paredes Romero, delegado de Ecuador, quien rechazó las propuestas soviéticas porque le parecía que daban cuenta de los rasgos reales del desarrollo capitalista de América Latina y porque dejaban de lado importantes cuestiones como la opresión racial.⁵⁰ Se conformaron dos bandos. El primero argumentaba que América Latina tenía una condición colonial y semicolonial, que en la región predominaban los modos de producción precapitalistas y que, siguiendo el principio del etapismo, se debía impulsar una revolución democrático-burguesa. El segundo, en cambio, creía que los países de América Latina tenían distintas condiciones, que existía un predominio del capitalismo en la región y que se debía realizar una revolución socialista.⁵¹

A partir de entonces, el tema de la condición feudal o capitalista se mantuvo vivo de forma esporádica en distin-

⁵⁰ Mariano Schlez, "El hilo roto de la revolución. América Latina en la degeneración burocrática de la III Internacional".

⁵¹ Mariano Schlez, debate permanente.

tos países de América Latina. Sin buscar ser exhaustivos y cayendo en cierto reduccionismo, se puede afirmar que a lo largo del siglo xx hubo al menos tres posiciones fundamentales. Algunos autores, como el argentino Rodolfo Puiggrós o el chileno Volodia Teitelboim, defendieron la idea de la condición feudal de los países latinoamericanos.⁵² Otros, como Jan Bazant, quien fue secretario de Trotski en México, plantearon que América Latina era capitalista.⁵³ En esta misma línea estaba el trotskista argentino Nahuel Moreno, quien en sus “Cuatro tesis sobre la colonización española y portuguesa” (1948) atacó la tesis feudal, por considerarla una imposición del estalinismo para justificar teóricamente la alianza con la burguesía y la necesidad de emprender una revolución “antifeudal”.⁵⁴ Por último, algunos establecieron una posición híbrida. Tal es el caso del peruano José Carlos Mariátegui, quien en sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) planteó que en el Perú de inicios del siglo xx coexistían elementos feudales que habían surgido tras la conquista, residuos del comunismo indígena y una economía burguesa.⁵⁵ También es el caso del argentino Sergio Bagú, quien en su obra *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina* (1949) argumentó que en América se desarrolló un “capitalismo colonial” que contribuyó al desarrollo del capitalismo mundial. Para él, según Matías Gilleta, el capitalismo latinoamericano se caracterizaba por man-

⁵² Rodolfo Puiggrós, *De la Colonia a la Revolución*; Volodia Teitelboim, *El amanecer del capitalismo y la conquista de América*.

⁵³ Jan Bazant, “Feudalismo y capitalismo en la historia de México”.

⁵⁴ Aunque este texto fue escrito en 1948, se publicó hasta 1957. Nahuel Moreno, “Cuatro tesis sobre la colonización española y portuguesa”.

⁵⁵ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 20.

tener cierto perfil feudal y, aún más relevante, una presencia significativa del esclavismo incluso en el siglo xx.⁵⁶

Es importante apuntar que la discusión sobre la transición del feudalismo al capitalismo no fue exclusiva de los países latinoamericanos. En los años cincuentas, en el mundo anglosajón se dio una famosa polémica entre el economista británico Maurice Dobb y el estadounidense Paul Sweezy sobre el tema.⁵⁷ En términos generales, Dobb planteaba que los rasgos internos del feudalismo, su ineficacia e improductividad fueron los que desencadenaron su decadencia y permitieron el surgimiento del capitalismo, mientras que Sweezy argumentaba que el feudalismo había entrado en crisis debido al desarrollo del comercio internacional, el cual también estableció las condiciones necesarias para el surgimiento del capitalismo. Lo que se estaba discutiendo en el llamado debate Dobb-Sweezy era el problema de la transición del feudalismo al capitalismo en la Europa occidental. Si bien este problema tenía intereses académicos concretos dentro de la historiografía del momento, también estaba presente un trasfondo político. Como escribió Sweezy en el texto que desencadenó la polémica: “vivimos en el período de la transición del capita-

⁵⁶ Matías Giletta, “Sergio Bagú y su interpretación de la sociedad colonial latinoamericana: historia, economía y sociedad”.

⁵⁷ Inició cuando Paul Sweezy publicó en 1950 el artículo “The transition from feudalism to capitalism” en el que criticó el libro *Studies in the Development of Capitalism* [1946] de Maurice Dobb. Posteriormente, Dobb contestó en la misma revista *Science & Society: A Journal of Marxist Thought and Analysis*, y se desencadenó en sus páginas la polémica. Se sumaron a la discusión otros autores, como el japonés H. Kohachiro Takahashi y los historiadores británicos Rodney Hilton y Christopher Hill. Los textos que conformaron la polémica fueron publicados después como un panfleto. Paul M. Sweezy, *The Transition from Feudalism to Capitalism: A Symposium*. Posteriormente, en 1978, se publicaron como libro, con introducción de Rodney Hilton.

lismo al socialismo; y este hecho confiere un interés particular a los estudios sobre las transiciones anteriores de un sistema social a otro”.⁵⁸

En América Latina la discusión sobre la condición feudal o capitalista de América Latina resurgió a mediados de los años sesentas. Aunque, como se mencionó anteriormente, el debate estaba presente desde varias décadas atrás, reapareció con particular ímpetu a partir de 1965, cuando comenzaron a circular en español las *Formen*, el hasta entonces prácticamente desconocido texto de Marx. Este texto marxiano, así como el ensayo introductorio que Eric Hobsbawm escribió sobre él en 1964, abrieron la discusión sobre el modo de producción asiático y, en general, sobre los modos de producción y formaciones socioeconómicas existentes en América Latina.⁵⁹ La circulación de estos textos permitió realizar un cuestionamiento a partir de la propia obra de Marx a la idea de que existían cinco modos de producción, por los cuales debían transitar todas las sociedades del mundo.

⁵⁸ Paul M. Sweezy, “A Critique”. En: *The Transition from Feudalism to Capitalism. A Symposium by Paul M. Sweezy, Maurice Dobb, H. K. Takajashi, Rodney Hilton y Christopher Hill*.

⁵⁹ André Gunder Frank, uno de los más importantes protagonistas de la discusión sobre la condición feudal o capitalista de América Latina, planteó que su debate con Puiggrós sucedió a partir de la producción parcial de la introducción que Eric Hobsbawm escribió para la edición inglesa de las *Formen* de Marx. No hemos podido ubicar esa publicación que menciona André Gunder Frank, sin embargo, en el mismo número en el que se publicó el texto de Rodolfo Puiggrós que inició la discusión, apareció un adelanto de las *Formen* y otros textos sobre el tema de los modos de producción. Este número 17, publicado el 17 de octubre de 1965, fue coordinado por Roger Bartra e incluía los siguientes textos: Carlos Marx, “Fragmento de Formas de propiedad precapitalistas”, traducido por Wenceslao Roces; Ettore Di Robbio, “A propósito del modo de producción asiático. El régimen despótico-comunitario en las antiguas civilizaciones americanas”; Roger Bartra, “Sociedades precapitalistas”; Rodolfo Puiggrós, “Los modos de producción en Iberoamérica”.

Así, fomentado por las discusiones sobre los modos de producción en América Latina, en 1965 se dio un sonado debate público entre el historiador argentino Rodolfo Puiggrós, entonces exiliado en México, y el economista alemán André Gunder Frank, quien también vivía en ese tiempo en México, en las páginas de *El Gallo Ilustrado*, suplemento dominical del periódico mexicano *El Día*, sobre la condición feudal o capitalista de América Latina.⁶⁰

En un texto inicial, que formó parte de un número coordinado por Roger Bartra sobre los modos de producción y donde apareció por primera vez en español un extracto de las *Formen* de Marx, Puiggrós denunció el uso esquemático del marxismo, como si fuera una especie de positivismo lógico. Criticó a quienes buscaban dar cuenta de lo singular a partir de fórmulas preconcebidas, cayendo en lo que tachaba de metafísica y platonismo. Al respecto, escribió: “la autoridad sustituye al conocimiento. El dogma mata a la dialéctica. Las tesis del marxismo se osifican en moldes o categorías invariables, dentro de los cuales se pretende encerrar, por las buenas o por las malas, a una realidad que no les corresponde o que los rebasa”.⁶¹ Al hablar de “moldes o categorías invariables”, Puiggrós se refería a los cinco modos de producción propuestos por el marxismo ortodoxo: comunidad primitiva, esclavitud,

⁶⁰ La polémica se desarrolló en *El Gallo Ilustrado* durante varios meses, del 17 de octubre al 12 de diciembre de 1965 (en los números 173, 175, 177, 179 y 181). La polémica fue republicada en otros medios, incluso como libro: André Gunder Frank, Rodolfo Puiggrós y Ernesto Laclau, *América Latina. ¿Feudalismo o capitalismo?* Sobre la polémica, véase: Andrés Tzeiman “‘Feudalismo vs. capitalismo’, un debate idealista: del modo de producción a la formación económico-social”, pp. 57-69; Sergio Friedemann, “Revitalización del marxismo latinoamericano en los años sesenta. Rodolfo Puiggrós, el debate sobre los modos de producción y las teorías de la dependencia”.

⁶¹ Rodolfo Puiggrós, “Los modos de producción en Iberoamérica”.

feudalismo, capitalismo, socialismo. Si bien era una abstracción concreta de la historia de la humanidad con cierta validez, no se podía solo recurrir a esos cinco. Afirmaba que incluso Marx había descubierto modos intermedios y variedades dentro de los modos generales.

En ese sentido, Puiggrós argumentaba que tras la llegada de los europeos a América había surgido un modo de producción de la simbiosis entre el orden social de los conquistadores y el de las comunidades indígenas. Los primeros europeos que llegaron a América eran parte de la burguesía comercial, pero no tenían suficientes recursos para colonizar la vastedad del territorio, por lo cual se vieron en la necesidad de recurrir a la Corona española para poder emprender una colonización tanto militar como religiosa. Fue así como se trasplantó a América un feudalismo que en Europa estaba en decadencia. Debido a la existencia de múltiples modos de producción en América antes de la llegada de los europeos, se generaron formas singulares del feudalismo. Sin embargo, tras enfatizar que no se debía confundir economía mercantil con capitalismo, rechazaba la idea de que se hubiera generado un modo de producción capitalista. Desde su perspectiva, no existía ningún rasgo que permitiera afirmar eso. Puiggrós decía que, si bien las formas singulares de feudalismo surgidas en América tras la colonización europea habían sufrido transformaciones a lo largo del tiempo, era “indispensable no equivocarse en el punto de partida para explicar el raquitismo capitalista de la actualidad y las posibilidades que existen de pasar a un orden social superior”.⁶²

⁶² *Idem.*

Por su parte, André Gunder Frank, que inicialmente respondió mediante un texto con el juguetón título de “¿Con qué modos de producción convierte la gallina maíz en huevos de oro?”, argumentaba que Iberoamérica era capitalista desde su concepción. Para probar su punto mencionaba varios elementos: en Iberoamérica se dio una acumulación de capital, el cual fue invertido en Europa; se desarrolló una producción mercantil y existieron capitalistas y obreros.⁶³

Desde la perspectiva de André Gunder Frank, el “raquitismo capitalista y el subdesarrollo” de América Latina no se debían atribuir, como decía Puiggrós, a una “sobreviviencia feudal”, ni a la existencia de remanentes del modo de producción asiático (aquí confrontaba a un texto de Roger Bartra escrito a partir de su lectura de las *Formen*).⁶⁴ Según el economista alemán, la situación contemporánea de América Latina se debía al desarrollo del sistema mundial capitalista, el cual terminó por incorporar dentro de sí a todos los países. Su estructura colonialista y de desarrollo desigual dio forma a los modos de producción de los países latinoamericanos, transformándolos también en capitalistas.

La estructura metrópoli-satélite, que tenía una condición monopolística, no terminaba con las independencias nacionales. De hecho, continuaba hasta el presente. El hecho de que los países latinoamericanos ocuparan una

⁶³ André Gunder Frank, “¿Con qué modos de producción convierte la gallina maíz en huevos de oro?”.

⁶⁴ Roger Bartra, “Sociedades precapitalistas. Reflexiones en torno a un texto inédito de Marx”, pp. 35-42. Este texto apareció antes, el 7 de octubre de 1965, en *El Gallo Ilustrado*, núm. 173.

posición satelital en el sistema capitalista mundial era la razón por la cual sus economías y burguesías nacionales no podían desarrollarse plenamente. Visto de esta forma, el sistema mundial capitalista había dado pie al, por un lado, “desarrollo de la metrópoli monopolizante” y, por el otro, al “subdesarrollo de los satélites monopolizados”.⁶⁵

La polémica entre Puiggrós y André Gunder Frank deja entrever cómo, en la discusión acerca de la condición feudal o capitalista de América, se entrecruzaron tanto el marxismo como la teoría de la dependencia. Como han apuntado Sergio Friedemann y Diego Martín Giller, incluso podría argumentarse que este debate propició la formación de la teoría de la dependencia.⁶⁶ André Gunder Frank, quien es uno de sus más conocidos exponentes, publicaría pocos años después, en 1967, su libro *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, el cual se volvería uno de los pilares teóricos de los dependentistas.⁶⁷

La teoría de la dependencia no fue una teoría general, homogénea y totalizante.⁶⁸ Varios autores han insistido

⁶⁵ André Gunder Frank, “¿Con qué modos de producción convierte la gallina maíz en huevos de oro?”.

⁶⁶ Sergio Friedemann, “Revitalización del marxismo latinoamericano en los años sesenta. Rodolfo Puiggrós, el debate sobre los modos de producción y las teorías de la dependencia”, p. 74.

⁶⁷ André Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*. Se tradujo al español poco después, y en 1970 se publicó con el título *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*.

⁶⁸ Rodolfo Gómez ha planteado que existen tres corrientes dentro del dependentismo. La primera, representada por la obra temprana de André Gunder Frank, en la que el marxismo se articulaba con otras influencias intelectuales. La segunda, encarnada en la obra de Ruy Mauro Marini, construida desde el marxismo, pero dándole un mayor énfasis a la teoría del valor. La tercera, que puede observarse en el trabajo de F. H. Cardoso y Enzo Faletto, es la más ecléctica por la mezcla de distintas teorías. Rodolfo Gómez, “Las teorías del Estado en el capitalismo latinoamericano”.

en que quizás sería mejor hablar de teorías de la dependencia para así dar cuenta de la heterogeneidad existente entre los distintos planteamientos realizados durante los años sesentas y setentas.⁶⁹ En esa misma línea argumentativa, Fernanda Biegel ha planteado que más que una teoría, la dependencia era un “problema teórico”, y Diego Martín Giller ha propuesto pensar las teorías de la dependencia como “una corriente intelectual con un haz de interrogantes común”.⁷⁰

Lo que enfatizaron las teorías de la dependencia fue el subdesarrollo, tema pensado como un problema de dependencia. Buscaban explicar por qué los países latinoamericanos, independientemente de su crecimiento económico y grado de industrialización, seguían dependiendo y siendo explotados por las economías centrales o hegemónicas. Para ello, recurrían a un análisis histórico y sociológico, más que económico, que pretendía aclarar la relación de subordinación y dominación existente entre los países subdesarrollados o periféricos y los países desarrollados. La dependencia se entendía como una relación y no como una condición impuesta por agentes externos que buscaban impedir el desarrollo económico de algún país o como una etapa a superar en un proceso evolucionista.⁷¹

Las teorías de la dependencia representaron un cuestionamiento y, al mismo tiempo, un desenvolvimiento del

⁶⁹ Atilio Borón, “Teoría(s) de la dependencia”; Fernanda Beigel, “Vida, muerte y resurrección de las ‘teorías de la dependencia’”. En: Fernanda Beigel *et al.*, *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*.

⁷⁰ Diego Martín Giller, “¿‘Teoría de la dependencia’? Orígenes y discusiones en torno de una categoría problemática”.

⁷¹ Fernanda Beigel, “Vida, muerte y resurrección de las ‘teorías de la dependencia’”. En: Fernanda Beigel *et al.*, *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, p. 297.

pensamiento desarrollista, el cual tuvo su auge en América Latina desde finales de los años cuarentas.⁷² El desarrollismo, impulsado desde organizaciones como la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), tuvo como objetivo explicar y buscar soluciones ante el estancamiento económico latinoamericano. Lo que se buscaba era superar aquello que impedía el progreso. Uno de sus más importantes exponentes, el economista argentino Raúl Prebisch, secretario ejecutivo de la CEPAL de 1950 a 1963, publicó en 1949 un informe titulado *El desarrollo económico de la América Latina y el Caribe y algunos de sus principales problemas*, en el que se condensan algunas de las propuestas del desarrollismo o lo que a veces se ha denominado “pensamiento cepalino”.⁷³ En este documento explicó el subdesarrollo de América Latina, y mediante una visión enfatizó la diferencia existente dentro del sistema capitalista entre el centro y la periferia. El atraso latinoamericano se debía a su condición estructural periférica, que acarreaba distintas consecuencias negativas, como el desequilibrio de la balanza comercial, las devaluaciones, el desempleo, entre otras. Para abandonar el subdesarrollo, lo que se proponía era el fomento de la industrialización vía sustitución de importaciones (también conocida como ISI). Para liberarse del centro, los países de la periferia debían producir bienes de consumo, así como fortalecer el mercado interno e incentivar la industrialización

⁷² Retomo aquí los planteamientos de Diego Martín Giller, quien afirma que la “teoría de la dependencia” realizó, en simultáneo, una prolongación y una negación del desarrollismo.

⁷³ Raúl Prebisch, *El desarrollo económico de la América Latina y el Caribe y algunos de sus principales problemas*, pp. 347-431.

para producir bienes de capital que usualmente importaban. El Estado debía dirigir este desarrollo; sin embargo, el rol de las burguesías nacionales en estas tareas también era fundamental.

En contraposición, las teorías de la dependencia explicaron el subdesarrollo latinoamericano como producto del desarrollo histórico del sistema capitalista mundial. El argumento era que desde el siglo XVI en América Latina se generó un capitalismo dependiente, que, para reparar las pérdidas generadas por el intercambio desigual en el cual estaba fundamentado el comercio internacional, recurría a una sobreexposición de los trabajadores. Las particularidades del capitalismo de los países latinoamericanos se debían precisamente a su condición periférica dentro del sistema capitalista mundial. Con base en esta idea, la expansión de ciertos países implicaba el subdesarrollo de otros; es decir, el subdesarrollo y el desarrollo eran parte de un mismo proceso que tenía una lógica mundial.

Por estas razones, algunos de los autores de las teorías de la dependencia, entre los que se encontraba André Gunder Frank, plantearon que la manera de combatir el subdesarrollo era una revolución socialista que transformara radicalmente el sistema capitalista mundial. En este sentido, estaban en contra del reformismo propuesto por el desarrollismo cepalino. Asimismo, se enfrentaban a las políticas de la Alianza para el Progreso y a los argumentos de autores liberales como el economista estadounidense Walt W. Rostow, quien en su libro *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (1960) dio forma a una teoría que planteaba que las sociedades pasaban progresivamente por cinco etapas de desarrollo (la sociedad tradicional; precondition para el despegue; el proceso de

despegue; el camino hacia la madurez, y una sociedad de alto consumo masivo).⁷⁴ La solución para el desarrollo de cualquier país era dejar que los mercados se equilibraran y atrajeran inversiones. No obstante, también se posicionaba en contra de las posturas de ciertos partidos comunistas latinoamericanos que planteaban que el atraso latinoamericano se debía a su condición feudal y argumentaba que la manera de superarlo era propiciar una alianza amplia que impulsara una revolución democrático-burguesa.

La discusión iniciada en 1965 entre Puiggrós y André Gunder Frank en las páginas de *El Gallo Ilustrado* tuvo una enorme repercusión y fue retomada posteriormente por varios autores. De hecho, si bien en sus páginas sólo se hacía vaga referencia, como varios comentaristas detectaron en su momento, y el propio Semo reconoció públicamente, el libro *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521/1763* era una contribución a esta polémica.⁷⁵ Sin embargo, también se insertaba directamente en otras discusiones que se tenían durante mediados de los años sesentas y setentas, como aquellas que tenían que ver con el subdesarrollo de los países latinoamericanos, la dependencia y el sistema capitalista mundial.

En 1993, veinte años después de la primera edición en español, apareció la versión en inglés de *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521/1763*. Enrique Semo escribió para ella un prefacio que resulta esclarecedor porque

⁷⁴ Walt W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, traducido al español como *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*, y publicado por el Fondo de Cultura Económica (FCE) en 1961.

⁷⁵ Enrique Semo en Roger Bartra *et al.*, "Mesa redonda sobre el libro *Historia del capitalismo en México. Los orígenes* de Enrique Semo", p. 838.

explica la posición que su libro tuvo dentro del contexto intelectual de principios de los años setentas. Para ello planteó un esquema que él mismo reconoció reduccionista, pero que servía para explicar su posicionamiento: en los setentas había tres grandes tendencias dentro de las discusiones sobre la transición del feudalismo al capitalismo, la naturaleza de los países tercermundistas y el desarrollo de un sistema-mundo.⁷⁶

La primera, que Semo denominó de “la supremacía de las relaciones de producción”, planteaba que se podía dar cuenta del surgimiento del capitalismo analizando las relaciones de producción y la lucha de clases. Desde esta perspectiva, la singularidad del capitalismo radicaba en que, para existir, necesitaba de la acumulación de capital y del trabajo asalariado, además del incremento de la producción y la reducción del precio de las mercancías. Esta tendencia creía que la transición del feudalismo al capitalismo se debía a dos razones: la primera es que el sistema señorial, el cual extraía plusvalía mediante mecanismos de coerción extraeconómica, había entrado en crisis, y los distintos intentos emprendidos para que los campesinos poseyeran la tierra no lograron éxito, lo cual hizo que surgiera el capitalismo, y la segunda tendencia, se refería a “la articulación de los modos de producción”, dentro de la cual Semo insertaba su obra. Uno de los elementos que la definía era su negación a utilizar las teorías sobre la transición del feudalismo al capitalismo en Europa para explicar el desarrollo histórico de los países tercermundistas. Esto se debía a que los procesos de erradicación y trans-

⁷⁶ Enrique Semo, “Preface to the English edition”. En: Enrique Semo, *The history of capitalism in Mexico: its origins, 1521/1763*.

formación de los modos de producción precapitalistas no se dieron de la misma manera en todo el mundo.

El feudalismo en Europa, al estar basado en una coerción extraeconómica, permitió que la fuerza de trabajo se convirtiera en mercancía. En cambio, en los países tercermundistas, como los de América Latina, existían modos de producción que imposibilitaban ese proceso, el cual resultaba fundamental para la aparición del capitalismo. Por esta razón es que múltiples modos de producción llegaban a coexistir dentro de una misma formación socioeconómica. Se denominaba articulación al proceso que los mantenía unidos. Esta tendencia, según Semo, planteaba que había tres etapas. Una que sucedía en la esfera de la circulación, en la cual el capitalismo reforzaba los modos de producción precapitalistas. Otra que tenía lugar en la producción industrial, en la que el capitalismo subordinaba a los modos de producción precapitalistas. Y una más en la cual el capitalismo terminaba por desaparecer los modos de producción precapitalistas, incluso en el mundo rural, debido a una expansión del trabajo asalariado y a la acumulación de capital. En el tercer mundo, el capitalismo no tuvo la fuerza necesaria para erradicar los modos de producción precapitalistas sino hasta el siglo XIX, cuando tuvo lugar la Revolución industrial (antes se limitó a subordinarlos y consolidarlos).

La tercera tendencia, la del “sistema-mundo y la dependencia”, surgió como una crítica a las demás. Su postulado central era que el feudalismo fue erradicado debido a la expansión del comercio internacional y que el capitalismo surgió en el siglo XVI gracias al desarrollo de un mercado mundial. Rechazaban la idea de que el trabajo asalariado era el elemento que marcaba el surgimien-

to del capitalismo porque, desde su perspectiva, ese fenómeno era propio de países como Inglaterra, donde existía una industria y un proletariado urbano, pero resultaba marginal en otros países, incluso hasta el siglo xx. Esto quería decir que, dentro del capitalismo, entendido como sistema-mundo, podía existir tanto el trabajo libre como el trabajo forzoso. La condición de subdesarrollo o desarrollo de los distintos países se debía al lugar que tenían dentro del sistema capitalista mundial. Por esa misma razón, se argumentaba que los países del centro y los de la periferia eran capitalistas desde el siglo xvi.

Como el mismo Enrique Semo explicó, en el momento que escribió su libro *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521/1763*, las teorías de la dependencia, que conformaban una tercera tendencia, se encontraban en boga.⁷⁷ Semo reconoció que los dependentistas habían hecho contribuciones teóricas fundamentales, entre las que destacaba el hecho de enfatizar que la historia debía ser entendida siempre como historia mundial, y que para estudiar el capitalismo era central prestar atención a la economía internacional.⁷⁸ No obstante, le parecería que las teorías de la dependencia no servían como “alternativa” al enfoque basado en los modos de producción y formaciones socioeconómicas. En este sentido, el libro

⁷⁷ En los años anteriores aparecieron varias obras importantes vinculadas a las teorías de la dependencia, como André *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*, de Gunder Frank, el libro de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, el volumen de Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, y el de Theotonio Dos Santos, *Dependencia y cambio social*.

⁷⁸ Enrique Semo, “Preface to the English edition”. En: Enrique Semo, *The History of Capitalism in Mexico: Its Origins, 1521/1763*, p. xii.

de Semo, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521/1763*, era una respuesta a las teorías de la dependencia, o lo que él llamaba la tendencia del sistema-mundo y la dependencia.

A Semo le parecía que los teóricos de la dependencia no lograron construir una nueva definición del feudalismo y el capitalismo, sino que se limitaron a ver al primero como un sistema cerrado y al segundo como una economía de mercado. Por esto, mientras las otras tendencias se enfocaban en las relaciones sociales de producción, los dependencistas se centraban en el estudio de la economía internacional. Esto hacía, según Semo, que el desarrollo del tercer mundo se convirtiera en un proceso marcado por elementos externos y no podía ser modificado desde el ámbito nacional o regional. Por lo mismo, los dependencistas terminaban dejando de lado conceptos importantes como mercado interno y clase.⁷⁹

Otro problema que veía Semo, es que a partir del principio de que existía un sistema capitalista mundial, en el que el subdesarrollo de ciertos países y regiones se mantenía como una constante a lo largo del tiempo, los cambios en las relaciones de producción, las luchas sociales y las revoluciones acaecidos desde el siglo XVI, aparecían como “meros episodios fortuitos dentro de un movimiento circular en el que el punto final es el mismo que el inicial”.⁸⁰ También afirmaba que parecía que la dependencia tenía dentro de sí una “fuerza misteriosa” que determinaba que ciertos países fueran desarrollados y otros subdesarrollados, asignándoles un lugar inamo-

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ *Idem.*

vible dentro de un sistema. Esto impedía explicar el caso de países que se resistían a la clasificación dicotómica, en tanto se mantenían simultáneamente en el centro y en la periferia.

Con *Historia del capitalismo en México Los orígenes. 1521/1763*, Semo buscó dar salida a esta serie de cuestionamientos que tenía frente a las teorías de la dependencia. El caso de la Nueva España le permitía probar que, incluso tras la colonización europea, en América Latina siguieron existiendo modos de producción precapitalistas que se articularon con el capitalismo temprano. Además, este caso también le permitía mostrar que existieron formas de transición distintas a la europea.

Semo afirma que se dio cuenta que, para tratar el caso de la Nueva España, era vital estudiar las relaciones de producción; sin embargo, no bastaba con eso. Varios rasgos, entre los que estaban la existencia de modos de producción no capitalistas distintos al feudalismo, el hecho de que el capitalismo se hubiera impuesto desde Europa, y que la conquista estuvo guiada por la colonización y el asentamiento, hacían que no sólo se tuvieran que estudiar las transformaciones de los modos de producción. En palabras de Semo, había que ir más allá y estudiar también “todos los cataclismos políticos y culturales que acompañan el colapso de una civilización y el surgimiento de una nueva, todo lo cual difícilmente pueden sintetizarse dentro de la rúbrica de ‘lucha de clases’”.⁸¹ Esto lo llevó a una serie de planteamientos teóricos que se asemejaban a los desarrollados por la que denominaba tendencia de la articulación de los modos de producción.

⁸¹ *Ibid.*, p. XIII.

Como se mencionó en la sección anterior, la tesis central de *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521/1763* es que la formación socioeconómica de la Nueva España era un sistema heterogéneo, un todo orgánico conformado por tres distintos modos de producción: el despotismo tributario, el feudalismo y un capitalismo embrionario. Con esta argumentación, Semo realizó un posicionamiento singular dentro de la larga polémica sobre la condición feudal o capitalista de América Latina. Por un lado, se oponía a quienes —como André Gunder Frank— argumentaban que tras la colonización europea del siglo XVI los países latinoamericanos pasaron al capitalismo. Para Semo, la singular mezcla de modos de producción que componían la formación socioeconómica novohispana le daban una condición no capitalista —o precapitalista, por usar sus propios términos—, la cual se mantuvo hasta mediados del siglo XVIII. Si bien había rasgos capitalistas, éstos eran subordinados; pero, por otro lado, Semo también se distanciaba de quienes —como Rodolfo Puiggrós— afirmaban que los países latinoamericanos seguían siendo feudales. Para Semo, si bien el feudalismo se encontraba presente en la Nueva España, estaba configurado en relación con el despotismo tributario y el capitalismo embrionario.

Las teorías de la dependencia comenzaron a tener una posición hegemónica en América Latina a partir de mediados de la década de los sesentas, tras cierto desplazamiento del pensamiento desarrollista. Sin embargo, desde principios de los setentas comenzaron a surgir críticas significativas a los postulados dependentistas, muchas de ellas articuladas desde el marxismo. Aunque no puede afirmarse que el gobierno de Salvador Allende haya adop-

tado doctrinariamente los planteamientos de las teorías de la dependencia, éstas tenían una preponderancia en ese momento. El golpe de Estado en Chile, ocurrido en septiembre de 1973, trajo consigo un cuestionamiento generalizado del dependentismo.⁸² En palabras de uno de los más conocidos exponentes de las teorías de la dependencia, Ruy Mauro Marini:

[...] si la década de 1960 se caracterizara en América Latina por la crisis del pensamiento desarrollista, que tenía a la CEPAL como epicentro, y la emergencia de la teoría de la dependencia, los años setentas tuvieron como señal distintiva la centralidad del marxismo, en la medida en que éste se constituía en el punto obligado de referencia de cualquier corriente que aspirara a tener alguna validez.⁸³

Si bien el incremento de la influencia del marxismo a partir de finales de los años sesentas no fue algo que sólo sucediera en América Latina, en la región el fenómeno puede observarse con claridad. *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521/1763* forma parte de esta tendencia que expresaba, en simultáneo, una crítica a las teorías de la dependencia y una reafirmación del pensamiento marxista.

Ruy Mauro Marini señaló con perspicacia que varias de las críticas hechas al dependentismo se hicieron desde la historia, a partir de un enfoque que nombró “endoge-

⁸² Ruy Mauro Marini, “La década de 1970 revisitada”. En: Ruy Mauro Marini y Margarita Millán (coords.), *La Teoría Social Latinoamericana*, vol. 111, *La centralidad del marxismo*, p. 35.

⁸³ *Idem.*

nismo”.⁸⁴ Le parecía que este enfoque, en el que englobaba el trabajo de Enrique Semo, el del antropólogo mexicano Roger Bartra, el del historiador brasileño Ciro F. S. Cardoso y el del sociólogo ecuatoriano Agustín de la Cueva, fue una respuesta desde el marxismo frente al énfasis que las teorías de la dependencia ponían en el desarrollo mundial del capitalismo. En su lugar, proponía examinar los procesos endógenos de la formación del capitalismo en los países latinoamericanos. Según él, esto se podía hacer a partir del estudio de los modos de producción. Uno de los argumentos compartidos de este enfoque es que en América Latina el capitalismo se articulaba con modos de producción no capitalistas y, por lo tanto, tal como hacía Enrique Semo en su *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521/1763*, se debían estudiar las formas socioeconómicas concretas.

EL PROBLEMA DE LA PERIODIZACIÓN

En 1977, Enrique Semo publicó un ensayo en la revista *Dialéctica*, fundada el año anterior por un grupo de profesores de la Escuela de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) con la intención de impulsar intervenciones marxistas de corte académico.⁸⁵ El título de su ensayo fue “Problemas teóricos de la periodización histórica”, y aunque tenía unas cuantas páginas, funcionó como una especie de condensación de los

⁸⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁵ Diego Martín Giller, “Entrevista a Gabriel Vargas Lozano. Marxismo, política y universidad, o la experiencia de la revista *Dialéctica* (1976-2015)”.

postulados teóricos desarrollados en su libro *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521/1763*.⁸⁶

Según Enrique Semo, para el marxismo la periodización era una cuestión imprescindible del quehacer historiográfico. En cada etapa de su trabajo, y sin importar si se estaba estudiando un fenómeno concreto, la historia nacional o la mundial, el historiador se veía forzado a recurrir a ella porque era el mecanismo mediante el cual establecía una diferenciación entre lo fundamental y lo secundario, al mismo tiempo que explicaba la relación de las partes con el todo. Además, a partir de ella es que se podía establecer el vínculo que existe entre la continuidad y la discontinuidad dentro de la historia; es decir, que se puede dar cuenta de las rupturas, de los cambios cualitativos, pero también del carácter progresivo de las distintas etapas históricas.

El marxismo concebía que la historia avanzaba incorporando dentro de sí lo sucedido previamente. El presente es lo que es debido al pasado; el futuro será lo que será debido al presente. En una nota a pie de página, Semo incluía una larga cita del *Anti-Dühring* de Friedrich Engels que lo explicaba de esta manera:

La esclavitud posibilitó la división del trabajo, posibilitó también el florecimiento del mundo antiguo, la civilización griega. Sin esclavitud no hay estado griego, ni arte, griego ni ciencia griega; sin esclavitud no hay imperio romano. Y sin el fundamento del helenismo y del romanismo no hay tampoco Europa moderna. No deberíamos olvidar nunca

⁸⁶ Enrique Semo, "Problemas teóricos de la periodización histórica", pp. 11-21. En 1978 publicó una variación del mismo tema, en un texto que tituló "Acerca de la periodización". En: Enrique Semo, *Historia mexicana. Economía y lucha de clases*.

que todo nuestro desarrollo económico, político e intelectual tiene como presupuesto una situación en la cual la esclavitud fue reconocida como necesaria y universal. En este sentido podemos decir: no hay socialismo moderno sin esclavitud griega.⁸⁷

Para el marxismo la historia era una serie de transformaciones cuya unidad estaba dada, no por la repetición o la combinación de elementos, sino por “la aparición de manifestaciones cualitativamente nuevas, cuyos embriones y antecedentes se originan en etapas anteriores del desarrollo”.⁸⁸ Desde esta perspectiva, la periodización es, precisamente, el “reflejo” de la unidad y diversidad de la historia. En palabras de Enrique Semo: es “la delimitación en el tiempo de la sucesión de situaciones cualitativamente diferentes, de formaciones socioeconómicas, de etapas de evolución y revolución, de las rupturas que marcan el nacimiento, desaparición o transformación cualitativa de fenómenos”.⁸⁹

Para ordenar el devenir histórico, la periodización debía recurrir, tanto en el caso de la historia universal como en el de la nacional, a la categoría marxista de “formación socioeconómica”.⁹⁰ Enrique Semo argumentaba que este concepto sociológico permitía explicar la totalidad sociohistórica porque expresaba “una unidad específica y un grado de desarrollo determinado de las fuerzas produc-

⁸⁷ Frederick Engels, *Anti-Dühring*, citado en Enrique Semo, “Problemas teóricos de la periodización histórica”, p. 12.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ Semo afirma que, además de la categoría de formación socioeconómica, se debe recurrir a otras, como época, período, etapa o fase.

tivas y relaciones de producción, sobre las cuales se eleva un conjunto de relaciones sociales, manifestaciones ideológicas e instituciones políticas, jurídicas, etc.”.⁹¹ Para decirlo en términos marxistas, daba cuenta, en simultáneo, de la base y de la superestructura de una sociedad. En relación con la periodización, la formación socioeconómica era importante porque gracias a ella se podía ordenar y clasificar a las sociedades a partir de sus dinámicas internas y, al mismo tiempo, simplificar el estudio comparativo de las sociedades que, más allá de sus diferencias, comparten un mismo funcionamiento.

Esto se debía a que la formación socioeconómica hace referencia a una sociedad concreta, es decir, a una serie de cualidades determinadas históricamente, pero también a una serie de rasgos semejantes. De modo que esta categoría funcionaba para expresar relaciones que se repiten en distintas sociedades a lo largo de la historia, por ejemplo, feudales o capitalistas. Sin embargo, también permitía expresar la singularidad surgida en determinados momentos. Semo remarcaba que los fenómenos históricos nunca eran puros: “siempre existen dentro de las formaciones socioeconómicas reales, restos de sociedades pasadas o embriones de futuras”.⁹² Esta cuestión es central, como el mismo Semo lo mostró en su estudio de la formación socioeconómica de la Nueva España, porque ponía en entredicho las visiones de la historia esquemáticas basadas en la idea de que el desarrollo de una sociedad se daba por la superación progresiva de determinadas etapas válidas universalmente. Si bien un rasgo suele

⁹¹ Enrique Semo, “Problemas teóricos de la periodización histórica”, p. 14.

⁹² *Ibid.*, p. 15.

dominar e imponer sus características sobre el resto, es importante reconocer la heterogeneidad existente dentro de una sociedad. Sólo así se puede exponer su funcionamiento en toda su complejidad y explicar cómo el rasgo dominante frena, disuelve o somete a los rasgos previamente existentes.

Enrique Semo no se alejaba de los postulados clásicos del marxismo, en tanto repetía que el cambio de una forma socioeconómica a otra se generaba mediante la lucha de clases. Dentro de cualquier sociedad, la tensión entre lo viejo y lo nuevo, “las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción” se revelan en la forma de la lucha de clases, la cual sintetiza lo económico, lo social y lo político.⁹³ Las grandes rupturas, centrales para cualquier periodización, eran siempre expresiones de esta lucha. Las más importantes de todas las rupturas eran las revoluciones, en tanto condensaban las contradicciones de toda una época.⁹⁴

Uno de los puntos centrales del ensayo de Enrique Semo publicado en *Dialéctica* es que señala que la evolución de las transiciones socioeconómicas no se da al mismo tiempo en todos los países del mundo. Es decir, argumenta que existe un desarrollo desigual entre los pueblos

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ Enrique Semo tenía cuidado en especificar que la definición marxista de la revolución, entendida como “un cambio social profundo que va acompañado de la sustitución del poder de una clase reaccionaria por la clase portadora de los gérmenes de una nueva sociedad”, era una guía. No era una definición que pudiera dar cuenta de todas las formas que las revoluciones pueden adquirir. Las revoluciones, según Semo, “pueden producirse en un lapso breve o cubrir años de complicada dialéctica entre revolución o contrarrevolución; pueden marcar el fin de una formación socioeconómica o simplemente el paso de ésta de un período interior a un período superior”. Enrique Semo, “Problemas teóricos de la periodización histórica”, en *Ibid.*, p. 16.

y las naciones. No hay desarrollo uniforme mundial. En un mismo período histórico existen distintas formaciones socioeconómicas de forma simultánea. Incluso a veces sucede que dentro de la formación socioeconómica existe otra. Semo escribía: “el ritmo diferente de desarrollo de los pueblos impide la elaboración de un esquema único de periodización aplicable en todos los casos”.⁹⁵ Esta idea iba en contra de los postulados del marxismo ortodoxo, el cual planteaba que todas las sociedades debían eventualmente pasar por cinco modos de producción: el comunismo primitivo, el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo y, eventualmente, el socialismo.

La historia universal, decía Semo, solía escribirse desde la perspectiva de las sociedades “más avanzadas”, las europeas, las cuales eran tomadas como referente. Se asumía que estas sociedades marcaban las tendencias y, de alguna manera, prefiguraban lo que sucedería en el mundo entero. Sin embargo, en realidad, hay diferencias importantes entre los distintos países. La historia de las diversas naciones y regiones no necesariamente era un reflejo de la llamada historia universal. Para Enrique Semo, no existía una Historia Universal, en mayúsculas, hasta el siglo XIX, en concreto hasta después de la Revolución francesa y de la expansión del capitalismo. Esto se debía a que sólo hasta ese momento se puede afirmar que lo que sucede en una parte del sistema afecta al resto. Si bien el desarrollo desigual no desaparece, no es sino hasta el último tercio del siglo XIX cuando los países del mundo comienzan a participar, desde posiciones disímiles, en una misma historia.

⁹⁵ *Idem.*

Pero el argumento más significativo desarrollado por Enrique Semo en el ensayo “Problemas teóricos de la periodización histórica” en relación con los temas tratados en este capítulo es que en las sociedades dependientes, como las latinoamericanas, suele darse una superposición de estructuras económicas y sociales. En este tipo de sociedades suelen coexistir varias formaciones socioeconómicas, incluso de las más antiguas, como la comunidad primitiva, hasta las más contemporáneas, como el capitalismo industrial. Enrique Semo señala que esto conlleva una serie de “problemas especiales” relacionados con la periodización, pero no desarrolla el tema. Simplemente se limita a apuntar que cualquier intento por desarrollar una periodización, clasificación o estudio de este tipo de sociedades, debe considerar esto.⁹⁶ Teniendo en mente el libro *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521/1763*, que se había publicado apenas cuatro años antes, nos podemos formar una idea de los problemas de periodización a los que se refería Enrique Semo. Lo que mostraba el caso de la formación socioeconómica novohispana —que según su libro se caracterizaba por la coexistencia de tres modos de producción— es que imposibilitaba el establecimiento de una periodización lineal. En el caso de la Nueva España, no podía afirmarse que una etapa, la feudal, hubiese sido superada para dar pie a una nueva, la capitalista. Lo que sucedía es que existía simultáneamente el modo de producción despótico burgués, el cual existía en las culturas americanas desde antes de la llegada de los españoles, el feudalismo y el capitalismo embrionario.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 18.

En suma, lo que la formación socioeconómica novohispana conceptualizada por Enrique Semo mostraba es que, en el caso de países como México, no se podía utilizar una periodización desarrollada a partir de la historia de Europa. En términos teóricos, evidenciaba una cuestión todavía más reveladora: el caso de los países dependientes desestabilizaba la concepción lineal de la historia promulgada por el marxismo ortodoxo. Es decir, enseñaba que no siempre los modos de producción se suceden unos a otros de manera secuencial. En ciertos momentos históricos se da una coexistencia anacrónica de varios modos de producción disímiles, cada uno de los cuales era propio de una etapa distinta.

CAPÍTULO III

DESCAMPESINISTAS CONTRA CAMPESINISTAS. UNA POLÉMICA EN TORNO AL CAMPESINADO MEXICANO¹

Durante la década de los setentas del siglo xx, el espectro de Zapata volvió a aparecer en México. El movimiento campesino no se había manifestado con tal fuerza desde finales de los años treinta, durante el cardenismo. Las movilizaciones fueron diversas y sucedieron en prácticamente todo el país. Se exigían tierras, se pedía mejorar el precio de los productos agrícolas, se combatía a los caciques locales, se protestaba contra la política agraria gubernamental, se fundaban nuevas organizaciones campesinas. Hubo marchas, huelgas de hambre, bloqueos de carreteras y, para alarma de muchos, tomas e invasiones de tierras.

Los distintos actores políticos —el gobierno, los partidos de oposición, las guerrillas y demás organizaciones— respondieron de una forma u otra a esta insurgencia campesina. También los intelectuales. Durante los años setentas, en México se dio una intensa discusión sobre la caracterización y el futuro de los campesinos. La realidad hizo que emergiera una serie de preguntas: ¿cómo funcionaba el mundo agrario? ¿Qué eran los campesinos?, ¿proletarios, semiproletarios, pequeñoburgueses o algo más?, ¿eran una clase social por sí mismos?, ¿acabarían desapa-

¹ Una versión de este capítulo fue publicada como “Descampesinistas contra campesinistas: una polémica marxista en torno al campesinado mexicano” en la revista *Inflexiones*, núm. 10, 2022.

reciendo debido al avance del capitalismo y de la agricultura industrial?, o, por el contrario, ¿existirían siempre porque el capitalismo los explotaba y, por ende, los necesitaba? Fue una discusión académica y altamente teórica, nutrida sobre todo por el marxismo. Sin embargo, también tenía un marcado trasfondo político. Los diversos postulados teóricos implicaban un posicionamiento en el campo político del momento. Argumentar que los campesinos desaparecerían o que seguirían existiendo conllevaba tomar una postura sobre el papel que podían —y debían— tener en la política como sujetos sociales. Por decirlo en términos de la época, lo que estaba sobre la mesa era si los campesinos eran una fuerza reaccionaria o revolucionaria.

En 1977, Ernest Feder dio nombre a la discusión: la polémica entre campesinistas y descampesinistas.² El economista de origen alemán afirmaba que entre los científicos sociales mexicanos existía un debate sobre la permanencia o la eventual desaparición de los campesinos. Argumentaba que básicamente había dos bandos. Por un lado, estaban los campesinistas, para quienes la agricultura capitalista necesitaba explotar a un gran sector de campesinos minifundistas para sobrevivir, ya fuera apropiándose del excedente generado en las parcelas o aprovechando la mano de obra barata. Desde esta perspectiva, el capitalismo tendía a regenerar y preservar el sector campesino.

² La revista *Comercio Exterior* era publicada por el Banco Nacional de Comercio Exterior (Bancomext). Francisco Suárez Dávila, subsecretario de Hacienda y, por lo tanto, suplente del presidente del Consejo de Bancomext durante el sexenio de Miguel de la Madrid (1982-1988), cuenta una anécdota que muestra el alcance de la revista: “Bromeábamos que en ese momento era más conocido [Bancomext] en América Latina por su prestigiada revista *Comercio Exterior* que por su papel de banco”. Francisco Suárez Dávila. “Bancomext: creación, auge, supervivencia y ¿renacimiento?”.

Por el otro lado, estaban los descampesinistas o proletaristas, quienes argumentaban que los campesinos terminarían desapareciendo porque el capitalismo tendía a convertirlos en asalariados sin tierra, en proletarios rurales. Feder, que era especialista en economía agrícola, se inscribía a sí mismo dentro de este segundo bando. Concluía su texto aseverando que era un mito romántico creer que los campesinos se regenerarían o resurgirían en el contexto del capitalismo: debido a la expansión capitalista propiciada por empresas transnacionales y a la adopción de nuevas tecnologías, afirmaba, las agriculturas de los países subdesarrollados como México tarde o temprano terminarían convirtiéndose en agriculturas sin gente.³

El problema de la condición y caracterización del campesino mexicano no era un problema nuevo. Existía una larga tradición intelectual dentro de la antropología, en su mayoría realizada por académicos estadounidenses, que se habían dedicado a estudiarlo.⁴ El antropólogo estadounidense Robert Redfield esbozó, desde los años treinta, una teoría del cambio social y cultural que ponía, en un extremo, a las sociedades rurales o folk y, en el otro, a las sociedades modernas urbanas.⁵ La sociedad

³ Ernest Feder, "Campesinistas y descampesinistas. Tres enfoques divergentes (no incompatibles) sobre la destrucción del campesinado. Primera parte", pp. 1439-1446; Ernest Feder, "Campesinistas y descampesinistas. Tres enfoques divergentes (no incompatibles) sobre la destrucción del campesinado. Segunda parte", pp. 42-51.

⁴ Lasse Krantz, "El campesino como concepto analítico", pp. 87-98; Cynthia Hewitt de Alcántara, *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*.

⁵ Robert Redfield, *Tepoztlán: A Mexican Village*; Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, pp. 293-308; Robert Redfield, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*.

folk, dentro de la cual incluía a los campesinos, solía estar aislada, sus miembros mantenían poca relación con otros grupos y estaba conformada por familias y no por individuos. Por lo general, no había comercio con ánimo de lucro. La mente folk tendía, según Redfield, hacia lo personal y lo emocional más que al pensamiento causal (causa-efecto). Por eso era común la proliferación de ideas religiosas y simbólicas entre sus miembros.⁶ A partir de esta caracterización ideal realizada por Redfield, el campesino fue analizado por diversos autores desde un punto de vista cultural.

En la década de los cincuentas, el antropólogo estadounidense Eric Wolf desarrolló una concepción del campesino que más bien ponía énfasis en el aspecto económico. Desde esta perspectiva, el campesino se definía no por una cultura compartida, sino por ser un productor agrícola dueño de la tierra donde trabaja y que, a diferencia del *farmer*, produce esencialmente para su subsistencia y no para obtener una ganancia.⁷

En términos teóricos, en la década de los setentas los estudios agrarios dieron un giro cuando un grupo de científicos sociales mexicanos comenzó a utilizar el concepto de modo de producción y otras categorías provenientes del marxismo (por ejemplo, renta de la tierra y clase social) para analizar la economía campesina. El marxismo ortodoxo, promovido desde la Unión Soviética, había

⁶ Robert Redfield, "The Folk Society". Hubo varias críticas a la teoría del continuum folk-urbano desarrollada por Redfield. Una de las más conocidas es del antropólogo estadounidense Oscar Lewis quien, al igual que Redfield, estudió el caso de Tepoztlán. Oscar Lewis, *Life in a Mexican village: Tepoztlán restudied*.

⁷ Eric R. Wolf, "Types of Latin-American peasantry"; Eric R. Wolf, *Peasants*.

tendido a relegar al campesino, como categoría analítica y como sujeto social, a un lugar secundario: se le solía concebir como un actor político conservador, a la sombra del proletariado, el único sujeto genuinamente revolucionario. Sin embargo, a mediados de los sesentas y principios de los setentas circularon algunos textos de Karl Marx, que hasta entonces habían sido poco leídos o no se conocían, los cuales permitieron a los marxistas mexicanos y latinoamericanos analizar problemas relevantes para su contexto local, tales como la cuestión agraria desde una nueva perspectiva. Por ejemplo, el hasta entonces poco popular tomo III de *El capital* puso sobre la mesa la discusión sobre la renta de la tierra, problema fundamental para explicar el funcionamiento de la economía campesina. Por otra parte, el texto *Formaciones económicas precapitalistas* de Karl Marx, que hasta 1965 no se conocía en el ámbito hispanohablante, introdujo el concepto de modo de producción asiático, el cual había permanecido olvidado durante décadas.⁸ Este concepto permitió desestabilizar la concepción unilineal y etapista de la historia defendida por el marxismo ortodoxo, que afirmaba que todas las sociedades debían pasar consecutivamente por los cinco modos de producción que ya se han comentado en los capítulos anteriores (comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo, socialismo), y abrió la posibilidad de pensar múltiples desarrollos históricos más allá de la realidad europea. Además, desencadenó un enorme interés sobre los modos de producción y, particularmente, sobre qué sucedía cuando distintos modos de

⁸ Sobre el tema, véase: Stephen P. Dunn, *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*.

producción interactuaban. Como apuntó el antropólogo mexicano Arturo Warman, sin estas problemáticas “no se hubiera llegado a plantear el comportamiento económico del campesinado como algo específico, racional y productivo”.⁹ La idea de que distintos modos de producción —fueran capitalistas o no— podían coexistir, abrió la posibilidad de explicar la supervivencia del campesinado en México, y generar explicaciones propias desde el marxismo sobre los campesinos y el mundo agrario.

Dicho lo anterior, este capítulo tiene el objetivo de brindar un panorama general de la polémica entre campesinistas y descampesinistas que tuvo lugar en México a lo largo de los años setentas. Con particular atención en la obra de uno de sus protagonistas más importantes, el antropólogo mexicano Roger Bartra, se estudian en términos generales los distintos planteamientos que se hicieron sobre el mundo agrario en esa época, muchos de los cuales fueron realizados desde el marxismo y se enfocaron en la cuestión campesina. Asimismo, se analiza la forma en que las diversas posiciones teóricas se vinculaban con los movimientos campesinos que estaban sucediendo en el momento.

Es bien sabido que el marxismo-leninismo y, en concreto, personajes como Lenin y Stalin, desconfiaban de los campesinos. Los veían como una fuerza conservadora, demasiado apegada a la tierra, que impedía la modernización. Esta visión negativa fue cuestionada por varios autores, entre ellos Mao Zedong. Esa desviación tuvo consecuencias políticas que son palpables hasta el día de hoy. En términos teóricos también fue central porque

⁹ Arturo Warman, “Invitación al pleito”.

significó la universalización del marxismo. Como explica el filósofo Slavoj Žižek: “*este* es el movimiento de la ‘universalidad concreta’, esta ‘transubstanciación’ radical por la cual la teoría original tiene que reinventarse en un nuevo contexto: sólo sobreviviendo a este trasplante puede emerger como efectivamente universal”.¹⁰ En este artículo, precisamente, se explora una de las formas en las que el marxismo se reinventó en el contexto mexicano de los años setentas, a partir de la discusión sobre la cuestión campesina. Visto desde este ángulo, de lo que se trata es de dar cuenta del capítulo mexicano del proceso de desviación-universalización del que habla Žižek.

ROGER BARTRA Y EL MODO DE PRODUCCIÓN MERCANTIL SIMPLE

La Comisión del Río Balsas fue creada por el gobierno mexicano en 1960. Tenía como objetivo fundamental fomentar la irrigación y el desarrollo agrícola de la región de la cuenca del río Balsas mediante múltiples proyectos, como la construcción de presas, escuelas, unidades médicas y un puerto. La encabezó el expresidente Lázaro Cárdenas, quien fungió como vocal ejecutivo. Su hijo, el ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas, quien en ese entonces tenía 26 años, estuvo a cargo del Comité de Estudios de la Cuenca del Río Balsas, creado para apoyar las labores de la Comisión. A su vez, en dicho comité trabajaban distintos antropólogos, entre quienes se encontraba Leonel Durán Solís.

¹⁰ Slavoj Žižek, “Mao Tse-tung, el señor marxista del desgobierno”. En: Mao Tse-Tung, *Sobre la práctica y la contradicción*, p. 10.

Roger Bartra y Leonel Durán Solís se conocían porque formaban parte de la célula del Partido Comunista Mexicano (PCM) de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), en la que también militaban personajes como Guillermo Bonfil Batalla. Leonel Durán Solís invitó a Roger Bartra, quien justo había decidido dejar de estudiar arqueología e inscribirse en la licenciatura de Antropología Social, para sumarse al Comité de Estudios de la Cuenca del Río Balsas. El joven estudiante comenzó a trabajar en 1965. Resultó idóneo para él, porque así pudo realizar el trabajo de campo necesario para su tesis de titulación, la cual presentó un par de años después, con el título: *Ensayo sobre el desarrollo social y económico en la zona de la desembocadura del río Balsas*. Durante el tiempo que pasó en la Comisión del Río Balsas, Roger Bartra se adentró en los temas agrarios. Hasta entonces, se había dedicado a estudiar las antiguas sociedades americanas desde una perspectiva marxista, empleando categorías como la del modo de producción asiático.¹¹

En esa misma época, Roger Bartra conoció al escritor venezolano Domingo Miliani, quien entonces vivía en México. Por él entró en contacto con una comunidad de venezolanos, quienes le ofrecieron trabajo en su país. Según recuerda, le parecía que en esos momentos en México existía un ambiente intelectual y político asfixiante. Presentía que, siendo una persona con una abierta militancia comunista, se le dificultaría encontrar empleo.¹² Por

¹¹ Como ejemplo de esto, puede consultarse: Roger Bartra, "Ascenso y caída de Teotihuacán. Una hipótesis".

¹² "Roger Bartra". En: Luciano Concheiro y Ana Sofía Rodríguez, *El intelectual mexicano: una especie en extinción*, p. 141.

ello, decidió aceptar la oferta de mudarse a Venezuela. De 1967 a 1969 dio clases de Antropología en la Facultad de Humanidades de la Universidad de los Andes y dirigió un proyecto de investigación sobre el campesinado en la región andina, ubicada en la frontera con Colombia.¹³ En el ámbito político, durante ese tiempo participó en ciertas actividades del Partido Comunista de Venezuela y se acercó al grupo que, en abierta oposición al modelo soviético y al cubano, fundaría el Movimiento al Socialismo (MAS) pocos años después.¹⁴

En 1970, Roger Bartra viajó de Venezuela a Londres, con la idea de estudiar un doctorado en Antropología en la London School of Economics o en la Universidad de Londres. Ninguno de los programas de estudio le interesó.¹⁵ El historiador Enrique Semo, con quien había trabajado en la revista *Historia y Sociedad*, le consiguió una beca para estudiar en la República Democrática Alemana (RDA). Sin embargo, antes de aceptar la oferta, decidió visitar el país, el cual no conocía. Según rememora, encontró un ambiente intelectual marcado por el dogmatismo y la cerrazón. Poco antes había tenido lugar la invasión

¹³ Para consultar sus investigaciones publicadas durante aquellos años, véase: Roger Bartra, "La estructura de clases en el agro andino venezolano", pp. 661-677; Roger Bartra, en colaboración con Elio Alcalá y Francisco Gavidia, *El agro andino venezolano*, 6 vols.

¹⁴ "Roger Bartra". En: Luciano Concheiro y Ana Sofía Rodríguez, *El intelectual mexicano: una especie en extinción*, p. 141. A la postre, este acercamiento acabaría siendo fundamental para Roger Bartra, porque fue su primer contacto con las ideas socialdemócratas, que más adelante en su vida abanderaría y emplearía para realizar una crítica del comunismo. Sobre las mutaciones ideológicas de Roger Bartra, véase: Carlos Illades, "Las cuatro transformaciones de Bartra".

¹⁵ Durante esa estancia en Londres escribió un ensayo relacionado con el MPA, titulado: "Tributo y tenencia de la tierra en la sociedad azteca". Fue reproducido en Roger Bartra, *Marxismo y sociedades antiguas*.

de Checoslovaquia por los países miembros del Pacto de Varsovia, lo cual generó una palpable tensión entre los intelectuales alemanes. Durante ese viaje se reunió con el historiador Friedrich Katz, quien daba clases en la Universidad Humboldt de Berlín, y lo disuadió de mudarse a la RDA con el argumento de que el dogmatismo hacía realmente difícil el trabajo intelectual. Decidió, entonces, irse a París.¹⁶

Roger Bartra se inscribió en el doctorado en Sociología de La Sorbona en 1970. En un principio, iba a ser su director de tesis el antropólogo francés Maurice Godelier, a quien conocía de forma epistolar porque lo había incluido en una antología que preparó sobre el modo de producción asiático.¹⁷ Sin embargo, no tenía las acreditaciones académicas necesarias para serlo. Así que él mismo lo puso en contacto con Pierre Monbeig, un geógrafo francés conocido por sus trabajos sobre Brasil, quien acabó fungiendo formalmente como su director de tesis.¹⁸ En realidad, Monbeig no trabajaba temas relacionados con México. Por ello, le sugirió también pedirle apoyo a Michel Gutelman, especialista en México que estaba por publicar su libro *Réforme et mystification agrarien en Amérique Latine. Le cas du Mexique*.¹⁹ Gutelman encabezaba un seminario sobre la cuestión agraria, al cual asistió Roger Bartra durante su estancia en París. Este seminario re-

¹⁶ Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Roger Bartra, 3 de abril de 2022.

¹⁷ Roger Bartra (ed.), *El modo de producción asiático. Antología de textos sobre problemas de la historia de los países coloniales*.

¹⁸ Gilles Bataillon, "Voyage au sein de la gauche mexicaine: Roger Bartra, un observateur engagé", p. 73.

¹⁹ Michel Gutelman, *Réforme et mystification agrarien en Amérique Latine. Le cas du Mexique*; Michel Gutelman, *Capitalismo y reforma agraria*.

sultaría significativo, porque en él se adentró en el tema del problema de la renta de la tierra, el cual ocuparía un lugar central en sus interpretaciones sobre el campesinado mexicano y, posteriormente, en las polémicas sobre el asunto.²⁰

En realidad, Roger Bartra estuvo tan sólo un corto periodo en Francia, de 1970 a 1971, durante el que fue su primer año de doctorado. Sin haber escrito su tesis, regresó a México y se incorporó como investigador al Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), el cual había firmado un convenio con el organismo descentralizado Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM). Esta institución la había creado en 1951 el gobierno mexicano federal para fomentar proyectos de desarrollo. Asimismo, se encargaba de coordinar las inversiones que diversas Secretarías de Estado, como el Instituto Nacional Indigenista (INI), e instituciones internacionales, como el Instituto Indigenista Interamericano, realizaban en la región en infraestructura y desarrollo rural. Uno de los objetivos fundamentales del PIVM era impulsar investigaciones en torno a los problemas que aquejaban a las comunidades indígenas hñähñus que habitaban en la región y buscar formas de mejorar su nivel de vida. En última instancia, este organismo seguía una larga tradición de política indigenista del Estado mexicano: lo que buscaba no era propiciar la autogestión, sino desarrollar el Valle del Mezquital e incorporarlo a la dinámica económica y política nacional.²¹

²⁰ Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Roger Bartra, 3 de abril de 2022.

²¹ Beatriz Moreno Alcántara, María Gabriela Garret Ríos y Ulises Julio Fierro Alonso, *Otomíes del Valle del Mezquital*, pp. 44-45.

Aunque formalmente operó como un organismo descentralizado, hasta su desaparición a principios de la década de los ochentas funcionó como una instancia mediadora entre el gobierno federal y las comunidades indígenas, así como un medio para combatir los cacicazgos locales.

Roger Bartra asumió el cargo de coordinador del proyecto de investigación “Las estructuras socioeconómicas y los sistemas de dominación en el Valle del Mezquital”. El proyecto, auspiciado por el propio PIVM y el IIS de la UNAM, duró dos años: 1972 y 1973. Participaron en él varios sociólogos y antropólogos como Sergio de la Peña, Julio Labastida, Luisa Paré, Eckart Boege, Pilar Calvo, Jorge Gutiérrez y Víctor Raúl Martínez Vázquez.²² El objetivo académico del proyecto era realizar trabajo de campo y estudiar las relaciones entre las distintas clases rurales, la estructura de poder en el campo, las formas de dominación y las estructuras de mediación, en particular el caciquismo. En aquellos años, al PIVM lo encabezaba Maurilio Muñoz Basilio, un profesor y antropólogo hñähñu quien, además de impulsar proyectos como la construcción de caminos, la excavación de pozos de agua y la construcción de centros de salud, combatió abiertamente a algunos de los más poderosos caciques del Valle del Mezquital.²³ Esto era un proceso más amplio: desde principios de la década de los setentas, el gobierno federal, el Partido de la Revolución Institucional (PRI) y ciertas or-

²² Algunos de los resultados fueron publicados en el libro colectivo de Roger Bartra et al., *Caciquismo y poder político en el México rural*.

²³ Salomón Nahmad Sittón, “Estudio introductorio”. En: Maurilio Muñoz Basilio, *Fuentes para la historia del indigenismo en México: diarios de campo de Maurilio Muñoz en la Cuenca del Papaloapan (1957-1959)*.

ganizaciones cercanas al poder, como la Confederación Nacional Campesina (CNC), habían comenzado a alejarse políticamente de algunos viejos caciques rurales y a denunciarlos abiertamente.²⁴

La antropóloga Luisa Paré, quien participó en el proyecto de investigación en el Valle del Mezquital propiciado por el IIS de la UNAM y el PIVM, recuerda que llamaba al grupo de científicos sociales que lo conformaban el “Skylab” porque vivían en el cielo, de alguna manera aislados y sin ensuciarse las manos.²⁵ Ella y algunos otros investigadores quisieron inclinar su trabajo hacia una actividad más política, la cual además fuera más allá de las ideas marxistas sobre la lucha de clases y prestara atención al conflicto étnico. Roger Bartra también recuerda que dentro de los investigadores hubo algunos que querían usar los recursos para participar y apoyar actividades políticas. Él, como coordinador del proyecto, se negó e insistió en que había ido al Valle del Mezquital a escribir un libro académico.²⁶

A partir del trabajo de campo realizado en el Valle del Mezquital, sumado al que había hecho previamente en Venezuela y en la cuenca del río Balsas, Roger Bartra desarrolló una serie de planteamientos teóricos sobre el modo de producción mercantil simple y el campesinado mexicano. Algunas ideas las presentó de forma fragmentaria en ámbitos académicos y en algunas publicaciones breves.²⁷ Sin embargo, no se conocerían realmente sino

²⁴ “Apéndice. Algunas denuncias de cacicazgos desde 1970”. En: Roger Bartra *et al.*, *Caciquismo y poder político en el México rural*, pp. 195-199.

²⁵ Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Luisa Paré, 18 de febrero de 2022.

²⁶ Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Roger Bartra, 3 de abril de 2022.

²⁷ En 1971, Roger Bartra publicó un artículo sobre el agro en Venezuela en el que comenzó a esbozar algunos planteamientos teóricos sobre las clases sociales en el

hasta 1974 cuando apareció, bajo el sello de la editorial Era, su libro *Estructura agraria y clases sociales en México* (1974). Enrique Semo diría, en una temprana reseña sobre esta obra: “no es exagerado decir que hasta ahora, ésta es la aportación más importante al desarrollo del estudio marxista del problema agrario en México. Sin duda despertará numerosas polémicas e influirá decisivamente en muchos estudios agrarios futuros”.²⁸ No se equivocó. El libro de Roger Bartra fue ampliamente comentado y desencadenó una prolongada discusión. Dada su densidad teórica y su profuso contenido de fórmulas matemáticas, los números de ejemplares vendidos resultan sorprendentes: en diez años se vendieron unos cincuenta y dos mil ejemplares. La primera edición, que fue de diez mil ejemplares, se agotó en apenas un año.²⁹

En *Estructura agraria y clases sociales en México*, Bartra analizó de la estructura agraria mexicana a partir de dos conceptos marxistas: clase social y modos de producción.

campo. En el x Congreso Latinoamericano de Sociología, realizado en Santiago de Chile en 1972, presentó una ponencia titulada “Campesinado y poder político en México”, en la que adelantó algunas ideas del libro. Luego, en 1973, en respuesta a una ponencia de Fernando H. Cardoso, bosquejó ciertos puntos que retomaría. También en 1973 publicó un libro titulado *Breve diccionario de sociología marxista*, en el que habla de los campesinos y el “modo de producción mercantil simple”. En su intervención en el xli Congreso Internacional de Americanistas, presentó algunas de las ideas claves del libro *Estructura agraria y clases sociales en México*. Ese texto apareció, a manera de adelanto del libro, como “Modos de producción y estructura agraria subcapitalista en México”, en la revista *Historia y Sociedad* a principios de 1974. Roger Bartra, “La estructura de clases en el agro andino venezolano”, pp. 661-677; Roger Bartra, “Comentario: clases sociales y crisis política en México”. En: Raúl Benítez Zenteno (coord.), *Clases sociales y políticas en América Latina (seminario de Oaxaca)*, p. 282; Roger Bartra, *Breve diccionario de sociología marxista*; Roger Bartra, “Modos de producción y estructura agraria subcapitalista en México”, pp. 23-30.

²⁸ Enrique Semo, “Marxismo y problema agrario”, p. 106.

²⁹ Archivo editorial Era.

Desde su punto de vista, no había que estudiar los modos de producción de manera aislada, sino entender los vínculos que se generan entre ellos y las contradicciones que resultan de esta interacción. Lo fundamental era la articulación de los modos de producción y las formas socioeconómicas que se generaban a partir de sus nexos. Es importante subrayar que en este aspecto seguía la línea de autores marxistas estructuralistas como Louis Althusser, Étienne Balibar o Nicos Poulantzas, quienes planteaban que a partir de articulaciones específicas de los modos de producción es que surgían formaciones socioeconómicas concretas.³⁰ Pero también retomaba las ideas del teórico marxista boliviano René Zavaleta, quien planteaba que en América Latina existía un particular “modo de recepción” del capitalismo constituido por “un abigarramiento de diferentes modos de formas de producción”.³¹

Para Roger Bartra, en México coexistían dos modos de producción: el capitalista y el mercantil simple. La articulación de ambos daba lugar a una estructura agraria subcapitalista; es decir, a una forma capitalista marcada por el subdesarrollo y la dependencia. El modo de producción mercantil simple era el de los campesinos. Roger Bartra bosquejaba sus características fundamentales. Su unidad básica son los integrantes de la célula familiar, quienes aportan su trabajo sin obtener salario. La mayoría de lo que se produce no se destina al autoconsumo, sino al

³⁰ Louis Althusser y Étienne Balibar, *Lire le capital*, traducido al español con el título de: *Para leer el capital*; Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales de l'état capitaliste*, traducido al español en 1969 con el título de: *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*.

³¹ Roger Bartra, “Modos de producción y estructura agraria subcapitalista en México”, p. 12, citado en el libro de René Zavaleta, *El poder dual en América Latina*.

mercado. El productor tiene los medios de producción, está involucrado en el proceso productivo y vende parte de su producción. Los precios son fijados por el mercado capitalista. La burguesía se beneficia del modo de producción mercantil simple extrayendo el plustrabajo de los campesinos. Los sectores industriales son los que aprovechan en mayor medida esa explotación del campesino, ya que usan las materias primas y los productos alimenticios. Vista así, la economía campesina constituye un modo de producción por sí mismo, con características singulares, y aunque era explotado por el capitalismo, funcionaba bajo principios no capitalistas.

Al caracterizar de esta forma a la economía campesina, como un modo de producción singular, Roger Bartra seguía al pensador ruso Alexander Chayanov, quien a principios de siglo xx planteó que los conceptos de la economía política clásica utilizados para analizar el capitalismo (tales como renta, plusvalía y ganancia) no funcionaban para explicar a los campesinos, y que, por tanto, había que generar una teoría de la economía campesina que realmente pudiera dar cuenta de su funcionamiento.³² La obra de Chayanov, quien fue encarcelado y fusilado el 23 de octubre de 1937 por el régimen estalinista, prácticamente no fue conocida sino hasta mediados de los sesentas, cuando Daniel Thorner, especialista en India, Basile Kerblay, estudioso de la economía y sociedad soviética, y R. E. F. Smith, historiador de la sociedad agraria rusa

³² A. V. Chayanov, *The Theory of Peasant Economy*. Roger Bartra compró en Londres el volumen de la obra de Chayanov preparado por Kerblay, Thorner y Smith. Lo leyó en 1971 y, posteriormente, escribió "La teoría del valor y la economía campesina: invitación a la lectura de Chayanov", que publicó en 1975 en la revista *Comercio Exterior*, vol. 25, núm. 5, mayo, p. 524.

medieval, publicaron en 1966 una edición en inglés con parte importante de la obra de Chayanov.³³ Gracias a este proyecto editorial la obra de Chayanov fue “redescubierta” y comenzó a ser leída en distintas partes del mundo. Roger Bartra había comprado el volumen de Chayanov que prepararon Kerblay, Thorner y Smith durante su estancia en Londres.³⁴ Lo leyó en 1971 y se convenció de que las ideas del populista ruso eran provechosas para explicar ciertos rasgos del campesinado mexicano.³⁵

Otro de los argumentos centrales del libro *Estructura agraria y clases sociales en México* es que en el país se vivía una situación de acumulación primitiva permanente. Retomando los argumentos que en aquel entonces realizaban teóricos como Samir Amin, Roger Bartra afirmaba que la acumulación primitiva no era algo que había sucedido en un pasado remoto, en el origen, sino una operación contemporánea mediante la cual el capitalismo somete a los modos de producción precapitalistas.³⁶ De hecho, la acumulación primitiva permanente era la forma concreta en la cual el modo de producción capitalista y los modos de producción no capitalistas, como el mercantil simple, se articulaban.

A partir de esta argumentación, puede afirmarse que los campesinos no estaban aislados ni al margen de la economía capitalista. Estaban insertos en ella por completo. Nada más que, a diferencia de los obreros, que ofrecen su

³³ Alessandro Stanziani, “Čajanov, Kerblay et les shestidesiatniki: une histoire globale?”.

³⁴ Archivo personal de Roger Bartra.

³⁵ Archivo personal de Roger Bartra; Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Roger Bartra, 3 de abril de 2022.

³⁶ Samir Amin, *L'accumulation à l'échelle mondiale*.

fuerza de trabajo al mercado, los campesinos ofrecen al mercado el resultado de su trabajo con la tierra. Sin embargo, ninguno de los dos asigna los precios. Tanto el precio de los productos de la tierra como el del trabajo asalariado los determina el mercado. Por lo anterior, Roger Bartra hablaba del “carácter proletario” de la explotación de los campesinos, quienes además vivían una condición pequeño burguesa establecida por el modo de producción mercantil simple. En suma: el campesino no logra ser burgués ni tampoco proletario. La forma en que participa en el sistema capitalista impide a la masa campesina convertirse en burguesía y, al mismo tiempo, su carácter pequeñoburgués erradica su potencial revolucionario como proletariado. A partir de estas ideas, los campesinos no son proletarios con un pequeño pedazo de tierra, sino más bien “explotados como proletarios debido a su condición *pequeñoburguesa*”.³⁷

Para Roger Bartra, al campesinado lo conforman productores independientes que viven esencialmente del trabajo en su parcela. Estableció dos divisiones: los medios y los acomodados. Los primeros pueden mantener a su familia, pero no ahorrar. Los segundos logran ahorrar y a veces su condición puede parecer burguesa. Asimismo, hay una gran masa de personas dedicadas a la pequeña producción agrícola que no pueden ser denominarlos campesinos. Eran, más bien, semiproletarios o campesinos pauperizados. Roger Bartra establecía una distinción clara entre la burguesía agraria y el campesinado. En ese sentido, argumentaba que existía una clase campesina, que se

³⁷ Roger Bartra, *Estructura agraria y clases sociales en México*, p. 152.

definía por el modo de producción mercantil simple.³⁸ De esta forma, se diferenciaba de propuestas más ortodoxas como las de Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas, para quienes sólo existía la burguesía y el proletariado y, por tanto, los campesinos eran pequeña y mediana burguesía.³⁹ Pero también se diferenciaba de aquellos autores como Rodolfo Stavenhagen, que entendían las clases sociales en relación con la propiedad de la tierra y la extensión de la misma.⁴⁰

En *Estructura agraria y clases sociales en México* se bosquejaba una narrativa histórica construida en torno a la renta de la tierra, problema que Marx tocaba en el tomo III de *El capital*, y que durante los años setentas se discutió ampliamente en el mundo francófono por autores como Pierre-Philippe Rey y Samir Amin.⁴¹ Según la historia narrada por Roger Bartra, a finales del siglo XIX, tras una larga lucha por erradicar la propiedad comunal de la tierra, la economía terrateniente mexicana estaba transformándose en una economía empresarial capitalista mediante las haciendas (la vía *junker*, según los términos propuestos por Lenin). Pero la Revolución mexicana de 1910, y en especial la reforma agraria, suspendieron el proceso de establecimiento de un capitalismo agrario basado en la

³⁸ Aquí es importante señalar que, en aquellos años, había otros autores que estaban buscando pensar al campesinado a partir del concepto de modo de producción. Uno de ellos era el antropólogo Ángel Palerm, quien hablaba del “modo de producción campesino”. Ángel Palerm, *Antropología y marxismo*.

³⁹ Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas, *Los indios en las clases sociales de México*.

⁴⁰ Rodolfo Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*.

⁴¹ Pierre-Philippe Rey, *Les alliances de classes: Sur l'articulation des modes de production, suivi de Matérialisme historique et luttes de classes*, traducido al español como *Las alianzas de clase* y editado por Siglo XXI, en 1976; Samir Amin, “El capitalismo y la renta de la tierra. La dominación del capitalismo sobre la agricultura”. En: Samir Amin y Kostas Vergopoulos, *La cuestión campesina y el capitalismo*.

gran propiedad. Se disolvieron los latifundios y se erradicó la mano de obra semiesclava del peonaje. Nacieron los ejidos y la pequeña propiedad privada o minifundios. No obstante, ciertas características del sistema ejidal impidieron que se desarrollara en México una agricultura capitalista de pequeños productores (la vía *farmer*). La tierra de los ejidos, por ley, no podía ser rentada. El Estado era el propietario de ellas y sólo la cedía a los ejidatarios en usufructo. Eso significó un “muro de contención” al desarrollo del capitalismo en México.

Esta particular estructura agraria, que Bartra denominaba la “vía mexicana”, había sido útil en términos políticos, en tanto funcionó como un “colchón amortiguador” para el descontento social y, en buena medida, permitió la estabilidad política del sistema mexicano. Sin embargo, constituyó un freno para el capitalismo. Se había conformado un importante número de pequeñas unidades de producción campesina, pero al no poder vender ni rentar las tierras ejidales debido a la legislación existente, no se cumplió con una de las condiciones necesarias para la formación de una agricultura industrial: la concentración de la tierra. Los empresarios agrícolas lograban, a partir de distintas estrategias, realizar arrendamientos. Sin embargo, eso los obligaba a ceder parte de sus ganancias. Por esta razón, Roger Bartra vaticinaba que debido a que establecía un obstáculo vinculado a la tenencia de la tierra, el ejido tarde o temprano sería eliminado por el capitalismo. De hecho, argumentaba que la Ley Federal de Reforma Agraria de 1971 había sido un intento por modificar la situación jurídica para que no entorpeciera el desarrollo capitalista del campo mexicano.

Como ha señalado Cynthia Hewitt, en el pensamiento marxista de Roger Bartra, desarrollado en *Estructura agraria*

ria y clases sociales en México, el campesinado aparecía como una reminiscencia, como un remanente: como el residuo de un modo de producción precapitalista dominado y dependiente del capitalismo, pero que operaba con una lógica propia.⁴² Estas ideas permitían platear que el destino de los campesinos era desaparecer. Como escribió el propio Roger Bartra: “[...] la relación *estructural* de la pequeña economía campesina con la gran empresa capitalista conlleva inevitablemente la desintegración, pauperización y proletarización de la primera. La situación de la agricultura mexicana presenta las huellas claras y frescas del proceso del desarrollo capitalista: su dinamismo destruye inevitablemente toda economía anterior”.⁴³

Empleando datos de distintos censos, Roger Bartra afirmaba que la proletarización del campesino ya estaba sucediendo. Apuntaba que el porcentaje de la población campesina en México estaba sufriendo un rápido descenso y que eso continuaría hasta su erradicación. En términos políticos, veía con buenos ojos la desaparición de los campesinos. Al compartir una posición política del marxismo de corte obrerista, pensaba que la revolución sería encabezada por el proletariado. Haciendo referencia a los dos lugares imaginarios mencionados en *Don Quijote de la Mancha* en los que Sancho Panza fue nombrado gobernador, Roger Bartra afirmaba:

Hoy en día los jornaleros rurales viven una época de transición, en cuanto a su lucha. Poco a poco, detrás de cada in-

⁴² Cynthia Hewitt de Alcántara, *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*, p. 135.

⁴³ Roger Bartra, *Estructura agraria y clases sociales en México*, p. 45.

vasión de tierra, de cada marcha, de cada manifestación y de cada protesta, irá apareciendo la lucha auténticamente proletaria: la que dirige sus golpes directamente contra la burguesía y sus representantes políticos; la que no solicita una Arcadia campesina ni una ínsula Barataria sino que quiere un nuevo mundo socialista; la que no pide reformas al sistema, sino que busca la toma del poder; la que no pide la tierra en pedazos, sino la tierra toda.⁴⁴

En este sentido, sólo cuando los campesinos se convirtieran en proletarios podrían convertirse en auténticos sujetos revolucionarios. Coincidió en esta cuestión con los planteamientos hechos por Lenin en *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, obra en la que se planteaba que el campesinado estaba en descomposición y que la vanguardia revolucionaria era la clase obrera.⁴⁵ En otro texto aparecido en esos mismos años Roger Bartra argumentaba que esto no significaba que apoyara o celebrara el desarrollo del capitalismo. Lo que hacían los marxistas como él, decía, era realizar una constatación y análisis de aquello que sucedía en la realidad.⁴⁶

ENTRE LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA: LOS MOVIMIENTOS CAMPEVINOS DE LOS AÑOS SETENTAS

Durante los setentas, las discusiones sobre el campesinado en México sucedían en un momento concreto en el que,

⁴⁴ Roger Bartra, *Estructura agraria y clases sociales en México*, p. 172.

⁴⁵ V. I. Lenin, *El desarrollo del capitalismo en Rusia. El proceso de la formación del mercado interior para la gran industria*.

⁴⁶ Roger Bartra, "Y si los campesinos se extinguen... (reflexiones sobre la coyuntura política de 1976 en México)", p. 79.

por un lado, la agricultura mexicana estaba en crisis y, por el otro, había una erupción de movimientos campesinos. La tasa de crecimiento de la producción agrícola había comenzado a decrecer desde 1965. En 1970, 1972 y 1973 incluso tuvo tasas negativas de crecimiento. En términos generales, había un proceso de inflación y estancamiento del crecimiento económico. Se dio una mayor concentración del ingreso y el desempleo aumentó. La deuda externa creció. Las exportaciones de productos agropecuarios disminuyeron y las importaciones se elevaron en un momento en que el mercado mundial se estaba encareciendo, situación que agravó el proceso de inflación y propició que el déficit de la balanza de pagos se incrementara. Varios autores del momento apuntaban que el “desarrollo estabilizador”, también llamado “milagro mexicano”, estaba terminando.⁴⁷

Si bien hubo resistencias campesinas y casos importantes de guerrilla urbana en las décadas previas, durante los setentas se dio una gran y diversa cantidad de movilizaciones campesinas. Leticia Reina Aoyama afirma que “las condiciones del país permitieron una amplia movilización como no se había dado quizás desde la época cardenista”.⁴⁸ Estaban las luchas, como la huelga de cañeros en Veracruz de 1972 o la de cacahuateros en Morelos, que buscaban mejorar los precios de sus productos. Estaban las que combatían el caciquismo que solía ejercer un control de los precios, muchas de las cuales terminaron con la ejecución de los caciques locales. Un ejemplo fue la famosa “marcha agraria”, organizada por la entonces Central Campe-

⁴⁷ Rosa Elena Montes de Oca Luján, “La cuestión agraria y el movimiento campesino: 1970-1976”.

⁴⁸ Leticia Reina Aoyama, *Los movimientos indígenas y campesinos*, p. 49.

sina Independiente (CCI), la cual partió el 10 de abril de 1972, desde Puebla y Tlaxcala hacia la Ciudad de México, para conmemorar el día que Emiliano Zapata fue asesinado. Esta marcha tuvo como propósito protestar contra de la política agraria del gobierno. Y también estuvieron las tomas de tierras. Grupos de campesinos se organizaron e invadieron terrenos en prácticamente todos los estados del país. En el momento se hablaba que tan sólo en 1972 y 1973 se habían realizado seiscientas tomas de tierra.⁴⁹

Sobresalen algunos casos como el del Campamento Tierra y Libertad, que comenzó en 1973, en la Huasteca potosina, una lucha por el reparto de tierras, la abolición de los latifundios y la construcción de un sistema de riego. Esta organización recibió el apoyo de algunos sindicatos y de estudiantes de la Universidad Potosina y de la Escuela Nacional de Agricultura —la cual, en 1974, en el contexto de estas luchas, se convertiría en la Universidad Autónoma de Chapingo. Asimismo, sobresale la Coalición de Ejidos del Valle Yaqui y Mayo, que en 1975 organizó una serie de tomas de tierras en la región del Valle del Yaqui en Sonora, que fueron reprimidas con extrema violencia. Tras el enfrentamiento, el gobierno se vio forzado a realizar una expropiación de varias decenas de miles de hectáreas de riego y agostadero.

Durante aquellos años surgieron diversas agrupaciones independientes que se enfrentaron a las organizaciones campesinas oficiales, las cuales estaban ligadas al gobierno y habían ejercido un control en el campo mexicano desde hacía décadas. Una de las más conocidas fue la ya

⁴⁹ Rosa Elena Montes de Oca Luján, "La cuestión agraria y el movimiento campesino: 1970-1976".

mencionada CCI, que si bien había sido fundada unos años antes, en 1975, se transformó en la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), con el objetivo de defender los derechos de los campesinos, exigir que continuara el reparto agrario y conformar un sindicato de jornaleros agrícolas. En 1979, varias de las organizaciones independientes fueron aglutinadas en torno a la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA).

La discusión teórica sobre el campesinado estaba atravesada por estos acontecimientos. Los planteamientos conceptuales y metodológicos sobre los campesinos implicaban un posicionamiento en la esfera política mexicana de ese entonces, en particular en el ámbito de las izquierdas. Asimismo, la discusión teórica académica influyó en los movimientos campesinos. Un ejemplo significativo es que en 1975 la CCI cambió su nombre a Central Independiente de Obreros Agrarios y Campesinos (CIOAC). En este caso, Roger Bartra participó activamente e influyó en las reuniones, en las que se debatió la pertinencia de que la Central adoptara el término “obrerros agrícolas”, el cual era relevante porque materializaba la idea de los descampesinistas acerca de que los campesinos se estaban convirtiendo en proletarios. Este hecho demuestra que las discusiones sobre la proletarización del campo mexicano también influyeron, al menos nominalmente, a los movimientos campesinos. Existía, como afirma Armando Bartra, una dialéctica entre los movimientos sociales y las ideas teóricas que se estaban desarrollando en ese momento.⁵⁰

⁵⁰ Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Armando Bartra, 28 de marzo de 2022.

El tema del campesinado se discutió en diversos ámbitos políticos. Por ejemplo, en 1974 se debatió en el pleno del Comité Central del Partido Comunista Mexicano (PCM) cuál sería la postura del partido frente a las movilizaciones y organizaciones campesinas y, en concreto, cuál debía ser la relación con la CIOAC, organización liderada por Ramón Danzos Palomino, que pugnaba, entre otras cosas, por la sindicalización de los jornaleros agrícolas. Roger Bartra participó activamente en estas discusiones. En su intervención, que constituía una propuesta de programa agrario, hizo una presentación sobre el desarrollo del capitalismo en la agricultura mexicana. Insistió en que se vivía una situación marcada por la sustitución de las formas mercantiles atrasadas por formas empresariales modernas y por la liquidación del campesinado. Planteaba que el fin de la explotación en el campo sólo podría llegar con una revolución democrática y socialista. Sin embargo, creía que esta transformación no podía hacerse a partir de una posición campesina, sino que la debía encabezar el proletariado rural: “La clase obrera rural tiene ante sí un objetivo inmediato para desarrollar el potencial necesario y llevar a cabo la revolución: organizarse independientemente como proletarios para luchar contra su enemigo de clase, la burguesía rural; ello sólo lo puede lograr en estrecha alianza con el proletariado industrial urbano”.⁵¹

El programa agrario propuesto por Roger Bartra fue rechazado por el Comité Central del PCM. En las resoluciones políticas aprobadas tras el XVII Congreso Nacional

⁵¹ Roger Bartra, “Notas para un programa agrario”. En: *Campesinado y poder político en México*, p. 122.

del PCM, realizado en diciembre de 1975, se asumía una posición ambivalente frente al movimiento campesino, que no puede ser llamada propiamente descampesinista ni campesinista. Se reconocía la importancia del movimiento campesino, pero se llamaba a impulsar la unidad, para que las movilizaciones locales pudieran tener un alcance nacional. Con ello, se buscaba impulsar reformas en la legislación agraria, establecer organizaciones de campesinos y obreros agrícolas independientes del Estado y, finalmente, suprimir la gran propiedad privada de la tierra.⁵²

Si bien el PCM aún no estaba legalizado y por tanto no podía participar formalmente en las elecciones presidenciales de 1976, decidieron que Valentín Campa, líder comunista y ferrocarrilero, volviera a hacer campaña como candidato. Dentro de la plataforma electoral propuesta se planteaban reivindicaciones vinculadas a los trabajadores del campo. Entre éstas se incluía repartir la tierra a quienes la trabajaran, impulsar la organización de cooperativas campesinas y, muy especialmente, mejorar la situación de los obreros agrícolas mediante la contratación colectiva, el respeto a la jornada de ocho horas, el pago del salario mínimo, seguro social y otras prestaciones.⁵³ En esa época, varios miembros del PCM aún compartían la idea de que para liberar a los campesinos era necesaria una revolución democrática y socialista. El propio Valentín Campa compartía esta visión e insistía en la necesidad

⁵² "XVII Congreso del Partido Comunista Mexicano (9-14 de diciembre de 1975). Resolución política acerca del primer punto del orden del día". En: Elvira Concheiro Bórquez y Carlos Payán Verver (comps.), *Congresos comunistas. México 1919-1981*, p. 325.

⁵³ *Ibid.*, pp. 333-334.

de que los obreros y los campesinos se aliaran en una lucha común.⁵⁴

Otros grupos de izquierda enarbolaban una posición descampesinista con mayor firmeza. Un caso significativo es el de la Liga Comunista 23 de Septiembre, una de las guerrillas urbanas más activas del momento.⁵⁵ En el texto *Apreciaciones iniciales sobre el movimiento revolucionario en el campo*, aparecido en 1978 y firmado por Oseas (uno de los nombres de guerra de Ignacio Salas Obregón, de los principales líderes e ideólogos del grupo), se hablaba del doble carácter de las luchas en el campo mexicano.⁵⁶ Por un lado, veían la resistencia de los pequeños productores campesinos en contra de la proletarización incitada por el desarrollo capitalista, y por el otro estaba la lucha del proletariado agrícola contra la oligarquía financiera. Mientras que la primera les parecía una lucha propia del pasado, reaccionaria y destinada a fracasar, creían que la segunda era la lucha del futuro, revolucionaria y que terminaría por resultar victoriosa.

Ignacio Salas Obregón llamaba a los miembros de la Liga Comunista 23 de Septiembre a aprovechar la fuerza que el movimiento campesino estaba teniendo en ese momento. Sin embargo, insistía en que éste ya no debía seguir una dirección pequeñoburguesa o campesina. Los campesinos se estaban proletarizando, cada vez había

⁵⁴ Valentín Campa S., *Mi testimonio. Experiencias de un comunista mexicano*, p. 330.

⁵⁵ Agradezco a Ariel Rodríguez Kuri haberme señalado este aspecto. Sobre el tema, véase: Ariel Rodríguez Kuri, "Las fundaciones de la Liga Comunista 23 de Septiembre. Enunciación y estrategia de un grupo de la guerrilla urbana mexicana".

⁵⁶ Al parecer, el texto fue escrito en septiembre de 1974 y reimpresso en octubre de 1978. Ignacio Salas Obregón (Oseas), *Apreciaciones iniciales sobre el movimiento revolucionario en el campo*.

más obreros agrícolas. El proletariado agrícola debía ser la vanguardia y su punto de vista tenía que ser el que imperara. “El proletariado es la única clase con posibilidades de ofrecer una salida real a la situación de opresión y miseria”, afirmaba Salas.⁵⁷

En términos concretos, asumía una posición crítica frente a las invasiones de tierras. En ellas se podía observar el doble carácter mencionado previamente. Eran reaccionarias porque formaban parte de una lucha que buscaba proteger o restablecer la pequeña producción. Pero, al mismo tiempo, tenían un carácter revolucionario proletario porque se convertían en una manera de hostigar al Estado burgués y en una “escuela de guerra” para los pobres del campo. En ese sentido, apoyaban las invasiones guiadas por el proletariado agrícola y aquellas que se enfocaban en las mejores tierras.

En el campo, creían, había que hacer lo mismo que en todas partes porque el movimiento revolucionario era sólo uno. Tenía que fomentarse que los campesinos pobres y semiproletarios se sumaran a la lucha revolucionaria del proletariado y, así, generar una unidad. El objetivo último era derrocar a la burguesía y que el proletariado conquistara el poder político. Eso sólo se lograría mediante una guerra civil revolucionaria prolongada. Por eso, en el campo, más que a realizar invasiones, se llamaba a crear comités revolucionarios y a consolidar organismos de masas que eventualmente se convirtieran en la base de un ejército popular.

Por otro lado, en términos más concretos, los planteamientos de campesinistas solían denotar un apoyo a los

⁵⁷ *Ibid.*, p. 12.

distintos movimientos campesinos que existían en México en ese momento, incluyendo los más polémicos, como las tomas de tierra. Algunos teóricos campesinistas, como Armando Bartra, participaron de manera activa en los encuentros nacionales campesinos que dieron lugar en 1979 a la CNPA.⁵⁸ Lo que buscaban era impulsar la creación de una organización nacional que pudiese, como su propio nombre lo indicaba, coordinar movimientos y organizaciones regionales. Entre las organizaciones que participaron en la fundación de la CNPA estuvieron la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (Michoacán), la Organización Campesina Emiliano Zapata (Chiapas), la Unión de Pueblos de Morelos, la Unión de Ejidos Independientes de Sinaloa, por sólo mencionar unas cuantas. Algunas de las demandas que se enarbolaban colectivamente eran el reparto de tierras y la autonomía de los ejidos y comunidades.⁵⁹

En una mesa redonda que la revista *Cuadernos Agrarios* organizó en 1977, la cual será analizada a detalle más adelante, Armando Bartra afirmó que se podía establecer una clara distinción entre los autores que pensaban que el movimiento campesino estaba equivocado y los que, como él, consideraban que el problema eran los investigadores y sus teorías.⁶⁰ Desde su perspectiva, el movimiento campesino había crecido en paralelo a la investigación marxista sobre la cuestión agraria. Sin embargo, afirmaba que eran dos procesos divergentes, no complementa-

⁵⁸ Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Armando Bartra, 28 de marzo de 2022.

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ Armando Bartra, "El ascenso del movimiento campesino". En: Luisa Paré (coord. y pres.), *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*, p. 98.

rios. Señalaba que ciertos autores, “supuestamente marxistas”, en realidad, nos alejaban de la comprensión de la problemática agraria. Denunciaba que estudiar el tema de las clases sociales en el campo había llevado a negarlas y a darles la espalda: “Paradójicamente, cuando más insistían ciertos marxistas en definir a la mayoría de los trabajadores del campo como proletarios y semiproletarios, más se extendía y consolidaba la lucha rural por reivindicaciones campesinas. Cuanto mayor era la presencia política del campesinado, más se hablaba de su extinción”.⁶¹

Por eso, convocaba a emprender investigaciones concretas que partieran del movimiento campesino y lo tuvieran como su objeto de estudio.⁶²

En términos generales, los postulados campesinistas solían estar más cercanos políticamente al maoísmo que al leninismo. Si bien en sus planteamientos no siempre estaba presente una influencia teórica de la obra de Mao Zedong, la Revolución china y las guerrillas rurales constituían un referente político en tanto demostraban la importancia del campesinado como sujeto político. En este sentido, en un momento en el que el conflicto sino-soviético aún se encontraba latente, los campesinistas más radicales estaban más cerca de China que del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS).

También formaban parte de los campesinistas intelectuales que durante esos años trabajaban en el gobierno mexicano, como Gustavo Esteva, Rodolfo Stavenhagen o

⁶¹ *Idem.*

⁶² Siguiendo su propia sugerencia, Armando Bartra publicaría unos años después, en 1985, *Los herederos de Zapata: movimientos campesinos posrevolucionarios en México, 1920-1980*.

Arturo Warman, por mencionar algunos. De cierta manera, estos autores representaban una corriente que existía dentro del gobierno mexicano de la época, que insistía en la importancia económica, política y cultural de apoyar al campo y a los campesinos. Por ejemplo, en el sexenio de Luis Echeverría (1970-1976), Gustavo Esteva tuvo un puesto ejecutivo en la Comisión Nacional de Suministros Populares (Conasupo), empresa paraestatal que originalmente se concibió en el cardenismo para regular la especulación mediante la compra por adelantado de productos y la instalación de almacenes. Durante el gobierno de Echeverría, el presupuesto de la Conasupo aumentó notablemente y se impulsaron programas como la creación de una cadena de suministro para distribuir productos básicos subsidiados, la cual estaba compuesta por dieciocho mil tiendas minoristas administradas por los propios campesinos.⁶³ En ese tiempo, simultáneamente, Esteva desarrolló una obra teórica, en la que propugnaba lo que llamaba una “opción campesina” para el desarrollo del país y erradicar la dependencia alimentaria: frente a la agricultura comercial o capitalista, fomentar la agricultura de los campesinos, la cual está basada en la comunidad rural.⁶⁴

⁶³ Gustavo Esteva afirmó que en esa época casi se convirtió en parte del gabinete. José López Portillo era buen amigo suyo y le pidió que lo acompañara durante su campaña presidencial de 1976. Según rememoraba, formaba parte del círculo más íntimo del entonces candidato y, en ese sentido, tenía posibilidades de que lo invitaran a ser secretario de Estado. Sin embargo, renunció a su carrera como funcionario público por dos razones. En primer lugar, los programas gubernamentales, aunque fueran buenos, causaban daño a las personas que buscaban beneficiar. En segundo lugar, siempre habría una discrepancia insondable entre los intereses del gobierno y los del pueblo. Nic Paget-Clarke, “Interview with Gustavo Esteva. The Society of the Different”.

⁶⁴ Gustavo Esteva, “¿Y si los campesinos existen?”.

Por su parte, Rodolfo Stavenhagen fue director y fundador de la Dirección General de Culturas Populares, entonces dependiente de la Secretaría de Educación Pública (SEP), creada en 1978 con la idea de promover políticas culturales que promocionaran y desarrollaran las culturas populares de México, generadas por grupos históricamente marginalizados, como los indígenas y los campesinos.⁶⁵ Por último, de 1977 a 1979, Arturo Warman fue director del Centro de Investigaciones del Desarrollo Rural (CIDER), el cual dependía directamente de la Secretaría de Programación y Presupuesto (SPP). Su tarea principal fue impulsar investigaciones colectivas y evaluar los distintos programas públicos dedicados al desarrollo rural y a los campesinos.⁶⁶ En esos años se realizaron varios de estos programas. Uno de los más ambiciosos se creó en 1980: ese año, el gobierno de José López Portillo, aprovechando los recursos obtenidos del petróleo, impulsó el Sistema Alimentario Mexicano (SAM), una amplia estrategia que mediante diversas acciones buscaba aumentar la producción agrícola para asegurar la autosuficiencia alimentaria, y apoyar el consumo y la distribución de alimentos para combatir la desnutrición y el hambre.⁶⁷

La dialéctica entre teoría y práctica política existente en el debate entre descampesinistas y campesinistas que se ha buscado mostrar puede percibirse con claridad en una breve discusión que se dio entre varios académicos, a

⁶⁵ Rodolfo Stavenhagen, "México: minorías étnicas y política cultural"; Rodolfo Stavenhagen, "Cultura y sociedad en América Latina: una revaloración", pp. 445-457.

⁶⁶ María Antonieta Gallart y Teresa Rojas Rabiela, *Arturo Warman. Biobibliografía*, p. 30.

⁶⁷ Luis Ozmar Pedroza Ortega, "El Sistema Alimentario Mexicano: su acción en el campo y en la alimentación, 1980-1982", pp. 21-48.

principios de los años ochentas, sobre cómo clasificar las distintas vertientes de la discusión sobre el campesinado. Mientras unos querían dividirla por cuestiones netamente teóricas, otros llamaron precisamente a considerar los elementos políticos y estratégicos involucrados en las distintas posiciones.

Como se mencionó en un inicio, quien por primera vez dio nombre a la discusión, aunque ésta ya llevaba sucediendo desde hacía algunos años, fue el economista Ernest Feder en un texto publicado en dos entregas a finales de 1977 y principios de 1978 en la revista *Comercio Exterior*.⁶⁸ Desde su perspectiva, el debate giraba en torno al problema de las condiciones y el futuro de los campesinos. En ese sentido, distinguió dos grupos o bandos: el campesinista y el descampesinista o proletarista. El primero planteaba que el capitalismo necesitaba explotar al campesino, tanto a partir de apropiarse del excedente de trabajo y de los productos que venden, como a partir de explotar la mano de obra barata sobrante. Así, la agricultura capitalista necesitaba de los campesinos para poder sobrevivir y por eso buscaba —y buscaría— regenerarlos. Esta posición, que pretendía proteger y fomentar el desarrollo de los campesinos, era defendida, en palabras de Feder, por una “alianza extraña”: por personas e instituciones provenientes de “un amplio espectro de tendencias políticas”, que iban desde el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), hasta cooperati-

⁶⁸ Ernest Feder, “Campesinistas y descampesinistas. Tres enfoques divergentes (no incompatibles) sobre la destrucción del campesinado. Primera parte”, pp. 1439-1446; Ernest Feder, “Campesinistas y descampesinistas. Tres enfoques divergentes (no incompatibles) sobre la destrucción del campesinado. Segunda parte”, pp. 42-51.

vistas pasando por fundaciones como la Ford, la Rockefeller y el Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo (CIMMYT). El segundo grupo, en cambio, argumentaba que los campesinos desaparecerían porque el capitalismo los estaba transformando en asalariados sin tierras, en proletarios rurales. Algunos criticaron los términos campesinistas y descampesinistas, porque les parecían reduccionistas y que no lograban expresar la diversidad existente.⁶⁹ No obstante, esta categorización se popularizó y los términos fueron extensamente utilizados para clasificar a los autores que discutían sobre el campesinado y la cuestión agraria en esos momentos.⁷⁰ Como decía irónicamente el título de texto del momento: “¿Campesinistas, descampesinistas o tralalenguas?”⁷¹

Tiempo después, en 1981, el economista Alejandro Schejtman, quien trabajaba en ese entonces en la CEPAL, propuso otra clasificación para los autores que discutían sobre la cuestión agraria, poniendo énfasis en los elementos teóricos e interpretativos y dejando en un segundo plano las cuestiones políticas o estratégicas. Con base en esto, veía la existencia de dos corrientes:⁷² la estructuralista, que partía de los conceptos de tamaño y tenencia de la tierra, y la histórico-estructural o del materialismo his-

⁶⁹ Luisa Paré, “El debate sobre el problema agrario en los setenta y ochenta”, pp. 13-14.

⁷⁰ Algunos autores que al hablar del debate sobre la cuestión agraria en los años setentas, utilizan los términos campesinistas y descampesinistas son: Cynthia Hewitt de Alcántara, *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*, pp. 156-158; Jorge Zepeda Patterson, “Los estudios sobre el campo”. En: Jorge Zepeda Patterson (ed.), *Las sociedades rurales hoy*, pp. 16-18; Alejandro Canales, “El agro mexicano: viejas y nuevas polémicas”. En: Jorge Zepeda Patterson (ed.), *Las sociedades rurales hoy*, pp. 63-81.

⁷¹ Roberto Sandoval, “¿Campesinistas, descampesinistas o tralalenguas?”.

⁷² Alejandro Schejtman, “El agro mexicano y sus intérpretes”.

tórico, que se basaba en el concepto de relaciones sociales de producción.

La corriente estructuralista incluía a investigadores cercanos al Centro de Investigaciones Agrarias (CDIA), como Sergio Reyes Osorio, Iván Restrepo, Emilio Alanís Patiño, Ramón Fernández y Fernández y Edmundo Flores, por mencionar algunos. En términos teóricos, esta corriente estaba marcada por seguir las ideas que en los años setentas se promovían desde la CEPAL sobre el rol de la agricultura en el desarrollo. Existían dos vertientes dentro de la corriente estructuralista: la productivista, que se enfocaba en aspectos técnico-productivos, y la agrarista, que se dedicaba a los problemas agrarios y de organización campesina.

La corriente histórica-estructural o del materialismo histórico estaba compuesta por autores que, aunque con diferencias, compartían un mismo enfoque y marco conceptual. Según Schejtman, utilizaban conceptos provenientes del marxismo; creían que el mundo era un único sistema, conformado por países arcaicos y feudales y por los modernos y capitalistas; aceptaban la teoría de la dependencia en el sentido de que veían que la creación de estructuras agrarias era parte de un proceso global mayor de subordinación de las economías periféricas; asimismo, estudiaban la cuestión agraria a partir de las relaciones sociales de producción. El precursor teórico de esta corriente era Rodolfo Stavenhagen.

Dentro de la corriente histórica-estructural o del materialismo histórico se entreveían tres vertientes. La primera era la marxista, que había iniciado con el trabajo de Michel Gutelman y, más importante aún, con el libro *Estructura agraria y clases sociales en México*, de Roger Bartra.

Estaba caracterizada porque sus representantes partían de Marx y de otros autores marxistas, como Lenin y Kautsky. Dentro de esta vertiente se ubicaban dos tendencias, que diferían sobre el tema de la desaparición o descomposición de los campesinos. Una era la tendencia proletaria o descampesinista, que incluía a Roger Bartra, Luisa Paré y Héctor Díaz-Polanco. Otra era la campesinista o marxo-campesinista, a la cual pertenecían Armando Bartra, Luis Gómez Olivier y Gustavo Gordillo. Esta segunda vertiente era la de los campesinistas, e incorporaba ciertos elementos marxistas, en particular el concepto de modo de producción, así como las ideas de Chayanov, y el trabajo de lo que en antropología Marvin Harris llamó el “materialismo cultural-economista”, a lo cual se sumaban Julian Steward, Eric Wolf y Sidney Mintz. Los miembros de esta vertiente, entre los que destacaba Arturo Warman, insistían en la persistencia de los campesinos y en su potencial revolucionario. Por último, estaba la llamada vertiente ecléctica o tercenista, que era una mezcla de distintas propuestas teóricas. Incluía en ella a Gustavo Esteva, Óscar González Rodríguez y Julio Boltvinik.

Poco tiempo más tarde, aparecería un ensayo de Ann Lucas que criticaba el intento de Alejandro Schejtman por clasificar en escuelas de pensamiento el debate en torno a los campesinos.⁷³ Lucas argumentaba que no se podía separar la teoría de la política, y que en este caso las dos estaban íntimamente vinculadas. Por eso, pensar la discusión sólo en términos teóricos llevaba a confusiones e imprecisiones. Decía que se tenía que clasificar a los que

⁷³ Ann Lucas, “El debate sobre los campesinos y el capitalismo en México”, pp. 371-383.

participaron en ella, dependiendo de la posición que habían tomado en relación con los campesinos. No era un debate metodológico ni netamente académico; de lo que se trataba era del papel de los campesinos en el devenir político del país.

Retomando los términos propuestos por Feder, argumentaba que existían dos grupos: los campesinistas y los descampesinistas. En cada uno había discusiones y discrepancias, pero en última instancia compartían una misma posición estratégica. Los descampesinistas pensaban que los campesinos estaban condenados y que su rol en la transformación social era secundario. Siguiendo el modelo leninista de revolución, planteaban que si se quería construir una sociedad socialista, lo que debían hacer los campesinos era aliarse con el proletario urbano e industrial. Por el contrario, los campesinistas creían que los campesinos existían y continuarían existiendo y que su rol político era fundamental. Algunos incluso hablaban de una “vía campesina” para llegar a una nueva sociedad. Entre los descampesinistas o proletaristas incluían a Roger Bartra, Fernando Rello, Francisco Gómez Jara, Luisa Paré, Ricardo Pozas, Sergio de la Peña y Ernest Feder. Entre los campesinistas ubicaban a Arturo Warman, Armando Bartra, Gustavo Esteva, Ángel Palerm y Rodolfo Stavenhagen.

Estos intrincados intentos de clasificación muestran la amplitud de la discusión y la enorme cantidad de autores que de una forma u otra participaron en ella. Pero, lo más importante, dejan ver que lo teórico y lo político estaban irremediablemente entremezclados. Por más que se intentara clasificar los distintos planteamientos a partir de criterios exclusivamente intelectuales, como lo hizo

Schejtman, siempre se mantenía soterrado un posicionamiento vinculado al rol político asignado a los campesinos.

DESCAMPESINISTAS CONTRA CAMPESINISTAS
EN UNA MISMA MESA (Y FAMILIA)

El libro *Estructura agraria y clases sociales en México* (1974) de Roger Bartra tuvo una rápida recepción. Pronto algunos autores, como la antropóloga Luisa Paré y el sociólogo Gerardo Otero, retomaron ciertas ideas que se esbozaban en sus páginas para analizar el mundo rural mexicano.⁷⁴ Otros autores respondieron de forma crítica a los planteamientos realizados por el autor sobre el campesinado en México. Algunos hicieron críticas conceptuales en torno al uso que hacía de ciertos términos. Por ejemplo, el antropólogo y sociólogo Héctor Díaz-Polanco decía que Roger Bartra confundía plusvalía con ganancia y costo de producción con precio de producción, y afirmaba que sus fórmulas para calcular la renta diferencial y la renta absoluta tenían problemas.⁷⁵ Otros autores realizaron cuestionamientos más profundos. Con la idea de que en México sólo existía el modo de producción capitalista, el economista Fernando Rello negaba la existencia de un modo de

⁷⁴ Luisa Paré, "Caciquismo y estructura de poder en la sierra norte de Puebla". En: *Caciquismo y poder político en el México rural*, pp. 31-61; Gerardo Otero, "Economía campesina y articulación-destrucción de modos de producción", pp. 31-46. Luisa Paré cambiaría más tarde su posición en el libro *El proletariado agrícola en México. ¿Campesinos sin tierra o proletarios agrícolas?* Otro autor que adoptó tempranamente las ideas de Roger Bartra fue Manuel Coello, "Caracterización de la pequeña producción mercantil campesina", pp. 3-19.

⁷⁵ Héctor Díaz Polanco, "Reseña de 'Estructura agraria y clases sociales de Roger Bartra'", pp. 115-119.

producción mercantil simple: afirmaba que Roger Bartra confundía “modos” con “formas” de producción y reprochaba el uso que hacía del término ‘pequeñoburgués’ para definir al campesinado.⁷⁶

Por otro lado, estuvieron quienes desde distintas posturas criticaron la visión del campesino expuesta en el libro, porque les parecía que demeritaba la condición de los campesinos como fuerza histórica independiente. Tal fue el caso del antropólogo estadounidense Robert Wasserstrom, antiguo participante del Harvard Chiapas Project. Para él, Roger Bartra, a quien denominaba “*l'enfant terrible* de la sociología mexicana”, estaba peligrosamente cerca de la especulación teórica y de “las *grandes théories*”, es decir, del marxismo. Proponía, más bien, retomar los trabajos prácticos, contruidos con una base empírica. Llamaba a volver al trabajo de otros antropólogos estadounidenses, como Eric Wolf, Manning Nash y Frank Cancian, y afirmaba que:

[...] entender al campesino no es tratarlo de reaccionario ni desear su proletarización a través de las fuerzas superiores del capitalismo. Es vivir con él, hablar su idioma, aportarle nuestras reflexiones teóricas para que él nos instruya y nos critique. Sólo de esta manera lograremos nuestra meta principal: radicalizar las ciencias sociales, descentralizar la investigación científica y —hay que decirlo— desmitificar el papel del investigador, *gurú* de un marxismo académico e insensible.⁷⁷

⁷⁶ Fernando Rello E., “Modo de producción y clases sociales”.

⁷⁷ Robert Wasserstrom G., “La investigación regional en las ciencias sociales: una perspectiva chiapaneca”, p. 72.

Desde otra posición, el teórico Gustavo Esteva hizo una crítica velada a las ideas de Roger Bartra sobre el futuro de los campesinos y su lugar en la transformación del país.⁷⁸ Decía que había quienes llamaban a la desaparición del ejido y de la comunidad indígena para que así pudiera instaurarse el capitalismo en el campo mexicano. Esta postura la defendían quienes creían en la propiedad privada y el capitalismo para el desarrollo óptimo de la agricultura. Pero también los que buscaban propiciar el capitalismo para que los campesinos se transformaran en obreros y, así, las contradicciones del capitalismo abrieran paso a un nuevo régimen.⁷⁹ Aquí, sin decirlo, hacía una clara referencia a Roger Bartra. Esteva defendía el ejido como vía para construir un futuro no capitalista:

Su increíble supervivencia, que ha resistido tantos decenios de sistemáticos embates —de los que sale a menudo fortalecido—, puede atribuirse a la medida en que parece combinar con fortuna el pasado con el futuro. Sus raíces son antiguas: pueden localizarse en sistemas productivos anteriores a la conquista. Pero igualmente profundas son sus proyecciones al futuro, y no parece admisible el análisis que lo considera aún como una forma precapitalista (conforme al modelo mercantil simple, por ejemplo).⁸⁰

⁷⁸ Gustavo Esteva, "La agricultura en México de 1950 a 1975: el fracaso de una falsa analogía".

⁷⁹ Gustavo Esteva decía: "Algunos apoyan esta tesis en la consideración de que el ejido es una supervivencia anómala de formas precapitalistas de producción que deben superarse. Se afirma, por ejemplo, que las comunidades rurales operan bajo el régimen de producción mercantil simple, forma típicamente precapitalista, aunque se hallen plenamente articuladas a la organización capitalista a través de diversos mecanismos". Gustavo Esteva, "La agricultura en México de 1950 a 1975: el fracaso de una falsa analogía", p. 1320.

⁸⁰ *Idem.*

Desde su óptica, el ejido resultaba una negación del capitalismo y, al mismo tiempo, una nueva forma de organización colectiva. Y continuaba: “[...] es un ser vivo enraizado en nuestra historia, parte de nuestro ser, cuya muerte sería posible sólo con la simultaneidad de la nuestra. Es todavía más: en la agricultura es otra vía necesaria que un destino dolorosamente fabricado coloca ante nosotros”.⁸¹

Roger Bartra contestó personalmente algunas de estas críticas. Además de refrendar los conceptos que empleaba y acentuar algunas de sus ideas, insistía en que había que “liquidar cuentas con el pasado agrarista”, construir una visión proletaria del campesinado mexicano y establecer una clara distinción entre la burguesía y la pequeña burguesía y el proletario.⁸² Independientemente de la discusión que se generó de manera directa por la publicación del libro *Estructura agraria y clases sociales en México*, fue a partir de 1974 que se dio una polémica abierta entre, como los llamó Ernest Feder, descampesinistas y campesinistas.

La discusión tuvo lugar en distintos foros. En revistas de corte académico, como *Comercio Exterior*, del Banco Nacional de Comercio Exterior; *Cuadernos Agrarios*, del Departamento de Sociología Rural de la Escuela Nacional de Agricultura de Chapingo, y el Seminario sobre la cuestión agraria en México de la Escuela Nacional de Economía de la UNAM; las revistas *Historia y Sociedad* del Partido Comunista Mexicano; *Nueva Antropología*; *Investigación Económica* o *Narxí-Nandhá*, del Comité Promotor de Investigaciones para el Desarrollo Rural (Copider). Asimismo, en libros publicados por editoriales dedicadas a las cien-

⁸¹ *Ibid.*, p. 1321.

⁸² Roger Bartra, “Notas para fomentar una polémica”.

cias sociales y el pensamiento de izquierda, como Era, Siglo XXI, Macehual, El Caballito, Nueva Imagen y Juan Pablos, y en publicaciones periódicas que buscaban llegar a un público más amplio, como *Nexos*, *Cuadernos Políticos*, *Siempre* y *Proceso*. Es importante subrayar que, como se analizará más adelante, el debate excedió los ámbitos netamente académicos e intelectuales. En órganos informativos de organizaciones campesinas y sindicales, como el periódico *Zapata* de la CIOAC, y la revista *Solidaridad* del Sindicato de Trabajadores de la Educación de la República Mexicana (STERM), también se publicaron textos relacionados con la discusión sobre los campesinos, y en espacios como los plenos de partidos políticos como el PCM y los foros de algunas organizaciones campesinas se comentaron las distintas posturas teóricas que estaban en disputa.

Por lo general, el debate se materializó en torno a un problema o concepto concreto. Uno de los casos más relevantes fue la discusión sobre la renta de la tierra,⁸³ el cual se había planteado en la teoría de la economía clásica por el economista inglés David Ricardo a principios del siglo XIX. A partir de entonces varios autores, incluido

⁸³ En 1979 la revista *Cuadernos Agrarios* dedicó un número doble al problema de la renta de la tierra, que en su momento fue extensamente comentado. En el número monográfico apareció la versión al español de un conocido texto del economista ruso, de origen polaco, Ladislaus von Borkiewicz, sobre las teorías de la tierra de Johann Karl Rodbertus y de Karl Marx. Además, se publicaron ensayos escritos por autoras y autores mexicanos como Edith Klimovsky, Blanca Rubio, Julio Mogel, Juan Castaingts Teillery y Armando Bartra. El texto cerraba con una extensa lista de publicaciones periodísticas y académicas sobre el problema agrario aparecidas recientemente, la cual demuestra la gran popularidad del tema en el momento. *Cuadernos Agrarios*, año 4, núm. 7-8 (doble), marzo, 1979. Una reseña del momento sobre este número es la de Roberto Sandoval, publicada en agosto de 1979, con el título “¿Campesinistas, descampesinistas o trabalenguas?”, en la revista *Nexos*.

Karl Marx, lo retomaron. El tema de la renta de la tierra era importante para los estudios de la cuestión agraria, porque permitía estudiar el funcionamiento del capitalismo en el campo. Mientras que no hay límites para construir nuevas fábricas, la tierra es un bien natural y escaso que, además, tiene propiedades distintas. El concepto de renta buscaba precisamente explicar cómo es que el capitalismo opera dadas las particularidades de la tierra. En ese sentido, para Marx estaba, por un lado, la renta absoluta y, por el otro, la renta relativa. La primera tiene que ver con la plusvalía que los terratenientes obtienen gracias al monopolio sobre la tierra. La segunda se relaciona con las propiedades de la tierra: es la ganancia que se genera gracias a la distinta productividad que puede tener una misma inversión en tierras que son desiguales, dadas sus condiciones naturales (fertilidad) o su ubicación.⁸⁴

Los planteamientos de Marx sobre la renta de la tierra aparecieron publicados en el tomo III de *El capital*, el cual fue editado y completado por Friedrich Engels.⁸⁵ Marx no llegó a revisar sus apuntes como solía hacerlo antes de publicar sus textos, por lo cual éstos tienen un carácter fragmentario y no sistemático, que propició múltiples interpretaciones —a veces discrepantes entre sí. Por ejemplo, como ya se mencionó, Roger Bartra empleaba el concepto de renta de la tierra para argumentar que el campesinado mexicano, tras la reforma agraria posrevolucionaria, ocupaba el rol de terrateniente en tanto que se habían vuelto propietarios. Visto así, las estructuras agrarias constituían un freno para el desarrollo del capitalismo y,

⁸⁴ Karl Marx, *El capital*, t. III, vol. 8, libro tercero.

⁸⁵ Friedrich Engels, "Prólogo". En: *Ibid.*, t. III, vol. 6, libro tercero.

por eso mismo, terminarían por ser liquidadas. Con base en estas ideas, la renta de la tierra era vista como el resabio de un modo de producción no capitalista, como una condición heredada.

Armando Bartra, primo hermano de Roger Bartra y uno de los autores campesinistas más reconocidos, desarrolló una propuesta radicalmente distinta sobre la renta de la tierra.⁸⁶ Según su planteamiento, las ideas sobre el campesinado de Roger Bartra y de otros autores, como Michel Gutelman, partían de una lectura equivocada de Marx. Lo que le parecía grave es que deducían una conclusión política equivocada partiendo de esa lectura: que la lucha por el reparto de tierras era una “ficción populista”. Él afirmaba que, si se usaba correctamente la teoría marxiana, podrían surgir análisis políticos acertados que apoyaran el movimiento campesino.

A partir de una relectura del tomo III de *El capital* y de la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* de Marx, Armando Bartra proponía abandonar el enfoque estructuralista y, en su lugar, adoptar uno histórico. Si se hacía esto, se podría ver que en realidad había un único sistema, el capitalista, que contenía dentro de sí a la economía campesina. El capitalismo tenía el problema de que la tierra tenía distintas calidades: las más fértiles, irrigadas y cercanas a los flujos del mercado debían ser arrendadas a un precio mayor, que reducía la ganancia. Para compensar lo pagado como renta por las mejores tierras y lograr mantener el desarrollo del capitalismo en la agricultura, se realizaba una apropiación de valor de aquello producido en las

⁸⁶ Su artículo “La renta capitalista de la tierra” fue publicado inicialmente en 1976 en *Cuadernos Agrarios*, y reproducido tres años después en esa misma revista.

tierras pobres. Esto se lograba pagando un precio bajo por ellas que no lograba cubrir realmente el trabajo invertido. Armando Bartra abrevaba de ciertas hipótesis planteadas por Kostas Vergopoulos, economista e historiador griego afincado en Francia, quien había hablado de un “capitalismo disforme” para referirse a que el capitalismo requiere de mecanismos para sobrepasar las dificultades planteadas por la renta diferencial de la tierra.⁸⁷

Desde el planteamiento de Armando Bartra, el proceso de producción campesino es subsumido dentro del ciclo del capital en la esfera de la circulación.⁸⁸ En este sentido, los campesinos eran una reserva de trabajo barato de la que dependía una parte significativa de las ganancias de los capitalistas. Esto implicaba que los campesinos no eran una herencia histórica, sino que continuamente el propio capitalismo los refuncionalizaba. Asimismo, quería decir que eran parte importante del capitalismo global y no un modo de producción singular destinado a ser erradicado.

La abstracta, y a menudo árida, discusión sobre la renta de la tierra era central por las implicaciones que tenía. En realidad, lo que estaba detrás de ella era el problema de qué pasaría en el futuro con los campesinos. Según los planteamientos de Roger Bartra, el campesinado, en tanto remanente de un modo de producción no capitalista, terminaría por ser aniquilado. En cambio, según las ideas de Armando Bartra, los campesinos resultaban útiles para el capitalismo y, por lo mismo, no desaparecerían. Cada una de estas posturas tenía, como se analiza-

⁸⁷ Kostas Vergopoulos, “Capitalismo disforme: el caso de la agricultura en el capitalismo”. En: Samir Amin y Kostas Vergopoulos, *La cuestión campesina y el capitalismo*.

⁸⁸ Armando Bartra, *La explotación del trabajo campesino por el capital*.

rá más adelante, una implicación política. Mientras que para la primera los campesinos eran un sujeto social en vías de extinción, para la segunda eran un actor social explotado por el capitalismo al igual que el proletariado y, en consecuencia, tenía un potencial revolucionario.

En agosto de 1977, el consejo editorial de la revista *Cuadernos Agrarios* (que estaba conformado por Luisa Paré, Armando Bartra, Hubert Carton Grammont, Julio Moguel, Rosario Robles, Gisela Espinosa, entre otras personas) convocó a un encuentro en la Facultad de Economía de la UNAM para discutir el problema de las clases sociales en el campo mexicano.⁸⁹ Más allá de las conferencias presentadas, este evento resultó fundamental porque al final se organizó una mesa redonda en la que se hicieron patentes algunos de los puntos, alrededor de los cuales se articuló la discusión sobre el campesinado mexicano a lo largo de la década de los setentas. El primer punto era si el campesinado desaparecería o continuaría existiendo en la medida en que el capital lo reproduciría y refuncionalizaría. El segundo punto giraba en torno a la definición de las clases sociales en el campo, en concreto, en torno al campesinado y al proletariado agrícola, y a los distintos enfoques metodológicos que se podían usar, ya fuera partiendo de categorías netamente económicas o de la lucha de clases y el movimiento campesino. El tercer punto era abiertamente político: cuál era el papel del campesinado y del proletario agrícola en un posible cambio revolucionario.

En la mesa redonda participaron varios autores que tuvieron un rol importante en el debate sobre la cuestión agraria durante esa época, entre los que destacan Sergio

⁸⁹ Luisa Paré (coord. y pres.), *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*.

de la Peña, Armando Bartra, Héctor Díaz-Polanco, Arturo Warman, Gustavo Esteva y Javier Guerrero. Sus puntos de convergencia y diferencia permiten entrever la diversidad del panorama intelectual y político del momento en relación con la cuestión agraria.

Cuando se discutió sobre el futuro de los campesinos, el economista Sergio de la Peña asumió lo que él mismo y los otros denominaban una postura ortodoxa: argumentó que el campesinado, que había sido absorbido dentro del capitalismo, sufría un proceso de erosión y disolución. Afirmaba que, por tanto, la tendencia era hacia la desaparición de los campesinos. Por su parte, Armando Bartra criticó la idea de que el campesinado constituía un modo de producción que poco a poco el capitalismo había subsumido dentro de sí. Adelantando algunas de las ideas que desarrollaría más tarde en su libro *La explotación del trabajo campesino por el capital*, argumentaba que no existían dos modos de producción articulados, sino que el modo de producción capitalista reproducía relaciones socioeconómicas atípicas como la campesina.⁹⁰ En ese sentido, el campesinado era producto de la reproducción del capitalismo y operaba sujeto a la ley económica de la máxima valorización del capital. Armando Bartra insistía en que el capitalismo era constituido por la lucha de clases, en la cual la guerra campesina como proceso social había tenido un papel vital. Visto de esta forma, los campesinos eran construidos por el capitalismo, pero también eran sus constituyentes.

Por su parte, el antropólogo Arturo Warman reconocía que dentro del capitalismo existía una tendencia que buscaba erradicar al campesinado. Sin embargo, afirma-

⁹⁰ Armando Bartra, *La explotación del trabajo campesino por el capital*.

ba: “lo que dudo es que tenga la capacidad, la posibilidad de renunciar como sistema a las áreas marginales donde se crean las condiciones de su reproducción en las áreas centrales”.⁹¹ Pensaba que no habría un proceso de proletarización, sino más bien una reconstitución de los campesinos. Lo que se quería era obtener beneficios económicos y políticos de ellos. En una palabra: explotarlos.

Héctor Díaz-Polanco argumentaba que era necesario hacer un análisis histórico y dejar de lado los análisis estructuralistas como el que hacían Roger Bartra y otros que abanderaban la teoría de la articulación de los modos de producción. Apoyaba la idea de que el campesinado no era una reminiscencia del pasado, de etapas históricas anteriores. Insistía en que era una creación del capitalismo. De alguna manera, retomaba una postura conciliadora. Aceptaba que existía una tendencia hacia la desaparición de los campesinos, pero también que el sistema capitalista reducía el capitalismo. Esto es, había un proceso de proletarización, pero también de campesinación y recampesinación.

Cuando se discutió sobre las clases sociales en el campo, Armando Bartra argumentó que el campesinado era una clase en sí e incluso fue más allá, al afirmar que era una clase en crecimiento. Desde su perspectiva, era central acercarse al tema de las clases sociales en el campo mirando sus manifestaciones políticas. Los campesinos, de hecho, luchaban por no proletarizarse, y por mantenerse como clase. En contraposición, Héctor Díaz-Polanco señalaba la existencia de un proletariado agrícola,

⁹¹ Luisa Paré (coord. y pres.), *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*, p. 144.

que vendía su fuerza de trabajo y recibía un salario. Pero señalaba que, más allá de ciertas esquematizaciones, en realidad no se tenía demasiada información sobre este grupo social. Hacían falta estudios para comprenderlo cabalmente. Por eso generaba sorpresa, por ejemplo, que los proletarios agrícolas participaran en movimientos relacionados con la reivindicación de la tierra, ya que, teóricamente, no tendrían que interesarle al proletariado. Mientras tanto, para Sergio de la Peña, los campesinos se convertían en asalariados sin tierra; es decir, en proletarios. Aunque eso implicaba que la acción de los grupos sociales tuviera que coincidir con su posición objetiva. Esto es, podía haber tanto obreros aburguesados como jornaleros campesinados.

Uno de los momentos más interesantes fue cuando tuvo lugar la discusión sobre la política concreta vinculada al tema del campesinado. Héctor Díaz-Polanco empleaba el término “fantasma” para describir cómo se manifestaba el descontento de los campesinos. Basándose en Lenin, afirmaba que los campesinos solían construir “visiones misticadas de un enemigo aparente o de una expresión puramente burocrática o formal de este enemigo”.⁹² Sus condiciones de producción les impedían organizarse para la lucha política y no les permitían desarrollar una visión clara sobre su enemigo real: el capital. A diferencia de esta “visión opaca” del campesinado, el proletariado lograba, gracias a sus condiciones de producción, desarrollar una visión clara del enemigo real y, más importante aún, “unificarse y organizarse como grupo de lucha”.⁹³

⁹² *Ibid.*, p. 169.

⁹³ *Idem.*

En oposición, y haciendo clara alusión a todos los que afirmaban que se estaba dando una proletarización de los campesinos mexicanos, Armando Bartra argumentaba que decir que los explotados del campo estructuralmente son proletarios y que sólo podrían emprender una lucha revolucionaria si se sumaban a las luchas proletarias, era una tesis errónea y políticamente reaccionaria. Lo eran, desde su perspectiva, porque a partir de ellas podía sustentarse una política que combatiera la lucha por la tierra y que limitara la lucha campesina a organizaciones y demandas laborales. Así, más allá de las intenciones de los autores que la defendían, sus ideas le servían a la derecha, puesto que, desde un supuesto marxismo, justificaban el desprecio que se le tenía al movimiento campesino de ese tiempo. Atacaba a quienes, en lugar de apoyar los movimientos campesinos que luchaban por la tierra, promovían la creación de sindicatos como la vía genuinamente revolucionaria y proletaria. Según él, quienes negaban el carácter revolucionario de los campesinos, pertenecían a una tradición que tenía un doble origen. Por un lado, el pensamiento de Vicente Lombardo Toledano, quien durante los años sesentas había criticado el reparto agrario mexicano, y por el otro lado, la Segunda Internacional, la cual insistió en que, para arribar al socialismo, en un primer momento, se debía sustituir la alianza entre obreros y campesinos contra la burguesía por una alianza entre los proletarios y los burgueses contra el campesinado y otros residuos precapitalistas.

En esa misma línea, el antropólogo Javier Guerrero denunciaba que ningún partido de izquierda mexicano había volteado a ver al campesinado como vanguardia de una eventual revolución. Ni el PCM ni el Partido Socialista

de los Trabajadores (PST) tenían un programa agrario que guiara la lucha campesina. Aunado a esto, estaba la amenaza de la corporativización, realizada por organizaciones ligadas al gobierno, como la Confederación Nacional Campesina (CNC) y la Liga de Comunidades Agrarias. Argüía que la lucha por defender las parcelas era progresista, no reaccionaria, como algunos afirmaban. Representaba el interés de los campesinos entendidos como clase explotada. Llamaba a unir las luchas campesinas, con su “carácter anticapitalista espontáneo”, con las luchas del proletariado.⁹⁴ Para ello, era vital la construcción de un programa agrario que diera una dirección unificada.

Gustavo Esteva reafirmaba la potencialidad revolucionaria de los campesinos. Sus luchas, decía, eran anticapitalistas y combatían el régimen global de producción. Además, en lugar de relaciones de explotación, propiciaban relaciones de cooperación y solidaridad. Estos principios de solidaridad, si bien no necesariamente eran socialistas, significaban el antecedente de una nueva sociedad. En palabras del propio Esteva:

Lo que estamos planteando entonces, es que en este caso los campesinos están formando ya el tipo de relaciones que pueden darse en una nueva sociedad, aunque esta nueva sociedad todavía no haya llegado, y que esta lucha de los campesinos que desarrollan este sistema de relaciones es una confrontación abierta con el régimen productivo que se resolverá dentro de correlación de fuerzas independientemente de los aspectos teóricos.⁹⁵

⁹⁴ *Ibid.*, p. 162.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 164.

Esta mesa redonda, organizada por *Cuadernos Agrarios*, es un buen caso para observar con claridad que las discusiones sobre si existía tal cosa como un modo de producción mercantil simple, sobre si el campesino constituía una clase social o sobre la renta de la tierra tenían un marcado tinte político, partían de distintos planteamientos teóricos que implicaban una toma de postura en el contexto político mexicano de ese entonces.

EL OCASO DE LA POLÉMICA

A finales de 1983, Arturo Warman, uno de los más conocidos campesinistas, publicó un ensayo en la revista *Nexos* titulado “Invitación al pleito”, en el que argumentó que durante los años setentas se habían explicado las movilizaciones campesinas mediante el estudio de la economía agraria y, en concreto, del modelo capitalista desarrollado en México tras la presidencia de Miguel Alemán (1946-1952).⁹⁶ Para esto, se recurrió sobre todo al marxismo. Warman decía que había tenido especial importancia una “tradición crítica” del marxismo, la cual “se había enriquecido por la aparición de los materiales que había suprimido el estalinismo y sus secuelas”. Aquí hacía referencia a textos escritos por Marx, como las *Formen*, que habían permitido teorizar sobre los modos de producción no capitalistas. Además del marxismo, se había recurrido al trabajo de

⁹⁶ Arturo Warman, “Invitación al pleito”. Este texto fue parte de un dossier titulado “Nueva polémica agraria”. Estaba conformado por el texto de Warman, uno de Gustavo Esteva y una presentación de Héctor Aguilar Camín, quien entonces dirigía la revista. Héctor Aguilar Camín, “La nueva polémica agraria”; Gustavo Esteva, “Los campesinos existen”.

campo y a la observación directa, y esto permitió incorporar la perspectiva de los campesinos a los estudios teóricos.

Warman hablaba del éxito que tuvieron los estudios sobre la cuestión agraria durante esa época y cómo superaron el mundo académico. Subrayaba que los estudios sobre el campesinado habían llegado a la prensa, volviéndose un tema de interés público: se discutía el tema en distintos ámbitos, que abarcaban no sólo a los partidos políticos, incluido el Partido Revolucionario Institucional (PRI), sino también el gubernamental. En ese sentido, afirmaba: “Estábamos haciendo política. Nos sentíamos como los creadores de un pequeño Frankenstein, que al adquirir vida propia nos desconocía y a veces nos agredía”. Al mismo tiempo, celebraba la pluralidad de opiniones que había existido. Sin embargo, se quejaba de que el éxito de la discusión había hecho que se formaran corrientes. Se empezaron a crear bandos, mismos que establecieron una marcada distancia entre sí. Poco a poco la polémica se comenzó a llenar, más que de argumentos, de calificativos. Se desencadenó una “guerra de citas”, en las que las referencias se utilizaban como garrotes. En cierto punto, la discusión se congeló. Se convirtió, según Warman, “reiterativa y hasta ornamentalmente barroca”. Surgían nuevos textos, pero en realidad no aportaban nada nuevo. Repetían, dando algunos detalles extras, lo ya dicho anteriormente. “Los argumentos se volvieron densos y esotéricos, es decir para los iniciados”. Se volvió académica, dogmática, ideológica y lejana de los intereses del debate público. “Apareció el riesgo de que los adjetivos que nos endilgamos se volvieran epitafios”.⁹⁷

⁹⁷ Arturo Warman, “Invitación al pleito”.

Lo que proponía Warman era volver al debate, pero utilizando nuevos términos y abandonando aquellos temas, conceptos y enfoques que le parecían superados. Lo que proponía, sobre todo, era dejar de lado el concepto marxista del modo de producción. Reconocía que gracias a él se logró hablar del campesino como un sistema económico específico, racional y productivo, pero, desde su perspectiva, había dejado de servir y se había convertido en una abstracción, en un tipo puro e ideal, ahistórico, haciendo que la discusión pasara a una lógica netamente especulativa. Según argumentaba Warman, se tenía que desechar el concepto de modo de producción y el resto de las categorías que estaban vinculadas al mismo, como articulación, subsunción, precapitalismo o externalidad, pero también se tenía que abandonar el problema de la renta de la tierra, porque propiciaba una discusión netamente teórica, cargada de modelos matemáticos y alejada de la realidad.

Frente a esto, llamaba a salir de la discusión sobre la desaparición o continuidad de los campesinos. Si bien era claro que algo estaba cambiando, no era una desaparición del campesinado. Lo que se tenía que hacer era, más que buscar o crear categorías, analizar y describir el fenómeno: emprender estudios concretos. Proponía ciertos temas sobre los cuales habría que poner especial énfasis: los movimientos campesinos, la organización social de la clase campesina, la naturaleza del ejido, el papel del Estado en el campo. Pero les dedicaba un lugar preponderante a dos: primero, a la cuestión étnica y cultural de los campesinos, esto es, al vínculo entre el indigenismo y la cuestión campesina, y segundo, a la dimensión ecológica de la producción rural. Apuntaba que la destrucción de

la naturaleza se vinculaba al problema del aumento de la productividad impulsado por la burguesía agraria:

La destrucción y el saqueo de los recursos territoriales son elementos centrales para la comprensión de la posición, del quehacer y de las demandas de los campesinos. La desaparición de los bosques, las modificaciones en el clima y en las lluvias, la extinción de la fauna y de especies vegetales silvestres, el agotamiento de los mantos acuíferos, la desertificación, son condiciones que favorecen y configuran la explotación del campesino y su resistencia. Ciertamente esos no son fenómenos accidentales del crecimiento y de la modernización sino resultados de los intereses de grupos precisos y de la reproducción de su capital.⁹⁸

Más allá de los temas concretos que llamaba a estudiar, lo que proponía era alejarse del dogmatismo, el academicismo y la especulación. Dejar atrás la teoría y acercarse a la realidad. Sobre todo, apartarse de lo que llamaba la “ideología”, pero que en realidad quería decir marxismo.

El llamado de Warman a reactivar la discusión sobre la cuestión campesina recibió poca respuesta. Quienes contestaron, en realidad, respondieron con argumentos y conceptos previamente utilizados.⁹⁹ De cierta manera, la reacción al texto comprobó que tenía razón en uno de sus argumentos centrales: la discusión sobre el campesinado estaba estancada.

Si bien no se dejaron de publicar textos sobre la cuestión agraria, en los años subsiguientes cambiaron los en-

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ Manuel Coello, “La pequeña diferencia”; Sergio de la Peña, “Los prejuicios campesinos”.

foques y las temáticas. La polémica sobre el futuro del campesinado y sobre los modos de producción no capitalistas pasaron a un segundo plano. De manera paulatina se dejó de discutir sobre la estructura agraria y sobre las distintas clases sociales del campo, y terminó pasando lo que pedía Warman: los conceptos marxistas comenzaron a ser sustituidos por otras categorías analíticas y otros andamiajes teóricos.

En la década de los ochentas, como ha señalado Luisa Paré, la discusión sobre la cuestión agraria efectivamente comenzó a girar en torno a problemas más concretos y coyunturales. Por ejemplo, se escribió sobre la política agropecuaria del país y, en concreto, sobre el Sistema Alimentario Mexicano (SAM); sobre la autosuficiencia alimentaria; sobre sectores particulares como la ganadería, el café o el maíz; sobre las organizaciones y los movimientos campesinos; sobre la cuestión étnica; sobre el papel de la mujer en el campo; sobre el manejo de recursos naturales y el etnoconocimiento, por mencionar algunos.¹⁰⁰

En octubre de 1987, en Zamora, Michoacán tuvo lugar un gran coloquio académico sobre las sociedades rurales. Lo organizó El Colegio de Michoacán y participaron en él personas provenientes de distintas tradiciones intelectuales y afiliaciones políticas. Se presentaron cerca de cuarenta ponencias, que, al revisarlas, dejan en claro un cambio radical en los temas y las problemáticas. La discusión entre campesinistas y descampesinistas, sucedida durante la década de los setentas, era mencionada como una vie-

¹⁰⁰ Luisa Paré, "El debate sobre el problema agrario en los setenta y ochenta", pp. 15-22.

ja polémica, propia del pasado.¹⁰¹ Las ponencias se dedicaron a temas variados, entre los que estaban el papel de la mujer en el campo, la migración, el movimiento campesino, la política agropecuaria, los procesos electorales.

Jorge Zepeda Patterson escribió, a manera de introducción del libro que compiló, parte de las ponencias de este coloquio, con un balance sobre los estudios del campo en México.¹⁰² También afirmaba que la polémica sobre la cuestión agraria había llegado a un atolladero, debido a que su fuerte componente teórico había imposibilitado llegar a consensos. Por eso, para salir del “entrampamiento de la teoría”, se comenzaron a hacer estudios de situaciones concretas, con el ánimo de saber lo que estaba sucediendo.

Desde la perspectiva de Zepeda Patterson, los estudios hechos en los años ochentas podían agruparse en tres tendencias: en la primera ubicaba a un grupo de estudios globales, la mayoría hechos por economistas que buscaban explicar las razones de la crisis del campo mexicano y ponían énfasis en analizar el proceso de transnacionalización de la agricultura y la burocracia agropecuaria. La segunda tendencia, casi siempre siguiendo una perspectiva antropológica, ubicaba los estudios que buscaban explicar la composición de la sociedad rural y prestaban atención a la diversidad existente, por lo cual proponían una serie de tipologías con atención especial en las especificidades regionales. Aquí incluía distintos tra-

¹⁰¹ Alejandro Canales, “Viejas y nuevas polémicas”. En: Jorge Zepeda Patterson (ed.), *Las sociedades rurales hoy*.

¹⁰² Jorge Zepeda Patterson, “Los estudios sobre el campo en México”, En Jorge Zepeda Patterson (ed.), *Las sociedades rurales hoy*.

bajos enfocados en temas sobre la migración y el papel de las mujeres en el campo. En la última tendencia ubicaba los estudios que, siguiendo una orientación sociopolítica, se centraban en el estudio de los movimientos campesinos, las organizaciones de productores y la relación entre el Estado y los actores rurales.

Más allá de la clasificación de los estudios agrarios propuesta por Zepeda Patterson, lo que queda claro es que en México, a lo largo de la década de los años ochentas, los temas en los que se enfocó la polémica entre los llamados descampesinistas y los campesinistas fueron dejados de lado y, sobre todo, paulatinamente se abandonó el marxismo como andamiaje teórico y conceptual desde el cual interpretar el mundo agrario.

Como se mostró, para Warman la polémica entre descampesinistas y campesinistas menguó porque se volvió demasiado oscura. En 2020, casi cincuenta años después de la publicación de sus primeros textos sobre el tema, Roger Bartra esbozó otra posible explicación.¹⁰³ Según él, la polémica no había desaparecido por su densidad teórica, cuestión que le parecía falsa en tanto que durante los años setentas las abstracciones discutidas estaban vinculadas a posiciones y estrategias políticas concretas. Desde su perspectiva, se dejó de discutir sobre los campesinos, concretamente sobre su “carácter estrictamente revolucionario”, porque ya no tenían peso en la política y la economía nacional. En sus palabras: “La parte propiamente campesina de la población rural tiene muy poco peso y sigue teniendo una función complementaria como proveedora de mano

¹⁰³ Roger Bartra, “Prólogo a la presente edición”. En: Roger Bartra, *Estructura agraria y poder político en México*.

de obra temporal para el sector capitalista de la agricultura o de la construcción”.¹⁰⁴ Efectivamente, se había dado un proceso de descampesinación en México, aunque se usaran otros términos, como desagrarización, para hablar del fenómeno.¹⁰⁵ En este sentido, Roger Bartra afirmaba que la polémica se debilitó porque él y el resto de los descampesinistas al final tuvieron la razón: con el pasar del tiempo, los campesinos desaparecieron y, por tanto, dejaron de ser el centro de atención de los debates intelectuales.

Sin querer dilucidar si la apreciación de Roger Bartra sobre la desaparición de los campesinos es correcta o no, la realidad es que a partir de los primeros años ochentas en México sucedieron cambios significativos en relación con el campo y los campesinos. Primero, la agricultura mexicana entró en un proceso de transformación profunda, fomentado por la industrialización y la transnacionalización. Segundo, las políticas gubernamentales relacionadas con el campo tuvieron un viraje importante en tanto el agrarismo oficialista fue abandonado y, en su lugar, se adoptaron medidas de corte neoliberal: en 1982, el Sistema Alimentario Mexicano fue cancelado; en 1986, México se adhirió al Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT), lo cual implicó la liberalización del comercio y la reducción de medidas estatales que resultaran un obstáculo, tales como los subsidios y apoyos al sector agropecuario; en 1991, el Estado mexica-

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁵ Muy probablemente Roger Bartra hace referencia, sin mencionarlos directamente, a autores como Hubert Carton de Grammont, quienes mantuvieron una posición “campesinista” dentro la polémica de los años setentas y que, en tiempos más recientes, hablan de “desagrarización”. Véase: Hubert Carton de Grammont, “La desagrarización del campo mexicano”.

no decretó el fin de la reforma agraria, y se realizaron modificaciones sustanciales al artículo 27 de la Constitución para que se pudieran vender y rentar las tierras ejidales, y para que los ejidos recibieran inversiones de capitales nacionales y extranjeros. Tercero, si bien no estuvo ausente por completo de la escena política, el movimiento campesino mutó y sus demandas se transformaron.

En paralelo a estos procesos, dentro del ámbito intelectual se comenzó a hablar de una “crisis del marxismo”. Si bien este tema estaba presente desde hace algunos años en el contexto europeo, fue a principios de los años ochentas que la discusión se manifestó en México y en otros países de América Latina. La problemática, que presentaba tanto un componente teórico como uno político, tuvo varias aristas: se comenzó a cuestionar si realmente eran socialistas los países que afirmaban serlo; se dudó de la estrategia política propuesta hasta entonces por el marxismo; se recalcó la importancia de la democracia y que, sin ella, solamente se tendría un capitalismo de Estado dictatorial; se cuestionó qué tanto podría hablarse de un marxismo más allá del socialismo “realmente existente”.¹⁰⁶ Esta crisis teórico-política del marxismo no hizo más que profundizarse a partir de finales de los años ochentas y principios de los noventas, cuando el Muro de Berlín se derrumbó y, en el caso de México, el PCM se disolvió y unió con otras fuerzas de izquierda, lo cual derivó en que su carácter socialista se fuera diluyendo.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Martín Cortés, “Contactos y diferencias: la “crisis del marxismo”, en América Latina y en Europa”, pp. 139-163.

¹⁰⁷ Massimo Modonesi, “La crisis histórica de los comunistas mexicanos”. En: Carlos Illades (comp.), *Camaradas. Nueva historia del comunismo en México*.

En la década de ochentas sucedieron importantes transformaciones en el campo y en el movimiento campesino mexicano y, en paralelo, el marxismo, como tradición intelectual y política, entró en crisis. Es probable que en la entremezcla de estos factores se pueda encontrar la respuesta más clara al porqué la polémica entre los descampesinistas y campesinistas se fue desvaneciendo poco a poco, y también al porqué el marxismo, como andamiaje teórico y conceptual para analizar la cuestión agraria, pasó a un segundo plano.

Como se ha querido mostrar a lo largo de estas páginas, la polémica entre los descampesinistas y campesinistas sucedida en México durante los años setentas, es un episodio central, aunque a menudo desatendido por la literatura especializada, del proceso de desviación-universalización del marxismo del que se habló en un inicio. Su historia, enmarcada por un claro auge y un paulatino ocaso, permite observar tanto la originalidad teórica que tuvo el marxismo mexicano durante los años setentas, como la crisis en la que entró esta tradición intelectual a partir de los inicios de los años ochentas, y quizá aún más relevante sea que nos recuerda que suele existir una íntima y estimulante relación entre los momentos insurreccionales y la innovación en la producción teórica.

CAPÍTULO IV

EL INFLUJO ECOLOGISTA. VÍCTOR MANUEL TOLEDO Y EL MODO CAMPESINO DE PRODUCCIÓN

En octubre de 1987, en Zamora, Michoacán, se realizó un coloquio académico sobre las sociedades rurales. En su mayoría, los participantes provenían de las ciencias sociales y de las humanidades. Hubo una excepción: Víctor Manuel Toledo, un biólogo que desde varios años atrás buscaba, ayudado por el marxismo, explicar en sus investigaciones tanto los fenómenos biológicos como los sociales.¹ En la ponencia que presentó en ese evento criticó la distancia que solía existir entre las distintas ciencias: por un lado, las ciencias físico-biológicas o naturales y, por el otro, las ciencias sociales y humanísticas. Le parecía que ciertos temas exigían ser estudiados desde una perspectiva integral o multidisciplinaria. Éste era el caso de la cuestión rural, en la cual confluían tanto procesos naturales como sociales.

En un inicio, Toledo explicó que los temas rurales habían sido estudiados mayoritariamente por científicos sociales, en particular por antropólogos, sociólogos y economistas. Sin embargo, señaló que eso había cambiado:

¹ Su ponencia primero se publicó con el título "La sociedad rural, los campesinos y la cuestión ecológica". En: Jorge Zepeda Patterson (ed.), *Las sociedades rurales hoy*. Unos años después, en 1991, fue republicada en el primer número de *Ecología Política*, la influyente revista española fundada por el especialista en economía ecológica Joan Martínez Alier y por Anna Monjo de la editorial Icaria. Víctor Manuel Toledo, "La resistencia ecológica del campesinado mexicano (en memoria de Ángel Palerm)", en *Ecología Política*, núm. 1, septiembre, 1991.

desde la década de los setentas algunos investigadores provenientes de las ciencias naturales, como él mismo, comenzaron a incursionar en problemáticas relacionadas con el mundo campesino. Desde su perspectiva, esto había sucedido por dos razones. Primero, por el proceso de politización que tuvo lugar en las universidades mexicanas tras el movimiento estudiantil de 1968, que generó un proceso de crítica de los modelos de desarrollo científico y tecnológico imperantes en México. Segundo, por la respuesta a las crisis alimentaria y ecológica que se vivían en el país y en otras partes del mundo.

Este capítulo se enfoca en explorar la manera en que Víctor Manuel Toledo, a partir de un desarrollo teórico, tanto desde una perspectiva ecológica como una económica, analizó cómo el concepto de modo campesino de producción hibridó el ecologismo y el marxismo. Para ello, se explica la manera en que dejó de lado los estudios netamente biológicos y comenzó a interesarse en problemáticas sociales y, en específico, en el mundo rural mexicano. A lo largo de las siguientes páginas, se vincula su búsqueda en un contexto intelectual más amplio, en el que existía una creciente preocupación por la destrucción del medioambiente. También se estudian los planteamientos realizados por Víctor Manuel Toledo sobre la necesidad de transformar el ecologismo en una “verdadera ecología política” mediante una alianza de las luchas en contra de la destrucción de la naturaleza y la explotación capitalista.² Para terminar, se explora cómo, a finales de los ochentas y principios de los noventas, Toledo abando-

² Víctor Manuel Toledo, “Ecologismo y ecología política: la nueva guerra Florida”, p. 29.

nó el marxismo como andamiaje teórico y conceptual y se adentró en la etnoecología; esto es, en el estudio de los conocimientos de las culturas tradicionales sobre la naturaleza, en particular de los pueblos indígenas de América.

ENTRE LO BIOLÓGICO Y LO SOCIAL

Víctor Manuel Toledo ingresó a la licenciatura en Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) a mediados de la década de los sesentas.³ Tras realizar muestreos de árboles tropicales en los estados de San Luis Potosí, Veracruz y Chiapas, se tituló en 1969 con una tesis de corte biológico-botánico dedicada a analizar la diversidad de las especies que existen en las selvas altas de la planicie costera del Golfo de México.⁴ Sus años de estudiante estuvieron marcados por el movimiento estudiantil de 1968. Como muchos otros jóvenes de la época, este movimiento lo politizó y lo llevó a interesarse en los problemas sociales y políticos del país. Si bien entonces no se afilió a ningún partido u organización, sí participó activamente en la política universitaria, llegando incluso a ocupar un cargo directivo en la sociedad de alumnos de la Facultad de Ciencias de la UNAM.

Poco tiempo después de titularse, hacia 1971, las autoridades del Instituto de Biología de la UNAM le ofrecieron la jefatura de la Estación de Biología Tropical “Los Tux-

³ Luciano Concheiro San Vicente: entrevistas a Víctor Manuel Toledo, 30 de mayo de 2022; 12 de octubre de 2022; 25 de octubre de 2022.

⁴ Víctor Manuel Toledo, *Diversidad de especies en las selvas altas de la planicie costera del Golfo de México*”.

tlas”, la cual se ubicada cerca de Catemaco (Veracruz). Esta estación había sido creada unos años antes a instancias del biólogo Arturo Gómez-Pompa, con el objetivo de estudiar la flora y fauna de la selva húmeda tropical.⁵ Según rememora Toledo, al llegar se enteró que el jefe anterior había renunciado tras recibir amenazas de muerte por parte de los ejidatarios locales, quienes reclamaban que los investigadores de la UNAM no los dejaban acceder a la reserva. En vista de la situación, desde un inicio buscó tejer vínculos con los ejidatarios y, al paso del tiempo, según él mismo afirma, logró establecer una relación amistosa con ellos. Recuerda que a menudo lo visitaban y le llevaban como obsequio frutas o comida.

Cuenta que al realizar su trabajo de campo en la región de Los Tuxtlas se percató que muchos de los árboles tropicales habían sido talados por los campesinos para que su ganado pudiera pastar. Es decir, encontró que su objeto de estudio biológico había sido destruido por una dinámica social y económica. “Me di cuenta que lo biológico no podía estar separado de lo social”. A partir de entonces se interesó por el mundo campesino y comenzó a leer los trabajos de distintos autores, como Ángel Palerm, Eric Wolf y Rodolfo Stavenhagen, quienes se enfocaban en la cuestión agraria.

A principios de 1972, dio dos cursos de campo en Los Tuxtlas dirigidos a estudiantes de Biología de la UNAM. Las temáticas reflejan una búsqueda por vincularse con los campesinos locales y un intento por impulsar estudios

⁵ Sobre la historia de la creación de la Estación de Biología Tropical “Los Tuxtlas”, véase: Arturo Gómez-Pompa, *Mi vida en las selvas tropicales. Memoria de un botánico*, cap. 13, “La creación de la Estación de Biología Tropical ‘Los Tuxtlas’ de la UNAM”.

que fueran más allá de lo biológico.⁶ Uno de ellos tuvo la intención de bosquejar un método para estudiar el conocimiento de los campesinos sobre el medio ambiente natural, al cual llamaba “conocimiento ecológico”. Para ello, junto con sus estudiantes, realizó entrevistas en cinco ejidos de la región de Los Tuxtlas. Sus resultados mostraron que los ejidatarios tenían un amplio conocimiento de las plantas, las mariposas, las aves y mamíferos de la selva tropical húmeda. Conocían los usos que se les daba a las especies, pero también la estructura del ecosistema y las relaciones existentes entre sus distintos elementos. El otro de los cursos buscó explorar las interrelaciones existentes entre un sistema social simple (el ejido) y un sistema ecológico o ecosistema (la selva tropical húmeda). Para ello realizaron observaciones en dos ejidos de Los Tuxtlas y encontraron que los campesinos modificaban la selva a partir de la agricultura de roza, tumba y quema, con lo cual se generaba un medio ambiente transformado. Por otro lado, estaba el medio ambiente artificial, compuesto por los otros sistemas sociales con los que el ejido se vinculaba mediante la venta de sus productos agrícolas y la obtención de recursos económicos y productos manufacturados. Se vislumbró que la selva tropical húmeda podría desaparecer debido a su transformación y a la destrucción de sus mecanismos de regeneración, lo cual

⁶ Se publicaron los resultados del curso como un trabajo colectivo realizado entre el maestro y los alumnos. Víctor Manuel Toledo *et al.*, “El ejido: un intento de interpretación ecológica”. En: Víctor Manuel Toledo, Antonio Lot Helgueras, Carlos Juárez López, Juan José Martínez y Jorge Zamacona (eds.), *Problemas biológicos de la región de los Tuxtlas, Veracruz*, pp. 67-102; Víctor Manuel Toledo *et al.*, “Un posible método para evaluar el conocimiento ecológico de los hombres de campo. Primer ensayo”. En: *ibid.*, pp. 199-237.

acarrearía el colapso del ejido como sistema social, porque no tendría cómo obtener la energía necesaria para subsistir. Desde un punto de vista ecológico, la solución era efectuar un aprovechamiento racional del medio ambiente natural. Si los ejidos seguían incorporándose a la economía capitalista, la producción agrícola comercial de monocultivo continuaría extendiéndose y empujando a los campesinos a destruir los ecosistemas.⁷

Ambos cursos formaban parte de lo que Toledo llamaba en ese entonces la ecología humana o, siguiendo al ecólogo estadounidense George Van Dyne, ecología de los sistemas. Esta disciplina, en sus palabras, se dedicaba a “estudiar desde un punto de vista global, holístico o macroscópico, las relaciones que se establecen entre diversos ecosistemas naturales y las sociedades consideradas en su totalidad y como un sistema de interacción”.⁸ Dicho con sus propios términos, su objeto de estudio eran las relaciones entre los ecosistemas y los sociosistemas.

En 1973, Víctor Manuel Toledo, que para entonces ya había dejado la jefatura de la Estación de Biología Tropical “Los Tuxtlas”, realizó una estancia de investigación de seis meses en el Herbario Gray de la Universidad Har-

⁷ Víctor Manuel Toledo desarrollaría sus ideas sobre el tema en un texto titulado “El ejido y la selva tropical húmeda: una contradicción ecológica y social”, que presentó en el año de 1973 en un simposio sobre ecosistemas tropicales dentro del marco de la reunión continental “La Ciencia y El Hombre”, organizada en la Ciudad de México por la Association for the Advancement of Science (AAAS) y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). Poco después, apareció publicado como Víctor Manuel Toledo, “El ejido y la selva tropical húmeda: una contradicción ecológica y social”. En: Arturo Gómez Pompa, C. Vázquez-Yanes, S. del Amo y A. Butanda (eds). *Regeneración de selvas*, pp. 641-672.

⁸ Víctor Manuel Toledo, “El ejido y la selva tropical húmeda: una contradicción ecológica y social”. En: *ibid.*, p. 642.

vard, en donde existía un proyecto sobre la flora de Veracruz.⁹ Un día, en una librería cercana a la universidad, se encontró con *The Concept of Nature in Marx* del filósofo alemán Alfred Schmidt.¹⁰ En este libro se analizaba el concepto de naturaleza en varias de las obras de Marx, incluyendo algunas hasta entonces poco conocidas, como los *Grundrisse*. Según recuerda, el descubrimiento de la obra de Schmidt significó un parteaguas: le mostró una nueva manera de entender el marxismo y, sobre todo, le permitió establecer una conexión entre sus preocupaciones ecológicas y el problema de la emancipación social.

En aquella época, el trabajo académico de Toledo seguía siendo netamente biológico: estaba enfocado en la fitogeografía histórica, concretamente en el estudio de los cambios ecológicos sucedidos durante el Pleistoceno en las regiones tropicales de México, y la manera como estos cambios influyeron en las plantas.¹¹ Sin embargo, su interés en problemáticas relacionadas con las ciencias sociales era cada vez mayor. Por eso, cuando, en 1976 pudo solicitar su primer año sabático en la UNAM, decidió irse a la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Su objetivo era asistir a los seminarios del antropólogo Maurice Godelier, quien era conocido por sus investi-

⁹ Más tarde, publicaría ese trabajo como: Víctor Manuel Toledo, "La estacionalidad de las flores utilizadas por los colibríes de una selva tropical húmeda en México".

¹⁰ El libro, que había sido originalmente la tesis doctoral de Alfred Schmidt, se publicó primero en alemán en 1962 como *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Posteriormente, en 1971, apareció en inglés como *The Concept of Nature in Marx*. En español se tradujo hasta 1976 con el título *El concepto de naturaleza en Marx*.

¹¹ Víctor Manuel Toledo, "La selva tropical húmeda en México, un problema fitogeográfico". En: Arturo Gómez-Pompa (ed.), *Problemas de investigación en botánica*; Víctor Manuel Toledo, *Los cambios climáticos del Pleistoceno y sus efectos sobre la vegetación tropical cálida y húmeda de México*".

gaciones sobre los modos de producción precapitalistas, y a los del economista Ignacy Sachs, quien en esos años abogaba por lo que denominó el ecodesarrollo, el cual se basaba en la idea antiuniversalista de que el desarrollo tenía que adaptarse a las diversas ecorregiones del mundo y debía funcionar de manera armoniosa con el medioambiente.¹²

Por una serie de problemas personales Toledo tuvo que regresar a México apenas unos meses después de que llegó a París. Sin embargo, recuerda su estancia como un tiempo importante, porque pudo profundizar sus conocimientos sobre teoría social a partir de una serie de lecturas que terminarían marcando su pensamiento. En esa época consigue el primer volumen de *La société* del economista Robert Fossaert, obra en la que se analiza la instancia económica de las sociedades a partir de los conceptos marxistas de medios de producción y de formaciones económicas.¹³ También leyó un ensayo del filósofo noruego Gunnar Skirbekk titulado “Marxisme et écologie”, en el que propone replantear los términos marxistas desde una perspectiva ecológica y, en específico, no sólo enfocarse en las fuerzas de producción, sino también en las fuerzas de la naturaleza.¹⁴

El interés que le había surgido tras la lectura del libro de *The Concept of Nature in Marx* de Alfred Schmidt por conectar el marxismo con la ecología se reforzó tras su es-

¹² Ignacy Sachs, “Ambiente y estilo de desarrollo”, pp. 360-368. Sobre la influencia del concepto ecodesarrollo en América Latina, véase: Fernando Estenssoro, “El ecodesarrollo como concepto del desarrollo sustentable y su influencia en América Latina”.

¹³ Robert Fossaert, *La société*, t. 1, *Une théorie générale*.

¹⁴ Gunnar Skirbekk, “Marxisme et écologie”, pp. 643-652.

tancia en París. Recuerda que inclusive empezó a reunir en una libreta pasajes de la obra de Marx en los que se discutían problemas ecológicos con la idea de realizar una antología sobre el tema, pero el proyecto nunca se concretó.

En aquella época tuvo lugar un debate que permite contextualizar el momento intelectual y político que se vivía en México. A mediados de los setentas, un grupo de biólogos mexicanos, con quienes Toledo colaboraba de manera cercana, se manifestó públicamente en contra de un proyecto gubernamental en la cuenca del río Uxpanapa, Veracruz. Aunque el término no se empleara en ese tiempo, Arturo Gómez-Pompa, uno de los protagonistas de la polémica, se refirió a ella como “el inicio real de lo que llamaríamos la ecología política en México”.¹⁵

Todo comenzó cuando en 1972 el gobierno mexicano anunció la construcción de la presa Cerro de Oro (hoy conocida como Miguel de la Madrid) entre los estados de Oaxaca y Veracruz.¹⁶ El objetivo era controlar el río Santo Domingo, uno de los principales afluentes del río Papaloapan, así como generar energía eléctrica y proveer agua de riego para la agricultura. Al construirla, se inundarían cerca de 36 mil hectáreas, lo cual afectaría directamente a cinco mil familias campesinas, en su mayoría pertenecientes a comunidades indígenas chinantecas y mazate-

¹⁵ Arturo Gómez-Pompa, *Mi vida en las selvas tropicales. Memoria de un botánico*, cap. 18: “Uxpanapa. El inicio de la ecología política en México. Reacomodo de tres mil familias indígenas chinantecas”.

¹⁶ Sigo la narración de los eventos de Arturo Gómez-Pompa, *idem*; Esmeralda Loyden Sosa, “Dr. Arturo Gómez-Pompa. El barbasco, detonador de la investigación en torno a las selvas tropicales de México”. En: Esmeralda Loyden Sosa, *Las voces de la biodiversidad en México*.

cas. La solución del gobierno fue reubicar a las personas afectadas y darles nuevas tierras. Una de las zonas elegidas para ello fue la región del Uxpanapa, la cual estaba prácticamente cubierta por selvas tropicales húmedas.

Un grupo de biólogos que llevaban varios años investigando la vegetación de Veracruz —entre quienes estaban Arturo Gómez-Pompa y Antonio Lot Helguera, quien había sucedido a Víctor Manuel Toledo como jefe de la Estación en Biología Tropical “Los Tuxtlas”— se enteraron del proyecto de colonización y se alarmaron porque implicaba el desmonte de miles de hectáreas de selva. Decidieron, entonces, escribirle una carta al presidente Luis Echeverría Álvarez, en la que le solicitaban que el proyecto contemplara la creación de reservas biológicas, que se incluyera a botánicos para que estudiaran la flora de lo que se destruiría y, por último, exigían que se adoptaran “fundamentos ecológicos que aseguren el aprovechamiento óptimo y sostenido no sólo para esta generación, sino para generaciones futuras”.¹⁷

El presidente recibió la carta y le encargó a Gerardo Bueno Zirión, director de Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), que se pusiera en contacto con los firmantes. En teoría, la idea era encontrar una forma de reacomodar a las personas afectadas sin dañar excesivamente el medioambiente. Se organizaron reuniones en-

¹⁷ La carta está fechada el 5 de enero de 1973 y la firmaron Arturo Gómez-Pompa y Antonio Lot Helguera, de la UNAM, y Jesús Dorantes López y Mario Vázquez Torres, de la Universidad Veracruzana. Estaba dirigida al presidente Luis Echeverría, con copia al director del Conacyt, al gobernador de Veracruz, al subsecretario de Recursos Forestales y de la Fauna, al rector de la UNAM, al rector de la Universidad Veracruzana y al director del Instituto de Biología de la UNAM. Fue reproducida en Arturo Gómez-Pompa, *Mi vida en las selvas tropicales. Memoria de un botánico*.

tre los funcionarios de la Secretaría de Recursos Hidráulicos (SRH) y de la Comisión del Papaloapan, que eran los encargados del proyecto, las cuales eran presididas por el ingeniero y geógrafo Jorge L. Tamayo, y algunos académicos, entre quienes figuraban los biólogos firmantes de la carta, y científicos sociales como Rodolfo Stavenhagen e Iván Restrepo. Tras un intercambio de puntos de vista, se llegó al acuerdo de que la Secretaría de Recursos Hidráulicos (SRH) financiaría una serie de estudios botánicos y ecológicos de la región por la vía del Conacyt. Arturo Gómez-Pompa aseguró que “la propuesta nos dejó moderadamente contentos, ya que nos permitía ser pioneros en la elaboración de un estudio del posible impacto ambiental al proyecto que iba a desarrollarse”.¹⁸

Un grupo de investigadores de la Universidad Veracruzana y de la UNAM, entre quienes estaba Toledo, comenzó a realizar estudios botánicos y ecológicos. Las metas eran varias: entender qué efectos negativos causaría el proyecto al medio ambiente, recalcar la importancia de las selvas tropicales, hacer un inventario de la flora de la región, sistematizar el conocimiento etnobotánico que tenían los grupos indígenas y campesinos en torno a las plantas útiles de las selvas tropicales húmedas, y subrayar que era central recuperar ese conocimiento para realizar un aprovechamiento correcto de la naturaleza.¹⁹

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Víctor Manuel Toledo participó en algunos de los estudios sobre el conocimiento etnobotánico: Javier Caballero, Víctor Manuel Toledo, Arturo Argueta, Ernesto Aguirre, Patricia Rojas y José Viccon, “Estudio botánico y ecológico de la región del río Uxpanapa, Veracruz. No. 8 Flora útil o el uso tradicional de las plantas”, pp. 103-144. También escribió sobre el tema el artículo: “Estudio botánico y ecológico de la región del río Uxpanapa, Veracruz. No. 5. Introducción a los estudios de ecología humana”,

Mientras se llevaban a cabo estos estudios, el desmonte y las obras continuaban. Los investigadores no tardaron en darse cuenta de que el gobierno los había engañado: en realidad, ejecutaban el plan inicial a gran velocidad y no planeaban tomar en cuenta las conclusiones y sugerencias que pudieran surgir de las investigaciones que estaban realizando. Por ende, decidieron apresurarse y entregar sus recomendaciones al gobierno: propusieron detener el desmonte, que, desde su punto de vista, sólo beneficiaba a los madereros, y buscar otros usos de suelo y de recursos que resultaran más favorables a los campesinos.²⁰

El gobierno no sólo ignoró las recomendaciones, sino que en octubre de 1974 publicó un desplegado, en el que afirmó que para realizar el proyecto se había consultado a un grupo de ecólogos de la UNAM. Esto molestó a Arturo Gómez-Pompa, quien procedió a hacer una aclaración pública en la que criticó abiertamente el proyecto y afirmó que las opiniones de los científicos no fueron tomadas en cuenta.²¹ Para entonces, otros personajes, como Rodolfo Stavenhagen, por mencionar sólo a uno, también intervinieron en los periódicos, defendiendo la conservación de la selva en Uxpanapa y señalando que si los proyectos de desarrollo sólo estaban basados en una visión tecnocrática y economicista, podrían tener consecuencias negativas.²²

pp. 57-61. Sobre el conjunto de los estudios realizados por el equipo dirigido por Arturo Gómez-Pompa, véase: José Velasco Toro, "Los estudios botánicos en Uxpanapa previos al reacomodo de la población chinanteca", en *La Ciencia y el Hombre*, pp. 27-39.

²⁰ Arturo Gómez-Pompa, "Antecedentes de las investigaciones botánico-ecológicas en la región del río Uxpanapa, Ver., México", pp. 127-133.

²¹ Bertha Becerra C., "Anárquica colonización arrasa las selvas tropicales. Son 'recursos no renovables', revela la UNAM en un descubierto mundial", pp. 1 y 10.

²² Rodolfo Stavenhagen, "Controversia sobre el Uxpanapa. Conservar los ecosistemas tropicales", pp. 7-8.

Tras la intervención mediática, según cuenta el propio Gómez-Pompa, fue reprendido por las autoridades de la UNAM por criticar al gobierno federal en los medios de comunicación sin previa consulta a la institución. Por su parte, Gerardo Bueno Zirión, director del Conacyt, buscó dirimir el conflicto. Convocó a una serie de reuniones para que cada parte expusiera su postura. En algunas de ellas incluso participó el presidente Luis Echeverría Álvarez. Mientras tanto, las investigaciones en Uxpanapa continuaron hasta 1975 y el periodista Manuel Buendía, quien en aquel momento era jefe de comunicación social del Conacyt, realizó un documental sobre el tema.²³

El presidente le pidió a José López Portillo, entonces secretario de Hacienda, que fungiera como interlocutor entre los investigadores de la UNAM y la Comisión del Papaloapan. Se realizó una reunión en Uxpanapa, en la que los académicos expusieron a las autoridades y a las empresas contratadas su punto de vista sobre el proyecto, y les presentaron los resultados de los estudios florísticos y ecológicos. Arturo Gómez-Pompa cuenta que, a partir de entonces, recibió una serie de amenazas telefónicas dirigidas a él, a su familia y a los estudiantes que se encon-

²³ No ha sido posible consultar este documento, pero los testimonios afirman que, además de Manuel Buendía, colaboraron en él Fernando Benítez e Iván Restrepo. De hecho, Restrepo cuenta que en un viaje a Uxpanapa conoció a Manuel Buendía. A partir de ese encuentro crearon el Ateneo de Angangueo, una serie de reuniones o tertulias quincenales en las que un grupo de escritores, periodistas y miembros del mundo cultural se reunía con políticos y funcionarios públicos. Eran habituales de estas reuniones Restrepo, Buendía, Carlos Monsiváis, José Emilio Pacheco, Augusto Monterroso, Gabriel García Márquez, Elena Poniatowska, Francisco Martínez de la Vega, Manuel Becerra Acosta, Héctor Aguilar Camín, José Carreño Carlón, entre otros. Liz, "La Muñeca Tetona: El Ateneo de Angangueo". En: <<https://www.sdpnoticias.com/nacional/angangueo-ateneo-tetona-muneca.html>>.

traban investigando en la región de Uxpanapa. A causa de ellas tomaron la decisión de retirar a las personas que realizaban trabajo de campo. Al final, el proyecto de colonización de la cuenca del río Uxpanapa continuó sin seguir las recomendaciones realizadas por los académicos.

La controversia en torno al proyecto en Uxpanapa fue importante porque fue una de las primeras veces que un grupo de científicos mexicanos se opuso de manera abierta a las políticas públicas desarrollistas del gobierno, empleando argumentos ecologistas. Como se apuntó, la polémica ocupó espacio en los medios nacionales de comunicación, lo cual también muestra que existía una creciente preocupación por la destrucción del medio ambiente en el país. Al igual que en muchos países del mundo, fue en esta década cuando en México comenzaron a denunciarse las consecuencias nocivas que tenía el desarrollo económico en el medioambiente. Asimismo, los expertos y activistas empezaron a exigir públicamente que las políticas gubernamentales respetaran la naturaleza.²⁴ Como ha planteado Lane Simonian en su historia sobre el conservacionismo mexicano:

Para la década de los setenta, un pequeño movimiento conservacionista había nacido en México. Y adoptó la idea, promovida por organizaciones internacionales al principio de la década, de que el desarrollo debería ser sostenible. En otras palabras, sin el mantenimiento de una base de recursos (bosques, suelos, agua, etc.) la pobreza vendría a ser un estado permanente en el mundo. Los conservacionistas

²⁴ Thomas Borstelmann, *The 1970s. A New Global History from Civil Rights to Economic Inequality*, pp. 232 y ss.

mexicanos exigieron la sustitución de los programas de desarrollo y de los patrones de uso de la tierra ambientalmente destructivos por alternativas ambientalmente sanas.²⁵

En 1978, Víctor Manuel Toledo publicó en la revista *Nexos* un ensayo sobre el caso Uxpanapa. Este texto, en el que calificó como una “guerra de exterminio” el proyecto de colonización y el desmonte masivo de selva tropical, es relevante por dos razones. Primero, porque emplea conceptos y planteamientos provenientes del marxismo para reflexionar sobre problemáticas biológicas y sociales y, segundo, porque realiza una crítica a las políticas desarrollistas del gobierno mexicano desde una perspectiva ecologista.²⁶ Partía de la idea de que: “[...] toda estrategia tecnológica (o tecnoambiental) de utilización de un cierto ecosistema corresponde siempre a un cierto modo de producción; no se reproduce en el vacío sino a partir de un conjunto de ecosistemas a los cuales se articula de una manera específica y de los cuales obtiene materiales, instrumentos y energía”.²⁷ Es decir, los modos de producción constituían distintas formas de apropiación de los ecosistemas naturales.

Las selvas tropicales húmedas, como las que existían en la región de Uxpanapa, se caracterizan por una gran diversidad vegetal y animal. Para la economía capitalista —para la cual lo fundamental es producir mercancías, generar ganancias y acumular capital— la biodiversidad

²⁵ Lane Simonian, *La defensa de la tierra del jaguar. Una historia de la conservación en México*, p. 25.

²⁶ Víctor Manuel Toledo, “Uxpanapa: ecicidio y capitalismo en el trópico”, pp. 15-18.

²⁷ *Idem.*

se volvía un problema, en la medida en que no puede extraer los recursos fácilmente ni instaurar una producción masiva de mercancías en el lugar. Así, en contra de cualquier principio ecológico, la selva era entendida como un “estorbo que es necesario sustituir por un monocultivo agrícola, una pradera artificial para ganado o una extensa plantación que explote un recurso aislado de la selva (por ejemplo hule, chicle, plátano, cacao)”.²⁸ En cambio, para las comunidades campesinas e indígenas, como la de los chinantecas y los mazatecas, que tenían una economía de subsistencia donde predominaba el valor de uso y prácticamente no existía el intercambio comercial, la selva era “una fuente inagotable de recursos”.²⁹ Gracias a este ecosistema podían extraer casi todo lo que necesitaban para vivir (alimento, vivienda, herramientas, medicinas, etcétera), ello con ínfimos daños ecológicos.

En realidad, el proyecto de Uxpanapa buscaba destruir la selva porque ésta impedía el desarrollo capitalista en dos sentidos: imposibilitaba la acumulación de capital y, además, impedía que los campesinos e indígenas se incorporaran al mercado y consumieran productos manufacturados. Para Toledo, si el problema era analizado desde la perspectiva de la economía política, podía verse que en realidad era “un proyecto de reacomodo de los mecanismos de explotación”. Históricamente, los campesinos e indígenas chinantecos fueron explotados a partir de la acumulación primitiva de capital, pero tras el desplazamiento al que habían sido forzados, pasaron a ser explotados como proletariados. Para explicar esto, Tole-

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Idem.*

do retomaba los términos esbozados por el antropólogo Claude Meillassoux en *Mujeres, graneros y capitales: economía doméstica y capitalismo*, acerca de la transición de un capitalismo imperialista a un capitalismo integral.

Para Víctor Manuel Toledo, el proyecto de Uxpanapa no sólo destruía la naturaleza, sino también las creencias, los conocimientos y la tecnología de las comunidades campesinas e indígenas. El ecocidio —la destrucción del medio ambiente— estaba irremediablemente ligada al etnocidio —la destrucción de la cultura campesina a partir de la proletarización— porque, en realidad, ambos procesos formaban parte de uno solo: el reemplazo de la economía de subsistencia campesina por la economía capitalista. Según apuntaba, los más recientes informes sobre la región Uxpanapa ya mostraban que, al haberse destruido la selva, las vidas de los indígenas chinantecos se habían transformado de golpe: ahora eran proletarios agrícolas, vivían en casas de mampostería, empleaban tractores para cultivar y no podían pagar los préstamos como consecuencia de los bajos niveles de producción agrícola.

Víctor Manuel Toledo denunciaba que con proyectos como el de Uxpanapa, que implican un desmonte masivo de la selva, el Estado mexicano servía a los intereses del capitalismo y el imperialismo. Al impulsar exclusivamente al sector agropecuario, no sólo imponía una economía inflexible, sino que ignoraba el conocimiento milenario de los campesinos e indígenas y destruía “la riqueza potencial que ‘duerme’ en las especies de la selva”. Así, si se destruía el medioambiente, se cancelaba cualquier futuro de la economía nacional. Para explicarlo, Toledo establecía un símil entre la deforestación y el uso desenfrenado del petróleo:

El despilfarro es semejante al del petróleo, pues a pesar de que las selvas se identifican como un recurso natural renovable, los estudios muestran que el desmonte en el trópico es un proceso irreversible dadas las características de estos ecosistemas. De tal forma se condena a las generaciones futuras a no contar con lo que seguramente será el principal abastecedor de alimentos y materias primas hacia finales de siglo.³⁰

Desde su punto de vista, sólo una economía estatal planificada podría prevenir la destrucción de las culturas campesinas e indígenas y de las selvas tropicales, al tiempo que beneficiaría las necesidades futuras del pueblo mexicano. Desde este planteamiento, las selvas deberían ser nacionalizadas y su aprovechamiento debería estar guiado no por la lógica del desarrollo capitalista, sino por las “formas colectivas y sociales de propiedad y de organización campesinas”.³¹

La polémica desencadenada por el proyecto de Uxpapapa entre un grupo de biólogos y el gobierno mexicano muestra cómo en la década de los setentas empezó a darse en México una creciente preocupación por el medioambiente. Asimismo, da cuenta de que entre ciertos biólogos y botánicos surgió un interés por acercarse a problemáticas sociales e intervenir en la esfera pública desde una posición ecologista. Fue en este contexto intelectual y político que el biólogo Víctor Manuel Toledo inició su búsqueda por entremezclar la ecología y el marxismo para explicar fenómenos sociales y biológicos y, en términos políticos,

³⁰ *Idem.*

³¹ *Idem.*

encontrar alternativas frente a los procesos de ecocidio y etnocidio propiciados por el desarrollo capitalista.

EL MODO CAMPESINO DE PRODUCCIÓN

Durante una conversación en algún momento de 1978, los antropólogos mexicanos Andrés Medina Hernández y Carlos García Mora decidieron crear una revista que diera cabida a las numerosas investigaciones antropológicas influenciadas por el marxismo que se estaban realizando en el país en ese momento.³² El primer número de la revista, que fue nombrada *Antropología y Marxismo*, apareció en mayo de 1979. Su objetivo era profundizar la corriente marxista de la antropología en México, posicionándose tanto frente a la Escuela Mexicana de Antropología de corte indigenista como a la llamada “antropología crítica”, impulsada por Guillermo Bonfil Batalla y otros.

El número 3 de *Antropología y Marxismo*, fechado en abril-septiembre de 1980, pero aparecido en junio de 1981, estuvo dedicado a la relación entre la sociedad y la naturaleza. Como parte del dossier se publicó “La ecología del modo campesino de producción” de Víctor Manuel Toledo.³³ Este texto es central porque fue el intento más acabado de Toledo por entretener, desde una perspectiva teórica y política, un vínculo entre el marxismo y la ecología.

Según la lectura de Toledo, cuando Marx hablaba de modo de producción hacía referencia tanto a la relación de las personas entre sí como a la relación que establecían

³² Carlos García Mora, “*Antropología y Marxismo*. Una revista efímera”.

³³ Víctor Manuel Toledo, “La ecología del modo campesino de producción”.

con la naturaleza. Retomaba a Alfred Schmidt, quien señalaba que para Marx el fenómeno productivo era tanto un proceso ecológico como uno económico. Por ende, no sólo se debía prestar atención a las relaciones de propiedad y producción, sino también a las características del ecosistema que se estuviese apropiando.

Víctor Manuel Toledo apuntaba que el mayor problema de los múltiples análisis de influencia marxista que se realizaban en ese momento en México sobre la cuestión campesina era que sólo prestaban atención a uno de los dos aspectos. Veía que, por un lado, estaban los trabajos que analizaban a los campesinos desde una perspectiva netamente económica y, por el otro, había cada vez más estudios sobre los fenómenos ecológicos. Desde su punto de vista, nadie intentaba realizar un análisis marxista que comprendiera tanto lo económico como lo ecológico. Su texto era, precisamente, un intento por hacerlo. Para ello proponía estudiar “las formas como se articulan los *ecosistemas* y los *modos de producción*”. O, dicho de otra manera, abordar el modo campesino de producción desde un “modelo ecológico-económico”.³⁴

En primera instancia, recordaba que la ecología o, como la había denominado el ecólogo español Ramón Margalef, la “biología de los ecosistemas”, había mostrado que:

[...] la naturaleza no se presenta a los hombres como una matriz uniforme sino como un conjunto de totalidades, de todos articulados, y que con estas unidades-totalidades son capaces de automantenerse o autorregularse (es decir de reproducirse), de seguir ciertas leyes, y de ser tipifica-

³⁴ *Ibid.*, p. 36.

das de acuerdo a ciertos parámetros (diversidad, biomasa, productividad, etc.).³⁵

A este conjunto de totalidades se les denominaba ecosistemas, los cuales, concebidos de esta manera, eran entidades históricas conformadas por la evolución de las especies, así como por factores no biológicos.

Para poder sobrevivir, las sociedades humanas se apropian de uno o de varios ecosistemas, los cuales son los medios de producción. Víctor Manuel Toledo citaba a Marx (“toda producción es apropiación de la naturaleza por los individuos dentro y mediante una determinada forma de sociedad”), al tiempo que subrayaba que básicamente existían dos formas en las que los seres humanos se apropian de la naturaleza.³⁶ En la primera, los ecosistemas solamente se alteran de manera parcial—por ejemplo, mediante la caza-recolección—y, por tanto, se podían seguir reproduciendo y constituirse como recurso renovable. En la segunda, en cambio, los ecosistemas son alterados radicalmente—con la agricultura o la ganadería—y se transforman en ecosistemas artificiales que dependen del trabajo humano para su reproducción; esto es, se convierten en un recurso no renovable. Toledo recurría a la interpretación hecha por Claude Meillassoux de *El capital* de Marx para caracterizar ambas formas: mientras que para la primera la naturaleza era un “objeto de trabajo”, para la segunda era un “medio de trabajo”.³⁷

³⁵ *Idem.*

³⁶ Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, citado en Víctor Manuel Toledo, “La ecología del modo campesino de producción”.

³⁷ Claude Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales*, citado en *idem.*

Víctor Manuel Toledo apuntaba que el trabajo hecho por Fossaert sobre los modos de producción, así como las investigaciones de corte marxista sobre el campesinado mexicano realizados por antropólogos como Michel Gutelman, Roger Bartra y Héctor Díaz Polanco, permitían señalar la existencia de un “modo campesino de producción”, el cual fue mencionado por Marx, pero no desarrollado. Retomaba en buena medida la caracterización del antropólogo Ángel Palerm en su libro *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*, publicado en 1976: en el modo campesino de producción no había clases sociales porque el campesino es a la vez capitalista y trabajador; se produce para el autoconsumo y sólo se venden los excedentes; el valor de uso se impone sobre el valor de cambio; lo que se busca al producir es la reproducción de los miembros de la unidad productiva; y se le extrae valor a través de distintas vías, tanto económicas como extraeconómicas. Asimismo, seguía la idea de Héctor Díaz Polanco de que el modo de producción campesino es “secundario y subordinado”, en tanto siempre existe articulado con un modo de producción dominante —ya sea tributario, esclavista, feudal o capitalista.

Sin embargo, como se mencionó anteriormente, Víctor Manuel Toledo veía un problema en los trabajos marxistas que se realizaban en esa época: empleaban el concepto de modo de producción desde una perspectiva economicista, sin tomar en cuenta lo ecológico. Al hacerlo, no lograban comprender cabalmente a los campesinos. Al afirmar que tenían una economía de subsistencia y no vendían más que sus excedentes, no lograban explicar de dónde obtenían los productos necesarios para poder vivir. Por otro lado, al equiparar la economía campesina con la agricul-

tura, dejaban de lado otras actividades como la pesca, la caza, la recolección o la artesanía. Según Toledo, para entender la economía campesina se tenía que sustituir el concepto marxista de tierra por el de ecosistema, y analizar de qué manera la unidad productiva campesina se relacionaba con el medio ambiente natural, con el medio ambiente transformado y con el medio ambiente social o artificial.

Dependiendo del modo de producción al cual estuviera subordinado, el modo campesino de producción era explotado por distintos actores (“el sector despótico estatal de la formación asiática, o el terrateniente feudal o el moderno mercado capitalista”), mediante varios mecanismos económicos o extraeconómicos (“tributo, renta en trabajo o en especie, compra de productos”).³⁸ Si bien las distintas formas de extracción de valor configuran la cantidad de productos disponibles, la mayoría son obtenidos directamente de la naturaleza, esto es, de los ecosistemas naturales y artificiales.

Toledo argumentaba que este tipo de interacciones hacen que el modo campesino de producción tienda a la conservación de los ecosistemas naturales y a que sólo transforme una porción de ellos a ecosistemas artificiales. Los campesinos buscan obtener, empleando sus conocimientos y habilidades, la mayor cantidad de productos de los ecosistemas de los cuales se apropian. En este sentido, la economía campesina no sólo se define por la agricultura, sino por una diversidad de actividades que hacen uso de la naturaleza de varias maneras.

Distintos estudiosos de la cuestión campesina, sin importar si eran marxistas o no, afirmaban que la racio-

³⁸ Víctor Manuel Toledo, “La ecología del modo campesino de producción”, p. 42.

nalidad de la economía campesina no era capitalista en tanto no estaba enfocada en la obtención de ganancia ni en la acumulación de capital. De nuevo, Víctor Manuel Toledo afirmaba que autores como Aleksandr Chayanov, que habían querido explicar la economía campesina y su racionalidad, no lo habían logrado en su totalidad porque habían analizado exclusivamente el elemento económico, dejando de lado el natural o ecológico. Por su parte, él planteaba que: “[...] en tanto economía productora fundamentalmente de valores de uso, la producción campesina se halla aún dominada por su determinabilidad biológica (para utilizar una expresión de Marx), es decir, es todavía y en lo fundamental metabolismo entre los productores y la naturaleza”.³⁹

Lo que quería decir es que, en tanto su supervivencia depena de “los flujos naturales”, los campesinos buscarán siempre que los ecosistemas puedan continuar reproduciéndose. Para ello, se adaptan a sus principios y “como lo haría cualquier especie biológica”, establecen una apropiación armónica. La racionalidad surgida, entonces, no era destructiva, sino equilibrada. En suma, una “racionalidad ecológica” que funciona mediante un “metabolismo con la naturaleza”.⁴⁰

Cuando se pasa de una economía campesina a una capitalista, señalaba Víctor Manuel Toledo, los ecosistemas son destruidos de dos maneras. En primera instancia, la totalidad del medio ambiente natural es convertido en medio ambiente artificial. En segunda, transforma los ecosistemas artificiales campesinos que por lo general

³⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 44-45.

funcionan como pluricultivos en monocultivos. Afirmaba que, por ello, “todo desarrollo de tipo capitalista tiende siempre a ser ecológicamente destructivo, es decir, a hacer desaparecer al MAN [medio ambiente natural] del proceso de producción”.⁴¹ Marx, decía, que ya había entrevisto la existencia de ese conflicto inexorable “entre las fuerzas de la naturaleza (las leyes de los ecosistemas) y las fuerzas de la sociedad (las leyes económicas del capitalismo)”.⁴²

Para Toledo, como ya había argumentado en su texto sobre Uxpanapa, previamente analizado, los trópicos eran casos privilegiados para entender cómo se interrelaciona la desaparición de la economía y la cultura campesina con la degradación ecológica. Los rasgos de estas regiones, generalmente cubiertas por densas selvas, hacen que su transformación en zonas agropecuarias de producción especializada implique irremediamente una amplia devastación del medioambiente. Con ello, desaparecen los ecosistemas que permiten la subsistencia de los campesinos. En este sentido, el proceso de conversión de los campesinos en obreros —o, por usar los términos marxistas usados en esa época, la proletarización— era causado por una racionalidad económica, pero también por una ecológica. Así como existe un vínculo entre el modo campesino de producción y la renovación continua de los ecosistemas, existe una relación entre el ecocidio, el etnocidio y la descampesinización.

En conclusión, lo que Toledo proponía era un retorno a lo que él entendía, gracias a su lectura de Alfred Schmidt, como los postulados originales de Marx sobre “la doble

⁴¹ *Ibid.*, p. 46.

⁴² *Ibid.*, p. 53.

naturaleza del proceso productivo (como fenómeno natural y como fenómeno económico)".⁴³ Como insistía en otro texto escrito hacia 1980, le parecía que, por un lado, los ecólogos (entre los que mencionaba a personajes como Paul Ralph Ehrlich o Garrett Hardin) no habían logrado incorporar lo económico a su andamiaje teórico. Por otro lado, tampoco los economistas (incluyendo a los influenciados por el marxismo como Maurice Godelier, Claude Meillassoux, Emmanuel Terray o Marshall Sahlins), ni los antropólogos que formaban parte de la llamada ecología cultural, esbozada por Julian Steward, como Andrew P. Vayda, Roy Rappaport, Richard Borshay Lee, Ángel Palerm o William T. Sanders, incluían realmente los procesos naturales o biológicos dentro de sus planteamientos teóricos.

Víctor Manuel Toledo afirmaba que, debido a que en los últimos años la ecología como disciplina se había desarrollado, y a que la crisis medioambiental se volvía un problema cada vez más grave, era posible —y necesario— realizar investigaciones que dieran cuenta de los procesos ecológicos y, de manera simultánea, de los económicos. Le parecía que eso podía lograrse partiendo de los conceptos de ecosistema y de modo de producción. El primero de ellos, proveniente de la ecología, permitía entender la naturaleza como un "conjunto de totalidades" con capacidad de "automantenerse o autorregularse", en la cual se dan "interrelaciones materiales expresadas en intercambios de energías" entre distintas especies o "en-

⁴³ Víctor Manuel Toledo, "Intercambio ecológico e intercambio económico en el proceso productivo primario". En: Enrique Leff (coord.), *Biosociología y articulación de las ciencias*, p. 119.

tidades materiales” y su entorno.⁴⁴ El segundo, tomado del marxismo, daba cuenta, a partir de un análisis estructural, de “las relaciones materiales que se establecen entre los hombres durante la apropiación que hacen de la naturaleza”.⁴⁵

Víctor Manuel Toledo insistía en que lo primordial era analizar “la articulación de las articulaciones”; esto es, estudiar cómo en los procesos productivos se relacionan “las formas de apropiación de la naturaleza y las maneras como los hombres se agrupaban para realizar tal apropiación”. O, dicho con la terminología del momento: de lo que se trataba era de observar “la articulación que existe entre la articulación de los hombres con la naturaleza y la articulación de los hombres entre ellos mismos”.⁴⁶

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA ECOLOGÍA

Tras varios años de impulsar una política de unidad con las diversas fuerzas políticas de izquierda del país, en 1981 el Partido Comunista Mexicano (PCM) se unió con el Partido del Pueblo Mexicano (PPM), el Movimiento Acción y Unidad Socialista (MAUS) y el Movimiento de Acción Popular (MAP) para conformar el Partido Socialista Unificado de México (PSUM). Como parte de la campaña presidencial iniciada a finales de 1981, algunos científicos de la UNAM que militaban en el PSUM, entre los que destacaban Víctor Manuel Toledo y la bióloga mexicana Julia

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 120-122.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 126.

Carabias, organizaron en junio de 1982 el “Primer Foro de Ecología y Recursos Naturales”. El objetivo era impulsar la creación de un “programa nacional de alternativa sobre la problemática ecológica y la utilización de los recursos naturales de México”, e informar sobre la destrucción del medio ambiente para lograr influir en la opinión pública y generar una presión popular alrededor del problema.⁴⁷ Julia Carabias y Víctor Manuel Toledo editaron un libro con las ponencias presentadas. Insistían en que la izquierda mexicana debía incorporar dentro de su agenda política la lucha ecológica, ya que “sin los recursos naturales, patrimonio de todos los mexicanos, no es posible construir la futura sociedad socialista”.⁴⁸

El PSUM no fue el único partido político que se pronunció acerca de la problemática medioambiental durante la campaña presidencial de 1981-1982. El 13 de febrero de 1982, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) organizó en Ciudad del Carmen, Campeche, el “Foro de Consulta Popular sobre Medio Ambiente y Calidad de Vida”, en el cual Miguel de la Madrid, entonces candidato priista a la presidencia, declaró: “el problema ecológico se ha convertido en demanda política”.⁴⁹ Sin embargo, como ha subrayado Felipe Chao, los discursos eran muy distintos entre sí.⁵⁰ El PRI aludía a la contaminación como el mayor problema e insistía en la responsabilidad individual para erradicarla. En cambio, desde el PSUM se insis-

⁴⁷ Julia Carabias y Víctor Manuel Toledo, “Presentación”. En: Julia Carabias y Víctor Manuel Toledo (coords.), *Ecología y recursos naturales. Hacia una política ecológica del PSUM*, p. 8.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ Felipe Chao, “Ecología política o política ecológica”, p. 233.

⁵⁰ *Idem.*

tía en que la degradación de la naturaleza era causada por el capitalismo y el imperialismo económico.

La ponencia presentada por Víctor Manuel Toledo en 1982, durante el “Primer Foro de Ecología y Recursos Naturales”, es una buena muestra de las propuestas que se realizaban desde el PSUM en relación con la cuestión ecológica.⁵¹ En su texto, Toledo insistía en que la destrucción del medioambiente era producto de la expansión del capitalismo en México. El modo de producción capitalista, recordaba, se fundamenta en los principios de ganancia y acumulación: en última instancia, lo que se busca es producir la mayor cantidad de un producto en la menor cantidad de tiempo posible. En este sentido, explicaba: “[...] la racionalidad económica del capital entra en abierto conflicto con los ritmos y los tiempos ecológicos, la rentabilidad y la capacidad de los suelos, los ciclos de reproducción de las especies vegetales y animales, el equilibrio de los sistemas hidrológicos y la escala a la cual debe efectuarse toda producción adecuada”.⁵²

El capitalismo tiende a erradicar la heterogeneidad propia de los ecosistemas naturales. En su lugar, establece espacios homogéneos especializados y uniformes. Esto puede observarse en la producción agrícola donde se impone el monocultivo en grandes extensiones y el uso de distintas tecnologías como maquinaria, sistemas de riego, fertilizantes y pesticidas. Pero también en la ganadería, la cual, al extenderse, sustituye bosques y selvas por

⁵¹ 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*, pp. 17-52.

⁵² *Ibid.*, pp. 20-21.

pastizales; en la producción forestal, que causa la deforestación de cientos de miles de hectáreas al año; en la pesca, marcada por la subexplotación; en la producción industrial y en el desarrollo urbano, que contaminan diversos ecosistemas.

Toledo afirmaba que el desarrollo económico de México dependía de los recursos naturales renovables. Su destrucción, generada por el capitalismo, desencadenaba una “irracionalidad ecológica”, con un enorme “costo social”, tanto para los mexicanos del presente como para los del futuro, porque eliminaba su fuente de subsistencia.⁵³ Aseguraba que la destrucción de la naturaleza terminaba ocasionando problemas sociales y económicos. Visto así, la atención de los problemas ecológicos se volvía una propiedad de primer orden. Toledo llamaba —retomando el artículo 27 de la Constitución de 1917, que plantea que los recursos naturales renovables son propiedad de la nación— a que el Estado mexicano impusiera una política que estableciera un aprovechamiento ecológico de los mismos.

En un texto aparecido poco después de su intervención en el foro del PSUM, realizó una crítica a la manera en que la ecología se manifestaba como fuerza política en aquel entonces en los países industrializados.⁵⁴ Para ello, trazó una narrativa histórica. Explicó que, si bien existían varios antecedentes, el término ecología (*oecologia*) fue propuesto por el zoólogo alemán Ernst Haeckel a mediados del siglo XIX para hacer referencia al estudio estructural de la naturaleza y, en específico, a la re-

⁵³ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁴ Víctor Manuel Toledo. “Ecologismo y ecología política: la nueva guerra Florida”, en *Nexos*, núm. 69, septiembre, 1983.

lación de los organismos biológicos con el mundo exterior. Durante la primera mitad del siglo xx se estableció como una disciplina académica, pero no fue sino hasta la década de los sesentas que el tema se posicionó en la esfera pública. Desde su punto de vista, un primer punto de inflexión fue la aparición en 1962 del libro *Silent Spring*, escrito por la bióloga marina y conservacionista estadounidense Rachel Carson, el cual alertaba sobre las consecuencias negativas del uso de pesticidas. Unos años tarde, en 1968, apareció otro influyente libro que vendió millones de copias: *The Population Bomb*, de los estadounidenses Paul R. Ehrlich y Anne Ehrlich, en el que se argumentaba que la destrucción medioambiental se debía a la sobrepoblación, y que si no se establecían políticas de control demográfico, se desencadenaría una gran hambruna. En 1972, se dio a conocer *The Limits to Growth*, un informe comisionado por el Club de Roma a un grupo de científicos del Massachusetts Institute of Technology (MIT) en el que, tras realizar una serie de simulaciones de un modelo en computadora, se advertía de un posible colapso mundial si la situación no cambiaba:

Si la industrialización, la contaminación ambiental, la producción de alimentos y el agotamiento de los recursos mantienen las tendencias actuales de crecimiento de la población mundial, este planeta alcanzará los límites de su crecimiento en el curso de los próximos cien años. El resultado más probable sería un súbito e incontrolable descenso, tanto de la población como de la capacidad industrial.⁵⁵

⁵⁵ Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows et al., *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*.

Según la argumentación de Víctor Manuel Toledo, 1972 fue un año fundamental para que se extendiera la conciencia ecológica en el mundo entero. Además del mencionado *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*, que generó un enorme impacto, tan sólo en Estados Unidos ese año aparecieron unos tres mil libros relacionados con el medio ambiente, la ecología o la contaminación.⁵⁶ En Francia, el filósofo André Gorz organizó, con apoyo del semanario *Le Nouvel Observateur*, un coloquio internacional titulado “Ecologie et révolution”, en el que participaron, entre otros, Edgar Morin y Herbert Marcuse.⁵⁷ En México, Fernando Cesarman publicó *Ecocidio: estudio psicoanalítico de la destrucción del medio ambiente*.⁵⁸ Pero quizás el evento más importante para posicionar mundialmente la discusión sobre el medio ambiente fue la realización, en Estocolmo, de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano. Durante 1973, tras la crisis del petróleo que desestabilizó al sector energético de buena parte del mundo, los temas medioambientales se impusieron con mayor urgencia.

Estos planteamientos tuvieron una correlación en el ámbito político. A lo largo de la década de los setentas se creó en el mundo entero una enorme cantidad de asociaciones dedicadas a la protección de la naturaleza. Asimismo, durante esa década, la agenda ecologista se incorporó a la dinámica electoral en algunos países como Francia,

⁵⁶ Víctor Manuel Toledo, “Ecologismo y ecología política: la nueva guerra Florida”.

⁵⁷ Las intervenciones fueron publicadas en español como Herbert Marcuse *et al.*, *Ecología y revolución*.

⁵⁸ Fernando Cesarman, *Ecocidio: estudio psicoanalítico de la destrucción del medio ambiente*.

donde el ecologista René Dumont participó como candidato presidencial en 1974. Asimismo, comenzaron a impulsarse ciertas políticas públicas para prevenir la contaminación, como el Clean Water Act (1972) de Estados Unidos, y se instauraron eventos como el “Earth Day” para promover la protección del medio ambiente.

A principios de los ochentas, Víctor Manuel Toledo veía dos problemas fundamentales en algunos de los movimientos y organizaciones ecologistas existentes en el momento que escribía. En primera instancia, que estaban conformados por personas provenientes de sectores privilegiados de las ciudades de los países desarrollados, que no tenían contacto material o espacial con la naturaleza (“burocracias políticas y diplomáticas, empresarios, industriales, universitarios y, sobre todo, las clases medias despolitizadas y masificadas de los países industrializados”). En segunda instancia, protegiendo el *statu quo* y a las clases dominantes, se limitaban a querer modificar las condiciones superestructurales y no pretendían transformar las relaciones de producción. Esto era a lo que llamaba, haciendo un guiño al afamado libro de Karl Marx, “la miseria de la ecología”.⁵⁹ Esta postura lo acercaba al alemán Hans Magnus Enzensberger, quien escribió un influyente artículo en 1974 que pronto fue traducido al español, en el que criticaba que la ecología política era una preocupación de las clases medias y denunciaba que el movimiento ecológico, al enfocarse desde una perspectiva pesimista por acciones fragmentarias y privadas, acababa sirviendo al capital.⁶⁰

⁵⁹ Víctor Manuel Toledo, “Ecologismo y ecología política: la nueva guerra Florida”.

⁶⁰ Hans Magnus Enzensberger, “A critique of political ecology”, pp. 3-31. Publi-

No obstante, Víctor Manuel Toledo matizaba su crítica y reconocía que existía una pluralidad de posiciones dentro del ecologismo. De acuerdo a su análisis, existía una corriente, que era popular en Estados Unidos, que “derivó en la formación de organismos sociales de protección a la naturaleza, grupos de automarginados impulsores de comunas (los *eco-freaks*) y nuevas tecnologías en armonía con el mundo natural bajo los auspicios de las grandes empresas”.⁶¹ Pero también existía otra corriente de corte izquierdista y a menudo anticapitalista, que tenía una importante presencia en países europeos como Francia, Alemania y España, que resultó en la fundación de partidos políticos ecologistas. El inconveniente de este ecologismo de izquierda, señalaba, era que sus postulados a menudo eran utopistas y profundamente abstractos, porque no terminaban por incorporar, dentro de su teoría del cambio social, a la dimensión natural. Por ello, solamente era “una contracultura, y como tal una moda, una actitud, un sentimiento o una protesta, pero no una verdadera opción política”.⁶²

Contrario a lo que afirmaba el discurso ecológico hegemónico, que hacía énfasis en la contaminación urbana, Toledo argumentaba que la más grave destrucción de la naturaleza se daba en las zonas rurales del tercer mundo. Éstas eran las que más se estaban deforestando, de-

cado en 1974 en los Cuadernos de la editorial catalana Anagrama ese mismo año, como Hans Magnus Enzensberger, *Para una crítica de la ecología política*. En México, circularon también otras versiones: Hans Magnus Enzensberger, *Contribución a la crítica de la ecología política*; Hans Magnus Enzensberger, “Crítica de la ecología política”. En: Hilary Rose y Steven Rose (comps.), *Economía política de la ciencia*.

⁶¹ Víctor Manuel Toledo, “Ecologismo y ecología política: la nueva guerra Florida”.

⁶² *Idem*.

sertificando y contaminando, y donde la mayor cantidad de especies vegetales y animales se extinguían. La causa era la dependencia generada por el colonialismo y el imperialismo, en tanto el desarrollo de la economía de los países industriales dependía de la destrucción de los ecosistemas de los países subdesarrollados. Daba una serie de ejemplos:

Las hamburguesas que los norteamericanos devoran, a su vez han devorado millones de hectáreas de ecosistemas centroamericanos, en donde hoy en día el 40 % de las selvas tropicales han sido arrasadas para colocar los pastizales que alimentan a las reses requeridas por el mercado de carne estadounidense [...] la actual crisis ecológica de Indonesia es el producto del pillaje holandés, el desarrollo de la industria textil inglesa fue la causa del ecocidio sufrido por extensas porciones de África, Latinoamérica o la India, y la destrucción ecológica del 10 % de la Amazonia es obra y gracia de una quincena de corporaciones multinacionales encabezadas por la de D. K. Ludwig.⁶³

Así entendido, el subdesarrollo no solamente genera penuria a los seres humanos, sino que también conlleva la destrucción de las especies no humanas y de los ecosistemas.

Para resolver el “intrincado nudo ideológico-político” en el que se encontraban atrapados los movimientos ecologistas de ese entonces, la mayoría de los cuales habían surgido en países industrializados, Toledo proponía abordar la discusión medioambiental desde la perspectiva de los países subdesarrollados. En ellos, desde hacía

⁶³ *Idem.*

largo tiempo, los campesinos y los indígenas se habían movilizado para defender los recursos nacionales frente a los destructivos intereses del capitalismo. La enseñanza que podía decantarse de esas luchas era central: “la explotación de los trabajadores y la dilapidación de la naturaleza —las únicas fuentes de donde el capital extrae riqueza— no son sino las dos dimensiones de un mismo proceso”.⁶⁴

Este vínculo entre la explotación de los trabajadores y la devastación medioambiental no podía observarse nítidamente en los países desarrollados, porque en ellos las máquinas, la ciencia y la industria dominaban. Además, los daños ecológicos realmente sucedían en el tercer mundo, y el proletariado urbano de los países desarrollados no solía estar en contacto directo con la naturaleza. El discurso ecologista hasta entonces se mantenía en un ámbito abstracto, sin tomar una postura política clara y procurando mantenerse alejado de ideologías políticas radicales y, según Víctor Manuel Toledo, especialmente del marxismo. Lo anterior, apuntaba, podía verse en el caso de México, en donde:

[...] el incipiente movimiento ecologista es también un fenómeno de los sectores medios urbanos, cuenta con el apoyo económico de un sector empresarial “consciente” (Grupo Monterrey, Fundación Domecq), se limita a reproducir el mismo discurso (denuncias contra la contaminación y la sobrepoblación, la destrucción de parques, tortugas o mariposas monarca y exorcizaciones contra la energía nuclear) y, sobre todo, es completamente apolítico.⁶⁵

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 29.

Su propuesta era alejarse de este tipo de discurso ecologista y transformar el ecologismo en una “verdadera ecología política”.⁶⁶ ¿Qué significaba eso? Esencialmente, conjuntar la lucha por la erradicación de la explotación de los trabajadores con la lucha en contra de la destrucción de la naturaleza. Desde su perspectiva, esto se podría lograr si se daban cambios teóricos y políticos. En el ámbito teórico, debían combinarse los planteamientos realizados desde la ecología, con aquellos realizados por la economía política clásica, y analizarse no sólo las fuerzas productivas sino también las fuerzas de la naturaleza. En el ámbito político, debía propiciarse una alianza amplia que incluyera a los movimientos verdes, a las organizaciones políticas de izquierda y a “los movimientos político-ecológicos de los países periféricos”.⁶⁷ En suma, la potencia del ecologismo sólo podría manifestarse si el movimiento obrero mundial lo incorporaba dentro de su lucha.

Como se ha mostrado, Víctor Manuel Toledo mantenía una postura crítica hacia el discurso ecologista hegemónico de principios de los ochentas. Desde su perspectiva, para combatir la crisis medioambiental no era suficiente emprender acciones individuales que terminaran con la contaminación. Se tenía que transformar el sistema económico que causaba la devastación de la naturaleza: el capitalismo. Por eso, el movimiento ecologista debía actuar en conjunto con el movimiento obrero. Esto, le parecía, quedaba especialmente claro en el caso de los países subdesarrollados, como México, en donde desde hacía tiem-

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *Idem.*

po los indígenas y campesinos resistían los ataques antiecológicos del capital.

DE LOS MODOS DE PRODUCCIÓN A LA ETNOECOLOGÍA

Desde principios de los años setentas, cuando comenzó a realizar investigaciones que buscaban abarcar tanto una dimensión biológica como una social, Toledo se interesó en el conocimiento que tenían los campesinos y las comunidades indígenas sobre la naturaleza. Como se mencionó antes, en 1972 dio un curso de campo a los estudiantes de Biología de la UNAM, enfocado en el conocimiento ecológico de los campesinos de la región de Los Tuxtlas, Veracruz.⁶⁸ Posteriormente, realizó una extensa investigación colectiva sobre el conocimiento etnobotánico de varios grupos indígenas y campesinos de la región del río Uxpanapa, la cual concluyó con la elaboración de un inventario botánico que clasificó los distintos usos —alimentación, construcción, medicina, combustible, estimulantes, etcétera— que se le daban a 244 especies de plantas.⁶⁹

A partir de 1977 fue parte de un equipo interdisciplinario, conformado por botánicos, ecólogos, antropólogos y geógrafos, que fue financiado por la entonces recién creada Dirección General de Culturas Populares de

⁶⁸ Víctor Manuel Toledo *et al.*, “Un posible método para evaluar el conocimiento ecológico de los hombres de campo. Primer Ensayo”. En: Víctor Manuel Toledo, Antonio Lot Helgueras, Carlos Juárez López, Juan José Martínez y Jorge Zamacona (eds.), *Problemas biológicos de la región de los Tuxtlas, Veracruz*, pp. 199-237.

⁶⁹ Javier Caballero, Víctor Manuel Toledo, Arturo Argueta, Ernesto Aguirre, Patricia Rojas y José Viccon, “Estudio botánico y ecológico de la región del río Uxpanapa, Veracruz. No. 8 Flora útil o el uso tradicional de las plantas”, pp. 103-144.

la Secretaría de Educación Pública (SEP), que se dedicó a estudiar la forma en que las comunidades indígenas purépechas que habitan en la cuenca del lago de Pátzcuaro, Michoacán, se relacionaban con su entorno natural. Para ello, se enfocaron en lo que llamaban la “apropiación cognoscitiva y la apropiación material de la naturaleza”; esto es, tanto en los conocimientos que tenían las comunidades de la naturaleza en términos geográficos, ecológicos y biológicos, como en las distintas maneras en que la empleaban.⁷⁰ Así, por un lado, realizaron estudios de etno-geografía sobre el conocimiento de las comunidades purépechas en torno a los suelos, las fases lunares, las nubes, las lluvias y los vientos; de etnobotánica sobre el conocimiento de las plantas; de etnozoología sobre el conocimiento de los animales. Por el otro, analizaron las distintas formas productivas mediante las cuales estas comunidades indígenas se apropiaban de la naturaleza (cacería, pesca, recolección, extracción, agricultura, horticultura, arboricultura, ganadería, cría de animales, artesanía). Sus resultados, publicados el año de 1980 en *América Indígena*, la revista del Instituto Indigenista Interamericano, apuntaron que la economía de los purépechas era mayormente de autosuficiencia y que dependía de múltiples actividades, porque estaba estructurada a partir de la adaptación a la heterogeneidad de la naturaleza. En tanto sus procesos productivos sucedían respetando los ciclos naturales, podían establecer una “complementaridad ecológica”.⁷¹ Al final, el equipo conformado por Víctor Manuel Toledo,

⁷⁰ Víctor Manuel Toledo *et al.*, “Los purépechas de Pátzcuaro: una aproximación ecológica”, p. 22.

⁷¹ *Ibid.*, p. 51.

Javier Caballero, Cristina Mapes, Narciso Barrera, Arturo Argueta y Miguel Ángel Núñez concluyó:

[...] no obstante la condición cada vez más vulnerada de las economías indígenas de la región, en virtud de su continuo contacto con la economía capitalista (el modo de producción dominante), el estudio de sus conocimientos sobre la naturaleza y de sus prácticas productivas y artesanales, señalan la existencia de un conjunto de estrategias de apropiación y distribución de sus recursos que, aunque amenazadas de desaparición, constituyen la base material de lo que las identifica como etnia, es decir culturalmente.⁷²

Uno de los argumentos centrales hecho por este grupo multidisciplinario fue que las comunidades purépechas de la cuenca del lago de Pátzcuaro, Michoacán, lograban mantener su cultura frente a la expansión capitalista debido al aprovechamiento que realizaban de la naturaleza. La riqueza de los recursos disponibles en su entorno natural les permitía resistir a los intentos por integrarlos a la economía nacional de corte capitalista. Desde la perspectiva ecológica así se explicaba la permanencia de las comunidades indígenas y de sus culturas. En última instancia, planteaban que el uso múltiple que hacían los purépechas de los ecosistemas y la complementariedad ecológica desde la que funcionaba su economía debían ser vistas “como elementos que han venido operando del lado de la resistencia indígena y que han estado impidiendo, de alguna manera, su desintegración”.⁷³

⁷² *Ibid.*, pp. 46-47.

⁷³ *Ibid.*, p. 52.

Fue en esa época, a principios de los ochentas, que Toledo empezó a incorporar una perspectiva indianista en sus investigaciones. Un texto fundamental en este sentido es “Ecología e indianidad: dos frentes de resistencia al desarrollo del capitalismo en México”, el cual fue publicado en 1981.⁷⁴ En él, no sólo vinculó el ecocidio con el etnocidio, como lo había hecho en su análisis sobre el proyecto de Uxpanapa, sino que dio un paso más al argumentar que la lucha por la defensa de la naturaleza y la defensa de las etnias indígenas (o, como la llamaba, “la defensa de la indianidad”) constituían resistencias frente a la lógica homogeneizadora del capitalismo y, por ende, podían y debían trabajar políticamente en conjunto.

El capitalismo, señalaba Toledo, tiende a erradicar la heterogeneidad y a uniformar todo. Transforma tanto a la naturaleza como a las sociedades y a los individuos para que operen de una misma forma, siguiendo los principios de ganancia y acumulación del capital. Así, culturalmente, el capitalismo fomenta la erradicación de la diversidad étnica y lingüística, mientras que ecológicamente busca sustituir la diversidad de ecosistemas por sistemas más simples y homogéneos.

Mientras que el capitalismo funciona de forma antiecológica, porque no respeta los ciclos y dinámicas de la naturaleza, las culturas indígenas se adaptan a su entorno natural mediante una serie de conocimientos, tecnologías y estrategias. Tras citar una serie de investigaciones dedicadas al estudio de los conocimientos de varios grupos indígenas (tzeltales, mayas, purépechas, amuz-

⁷⁴ Víctor Manuel Toledo, “Ecología e indianidad: dos frentes de resistencia al desarrollo del capitalismo en México” y “La cuestión étnica en América Latina”.

gos, tarahumaras, tepehuanes, chinantecos, huaves, nahuas, otomíes, chontales), Víctor Manuel Toledo señalaba que entre éstos “la apropiación se realiza a partir (no en contra) de la diversidad ecológica”.⁷⁵ Subrayaba que los conocimientos de las comunidades indígenas tienen un enorme valor ecológico, el cual debía tomarse en cuenta por todos aquellos —incluyendo técnicos y científicos— que estuvieran interesados en fomentar una apropiación respetuosa de la naturaleza.

Toledo retomaba la crítica al indigenismo realizada por el politólogo Héctor Díaz Polanco, quien afirmaba que el indigenismo “no ha encontrado los procedimientos para provocar un tipo de integración de las sociedades indígenas al sistema capitalista que no ocasione una sistemática y constante disolución de sus ‘singularidades’”.⁷⁶ Víctor Manuel Toledo afirmaba que la coexistencia entre el capitalismo y las culturas indígenas que proponía el indigenismo era imposible, porque la economía de las comunidades indígenas, que se caracterizaba usando su concepto de modo campesino de producción, era un obstáculo para el desarrollo capitalista.

En este texto hacía un llamado a la integración de las luchas indígenas y las luchas ecologistas. Mencionaba como ejemplo de las agrupaciones que debían surgir a la Organización por la Defensa de los Recursos Naturales de la Sierra Juárez (ODRENASI), la cual fue fundada entre varias comunidades indígenas zapotecas y chinantecas

⁷⁵ Víctor Manuel Toledo, “Ecología e indianidad: dos frentes de resistencia al desarrollo del capitalismo en México”, p. 82.

⁷⁶ Héctor Díaz-Polanco, “Indigenismo, populismo y marxismo”, citado en *ibid.*, p. 85.

hacia 1980 para proteger los bosques de la tala y, en concreto, de las concesiones dadas por el gobierno a la Papelera Tuxtepec.

Desde finales de los setentas, cuando estudiaba el conocimiento de las comunidades purépechas, Toledo utilizó el concepto etnoecología.⁷⁷ Sin embargo, fue hasta finales de los ochentas e inicios de los noventas que sus investigaciones comenzaron a basarse de manera más contundente en esta perspectiva.⁷⁸ De hecho, fue hasta el año de 1990 que apareció un ensayo en el que esbozó por primera vez de manera sistemática sus ideas sobre la etnoecología.⁷⁹

Partía de un análisis de su presente, que en ese momento era compartido por una creciente cantidad de científicos en el mundo entero (en 1990 se terminó el Primer Informe de Evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático): se vivía una grave crisis ecológica, que en buena medida era causada por “los actuales modelos productivos rurales (agropecuarios,

⁷⁷ La primera referencia que se tiene de que Víctor Manuel Toledo haya usado el término “etnoecología” es una ponencia que dictó junto con José Arellano en septiembre de 1979 en Saltillo, Coahuila, durante la XVI Reunión de la Sociedad Mexicana de Antropología. En algunos textos de la época cita esa ponencia como un texto “en prensa”, como José Arellano y Víctor Manuel Toledo, “La etnoecología: un aspecto no estudiado del conocimiento indígena o tradicional”. Sin embargo, según recuerda el propio Toledo, el texto nunca fue publicado. Comunicación personal con Víctor Manuel Toledo, 25 de octubre de 2022.

⁷⁸ A finales de 1980, Víctor Manuel Toledo dictó varias conferencias sobre la etnoecología. La primera, titulada “Ethnoecology, Peasant Economy, and Rural Production in Mexico”, la dio en la Universidad de California, Berkeley, en 1987, y la segunda la dio como parte de un taller sobre desarrollo rural y ecología, organizado por la Fundación Frederick Ebert y la Universidad Autónoma de Chapingo en 1989. Asimismo, dio cursos de posgrado sobre el tema: uno en 1988 en la Universidad de California, y otro en 1989 en la Facultad de Ciencias de la UNAM.

⁷⁹ Víctor Manuel Toledo, “La perspectiva etnoecológica. Cinco reflexiones acerca de las ‘ciencias campesinas’ sobre la naturaleza con especial referencia a México”.

forestales, pesqueros y extractivos)".⁸⁰ Esta crisis se manifestaba de distintas maneras, tales como "la pérdida de suelos y recursos hidráulicos, la deforestación, la salinización, la extinción de flora y fauna, y los cambios en los sistemas climáticos y meteorológicos locales, regionales y globales".⁸¹ Esta situación, apuntaba, empujaba la creación de "nuevos paradigmas teóricos y metodológicos".⁸²

Entre los nuevos paradigmas surgidos a raíz de la crisis ecológica, a Víctor Manuel Toledo le parecía particularmente relevante el que planteaba la necesidad de "revalorizar los olvidados sistemas tradicionales o indígenas de uso de la naturaleza y a otorgar un nuevo rol protagónico a las culturas rurales en la resolución de la crisis ecológica".⁸³ Le parecía que esta corriente intelectual se había manifestado en múltiples disciplinas con nombres diversos: en la antropología, como etnociencia, antropología cognoscitiva o ecología cultural; en la geografía, como geografía humana; en la agronomía, como la agroecología; en la biología, como etnobotánica aplicada. Todas estas escuelas de pensamiento compartían un mismo presupuesto teórico: "el productor rural tradicional posee una cierta *racionalidad ecológica* que favorece un uso conservacionista o no destructivo de los recursos naturales".⁸⁴ Y, de cierta manera, también compartían una misma visión política: la solución frente a la crisis ambiental no podía venir exclusivamente de la ciencia y la tecnología, sino que se de-

⁸⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Idem.*

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ *Idem.*

bían estudiar y emplear las “ciencias campesinas”.⁸⁵ En términos generales, un rasgo distintivo de esta corriente era que, alejándose del positivismo científicista que privilegiaba el conocimiento generado en instituciones educativas, le daba un estatus científico a conocimientos que habían sido creados desde lo “práctico concreto y lo específico-particular”.⁸⁶

Toledo prefería llamar a esta corriente de pensamiento como etnoecología. Reconocía que no existía un consenso en torno a la definición del término, el cual, según afirmaba, lo empleó por primera vez en los años cincuentas el antropólogo estadounidense Harold Conklin en un estudio sobre la agricultura de roza, tumba y quema entre los pueblos manguianes de la isla filipina de Mindoro, y posteriormente fue retomado en los setentas y los ochentas por antropólogos como Allen Johnson, Catherine S. Fowler, J. Peter Brosius, entre otros.⁸⁷ Por su parte, definía a la etnoecología como: “[...] aquella disciplina encargada de estudiar las concepciones, percepciones y conocimientos sobre la naturaleza que permiten a las sociedades rurales producir y reproducir las condiciones materiales y espirituales de su existencia a través de un manejo adecuado de sus recursos naturales o ecosistemas”.⁸⁸

⁸⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ Harold Conklin, “An Ethnological approach to Shifting Agriculture”; Allen Johnson, “Ethnoecology and Planting Practices in a Swidden Agricultural System”; Catherine S. Fowler, “Ethnoecology”. En: D. L. Hardesty (ed.), *Ecological Anthropology*; J. Peter Brosius, G. W. Lovelace y G. G. Marten, “Enthoecology: an approach to understaingind tradicional agricultural knowledge”. En: G. G. Marten et al. (ed.), *Traditional Agricultural in Southeast Asia: A Human Ecology Perspective*.

⁸⁸ Víctor Manuel Toledo, “La perspectiva etnoecológica. Cinco reflexiones acerca de las ‘ciencias campesinas’ sobre la naturaleza con especial referencia a México”, p. 23.

Esta definición la construyó partiendo del planteamiento de Maurice Godelier acerca de la necesidad de los campesinos de contar con “medios intelectuales” para poder apropiarse de la naturaleza de manera productiva.⁸⁹ Estos medios intelectuales estaban constituidos por un corpus o sistema organizado de “creencias, percepciones y conocimientos sobre la naturaleza”, que era empleado durante el proceso productivo. Toledo enfatizaba que no bastaba estudiar este corpus de conocimientos, sino que había que analizar la forma en que eran empleados de forma práctica, es decir, la praxis.

El objetivo de la etnoecología era estudiar el orden de conocimientos que las culturas tradicionales tienen sobre la naturaleza, al tiempo de subrayar “la dimensión holística que tiene el conocimiento ecológico de los productores rurales”.⁹⁰ Lo que se buscaba no era analizar los distintos conocimientos de forma aislada sobre las plantas, los animales, los hongos, los suelos, el clima, etcétera, sino lograr delinear su coherencia.

En América Latina, el contexto intelectual y político de principios de los noventa estaba marcado, por un lado, por un debate sobre la cuestión indígena y la movilización política de múltiples grupos indígenas en todo el continente y, por el otro, por una creciente preocupación en torno a los problemas medioambientales. En 1992 se cumplían quinientos años de la llegada de Cristóbal Colón y su tripulación a América. En ese contexto, se confron-

⁸⁹ Maurice Godelier, “Infrastructures, societies and history”.

⁹⁰ Víctor Manuel Toledo, “La perspectiva etnoecológica. Cinco reflexiones acerca de las ‘ciencias campesinas’ sobre la naturaleza con especial referencia a México”, p. 27.

taron distintas narrativas y posiciones políticas sobre el evento. Para algunos, entre los que estaba el gobierno de España, se debía festejar el Quinto Centenario del “descubrimiento” de América, y conmemorar el “encuentro de dos mundos”. Para otros, en cambio, había que subrayar la violencia y destrucción que había generado la colonización europea de América. Diversas organizaciones indígenas se manifestaron durante esos años.⁹¹ En 1988 inició, la “Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena”, y un año después, en 1989, tuvo lugar el I Encuentro Campesino Indígena “500 Años de Resistencia” en Bogotá, Colombia. En 1990, como parte de la “Campaña Continental...”, se realizó el Primer Encuentro Continental de los Pueblos Indios, del que surgió la llamada “Declaración de Quito”, en la que se afirmaba:

Desde nuestra perspectiva, la invasión iniciada en 1492 y el régimen de explotación y opresión que instauró, no han concluido: siguen vigentes no sólo en relación con los pueblos indígenas sino también con el conjunto de las sociedades nacionales, pero también está vigente la resistencia y la lucha de nuestros pueblos por conquistar la libertad.⁹²

En paralelo a esta amplia movilización de colectivos indígenas y de intenso debate sobre la historia y efectos de

⁹¹ Sabrina Rosas, “El Quinto Centenario de la Conquista de América: movimientos indígenas y memorias en disputa”. En: Osvaldo Víctor Pereyra, Carolina Sancho-luz, Emir Reitano y Susana Aguirre (comps.), *Conflictos y resistencias: la construcción de la imagen del “otro”. Selección de documentos fundamentales para la comprensión de la expansión atlántica*.

⁹² Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, “Declaración de Quito”, 17 a 21 de julio, 1990.

la colonización, las problemáticas medioambientales comenzaron a ocupar un lugar cada vez más importante dentro del discurso público en América Latina y en otras regiones del mundo. En 1992 se realizó la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (CNUMAD), mejor conocida como la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro, en la que se planteó que los problemas medioambientales estaban directamente vinculados tanto con el desarrollo económico como con la justicia social. En tanto estos problemas no podían pensarse de manera aislada, se enfatizó la necesidad de impulsar un desarrollo sostenible en el mundo entero y se firmó el “Convenio sobre la Diversidad Biológica”, que tuvo como objetivos la conservación de la biodiversidad, que los distintos elementos biológicos se emplearan de forma sostenible y que los recursos genéticos fueran aprovechados de manera justa y equitativa.

Tanto las movilizaciones indígenas como la preocupación por el medioambiente influyeron en el medio académico. Se organizaron diversos congresos, mesas redondas, debates y publicaciones colectivas. Un buen ejemplo es el Primer Congreso Internacional de Etnobotánica, que se realizó a finales de 1992 en Córdoba, España. Los cerca de quinientos especialistas que participaron en él, entre los que estuvo Víctor Manuel Toledo, discutieron “sobre el grado transferencia de especies útiles y su germoplasma, de los saberes populares y conocimientos científicos sobre las plantas que viajaron entre el Viejo y el Nuevo Mundo después de 1492”.⁹³ Además, se aprovechó la ocasión

⁹³ Instituto de Biología, “Etnobotánica 2.14. La riqueza de un legado”. En: <<http://www.ibiologia.unam.mx/gela/iceb2014.pdf>>.

para presentar una “Declaración en defensa de la diversidad biológica y cultural”, y para que la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por sus siglas en inglés) presentara el libro colectivo *Cultivos marginados, otra perspectiva de 1492*, en el que se analizaron decenas de cultivos que habían sido históricamente importantes para las culturas indígenas de América y que en el presente eran poco utilizados.⁹⁴

En ese contexto, en 1992 Víctor Manuel Toledo fundó *Etnoecológica*, una revista trilingüe (inglés, español y francés) “dedicada al estudio del manejo indígena y conservación de la naturaleza”. Como apuntaba el editorial aparecido en el primer número, la revista surgía “en un año crucial para la naturaleza y la política, [...] un año lleno de significados, celebraciones y premoniciones”. ¿Qué se celebrará desde su perspectiva? “Por un lado, 500 años de subyugación de las culturas amerindias y el primer gran genocidio de los tiempos modernos; y por el otro, la segunda cumbre mundial sobre los problemas ecológicos del planeta (el encuentro Río 92)”.⁹⁵

Desde su creación, *Etnoecológica* tuvo una vocación interdisciplinaria y una marcada inclinación política. Su compromiso era, como había propuesto en textos anteriores Víctor Manuel Toledo, con las luchas por la naturaleza y por la defensa de la diversidad cultural. Los editores escribían que su meta era que la revista se convirtiera “en un campo abierto a la confluencia de lo natural y lo cultural, en un estilo que conjuga lo riguroso del ensayo

⁹⁴ J. E. Hernández Bermejo y Jorge Leon (coords.), *Cultivos marginados, otra perspectiva de 1492*.

⁹⁵ “Editorial”, en *Etnoecológica*, vol. 1, núm. 1, 1992.

académico con la pasión del debate intelectual, y el vigor de la denuncia política con el gozo del testimonio humano. Dicho de otra manera, separados *hecho y valor, ciencia y moral*".⁹⁶

En el número 2, publicado en 1993, se incluyó otro editorial que explicaba con mayor detalle la intención que se tenía. Se planteaba que *Etnoecológica* estaba enfocada en explorar las "otras ecologías" que existían "en las fuentes y en las manos de millones de seres humanos", que se encontraban al margen de la modernidad occidental. Los editores insistían en la importancia de conocer "formas de comprensión y de articulación de y con la naturaleza", distintas a la surgida en Occidente tras la Revolución industrial. Si se quería superar la crisis ecológica planetaria, era necesario retornar a esas "otras ecologías".⁹⁷

En el primer número de *Etnoecológica* se publicó un texto en inglés escrito por Víctor Manuel Toledo que funcionaba a manera de texto programático, en el que describía puntualmente las características y objetivos de la etnología como campo de conocimiento.⁹⁸ Si bien la mayoría de las ideas expuestas ya las había planteado, este texto es relevante porque en él insistía en que se estaba viviendo una crisis ecológica planetaria causada por el modelo civilizatorio occidental, y apuntaba que, dada la situación, era fundamental estudiar los conocimientos de las culturas tradicionales, ya que gracias a ellos se podrían implementar modelos sustentables de relación con

⁹⁶ *Idem*.

⁹⁷ "Editorial", en *Etnoecológica*, vol. 1, núm. 2, octubre 1993.

⁹⁸ Víctor Manuel Toledo, "What is Ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline".

el entorno natural. La etnoecología tenía un papel central en este proceso, en la medida en que permitía conocer las distintas formas cognitivas y prácticas empleadas por distintos grupos humanos para apropiarse de la naturaleza. Asimismo, señalaba las distintas implicaciones que tenía la etnoecología desde su perspectiva. Por un lado, cuestionaba la hegemonía de la ciencia en tanto consideraba se dedicaba a estudiar conocimientos alternativos que usualmente no eran tomados en cuenta. Por el otro, trastocaba las jerarquías imperantes, porque planteaba que las culturas tradicionales resultaban ecológicamente más eficaces que los sistemas capitalistas altamente desarrollados. Por último, iba en contra de los principios de neutralidad de la ciencia moderna, en la medida que llamaba a la toma de postura durante el proceso de investigación y a la confluencia entre los hechos y los valores.⁹⁹

Para 1992, primer año tras la disolución de la Unión Soviética, puede observarse un quiebre significativo en el pensamiento de Víctor Manuel Toledo. A partir de ese momento, abandona por completo el marxismo como andamiaje teórico para sus investigaciones y deja de utilizar conceptos provenientes de esta tradición intelectual, tales como modo de producción. En su lugar, se dedica de lleno a la etnoecología. Así, el énfasis de su obra deja de estar en los procesos materiales de apropiación de la naturaleza de los campesinos y comienza a estar en el ámbito cognitivo. Se enfoca en las operaciones intelectuales, esto es, en las creencias, percepciones y conocimientos de las culturas tradicionales sobre la naturaleza, en particular de las culturas indígenas. De esta forma, la cuestión indígena ob-

⁹⁹ *Idem.*

tiene el lugar central en sus investigaciones y en sus posiciones políticas.

Este cambio se volvería aún más palpable tras 1994, año en que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se levantó en armas y, con ello, la cuestión indígena tendría una significativa centralidad en la esfera política y en el campo intelectual de México. Víctor Manuel Toledo comenzó a argumentar que:

[...] al negar la existencia y validez de otras civilizaciones de estirpe diferente a la suya, Occidente ha estado construyendo el camino de su propia destrucción, expresada esta vez en la crisis ecológica de escala planetaria que ha desencadenado su larga cauda de irracionalidades en el uso de los recursos del trópico húmedo.¹⁰⁰

Frente a ello, para él, se debía recurrir a las formas de conocimiento de los indígenas de América, las cuales permitirían establecer una apropiación ecológica de los recursos naturales. De esta manera, podría instaurarse una modernidad que no fuera depredadora (o, como la llamaría en una obra posterior, una “modernidad alternativa”).¹⁰¹

Décadas después, hacia el 2013, Víctor Manuel Toledo volvió a recurrir al marxismo en el contexto de lo que él mismo denominaba “una crisis de la civilización moderna o industrial”.¹⁰² Lo que hizo fue retomar el concep-

¹⁰⁰ Víctor Manuel Toledo, “Saberes indígenas y modernización en América Latina: historia de una ignominia tropical”.

¹⁰¹ Víctor Manuel Toledo, *La paz en Chiapas. Ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*.

¹⁰² Víctor Manuel Toledo, “El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica”, p. 42.

to de metabolismo o intercambio orgánico (*Stoffwechsel*) de la obra de Karl Marx para desarrollar una “teoría del metabolismo social”, la cual busca explicar de qué manera las sociedades humanas se relacionan con la naturaleza en términos de intercambios de energía y materia.¹⁰³ Estos planteamientos teóricos, realizados recientemente, demuestran que el marxismo no ha dejado de influir en el pensamiento de Víctor Manuel Toledo a lo largo del tiempo y, a su vez, que Toledo ha empleado reiteradamente el marxismo de forma creativa para buscar entender y transformar la realidad socioecológica.

¹⁰³ El concepto de “metabolismo social” puede revisarse en Manuel González de Molina y Víctor Manuel Toledo, *The Social Metabolism. A Socio-Ecological Theory of Historical Change*.

EPÍLOGO
EL ESPECTRO DEL
MARXISMO NEOTROPICAL

En el verano de 1990, en la Ciudad de México se llevó a cabo el Encuentro Vuelta “El siglo xx: La experiencia de la libertad”, una serie de mesas redondas televisadas organizadas por la revista *Vuelta* y su director, el poeta mexicano Octavio Paz, con el fin de reflexionar sobre las posibles consecuencias globales que tendrían los eventos que estaban sucediendo en Europa: la *perestroika* y la *glásnost* en la Unión Soviética, las huelgas masivas en Polonia, organizadas por el sindicato Solidaridad, la disolución de la República Popular de Hungría; la caída del Muro de Berlín, la dimisión de los presidentes comunistas Gustáv Husák en Checoslovaquia y Todor Zhivkov en Bulgaria, la insurrección en Rumania que terminaría con el juicio y ejecución de Nicolae y Elena Ceausescu.¹

Aunque hubo algunas excepciones, como el filósofo hispanomexicano Adolfo Sánchez Vázquez, gran parte de los intelectuales que participaron en el Encuentro Vuelta partían de una posición compartida: el comunismo había llegado a su fin. El escritor cubano Carlos Franqui expresó en una de sus intervenciones: “Me gustaría disfrutar de

¹ Sobre el Encuentro Vuelta: Luciano Concheiro San Vicente, “Vuelta’s ‘Positioning in its Conference ‘The Experience of Freedom’: A case-study in the sociology of intellectuals”. Sobre el “giro neoliberal” de la revista *Vuelta* sucedido en los ochentas y el rol que tuvo el llamado Encuentro Vuelta: Rafael Lemus, *Breve historia de nuestro neoliberalismo*.

algo extraordinario: 1989. Es decir, el año de uno de los acontecimientos más importantes de este siglo: el fin del comunismo”.² Prácticamente todos los ponentes veían con buenos ojos este acontecimiento: creían que abría la posibilidad de formar nuevas sociedades basadas en la democracia, la libertad, el respeto a los derechos humanos y en una economía de libre mercado.³ De nuevo, Carlos Franqui: “El comunismo es una teoría que ha hecho perder a la gente un siglo. Es una teoría y una práctica que ahora está siendo derrotada, y esto es algo que abre todas las posibilidades para pensar libremente en la creación de sociedades futuras más perfectas”.⁴

Entre los participantes existía cierto consenso: junto con el colapso de los regímenes de Europa que se autodefinían como comunistas o socialistas, el marxismo como tradición intelectual también había llegado a su fin. Algunos argumentaron que las ideas de Marx eran directamente responsables de la censura, el autoritarismo y el totalitarismo. Estos elementos, se llegó a afirmar, no eran desviaciones o malinterpretaciones del marxismo, sino parte de su naturaleza. En una de las mesas redondas, el

² Octavio Paz y Enrique Krauze (coords.), *Hacia la sociedad abierta*, vol. 1, *La experiencia de la libertad*, p. 74.

³ Por ejemplo, el economista húngaro János Kornai declaró: “no hay verdadera democracia sin economía de mercado”. Otros participantes, entre los que estuvieron el escritor chileno Jorge Edwards, el escritor y entonces ministro de cultura de España Jorge Semprún, el crítico literario estadounidense Irving Howe, por sólo mencionar algunos, expresaron opiniones similares. Por su parte, Octavio Paz apuntó: “La democracia económica es el complemento necesario de la democracia política. El libre mercado es el mejor “puede que el único” sistema para garantizar el desarrollo económico de las sociedades y el bienestar de la mayoría”. *Ibid.*, vol. 1, pp. 49, 64-66, 84; vol. 5, *El ejercicio de la libertad*, pp. 79, 106.

⁴ *Ibid.*, vol. 1, p. 76.

economista húngaro János Kornai manifestó: “Las ideas de Marx son las responsables del sistema, tal y como evolucionó en el régimen comunista”.⁵

Así entendido, el marxismo era la causa de las atrocidades cometidas durante el siglo XX en los Estados socialistas. Por lo tanto, había que abandonarlo. En las palabras conclusivas de una de las mesas redondas, la cual se tituló “Del socialismo autoritario a la difícil libertad”, Octavio Paz afirmó que era injusto buscar realizar una síntesis de lo dicho. Aún así, inmediatamente recalcó:

Pero me gustaría señalar algunas coincidencias. Por ejemplo, una obvia: asistimos al fin del socialismo real. También parece que asistimos al fin del marxismo y en esto la única voz disidente es la de Adolfo Sánchez Vázquez. Todos los demás pensamos que, como filosofía, el marxismo ha hecho sus armas, ha hecho su vida y pertenece ya a la historia de la filosofía, como otras teorías filosóficas que han tenido también una gran influencia. El neoplatonismo iluminó al siglo XVI, y ya en el siglo XVII la gente empezaba a reírse de él. Ya nadie cree en lo que Giordano Bruno creía, pero muchas de sus ideas circulan en nuestra sangre intelectual. Igual ocurre con las ideas de Platón, sin que eso signifique que creamos en la Academia platónica. Y del mismo modo, algunas ideas del marxismo ya circulan en nuestra sangre intelectual, pero nada más.⁶

De la misma forma que una gran cantidad de intelectuales y políticos del mundo entero lo hicieron en ese momento, lo que proponía Octavio Paz era sepultar a Marx

⁵ *Ibid.*, vol. 5, p. 100.

⁶ *Ibid.*, vol. 1, p. 56.

y al marxismo: arrojarlo a la historia de la filosofía como una teoría superada y, de esta forma, suprimir para siempre su dimensión política.



Al mismo tiempo que Octavio Paz declaraba en la televisión mexicana que el marxismo ya era historia, en Bolivia los miembros del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) realizaban múltiples acciones armadas y, partiendo de ciertos manuscritos inéditos de Marx, dedicados a las comunidades agrarias (los denominados *Apuntes* o *Cuadernos etnológicos*), daban forma a un marxismo neotropical indianista.

Esta agrupación guerrillera había surgido unos años antes, a mediados de los ochentas, producto de una alianza entre un grupo de dirigentes indígenas quechuas y aymaras provenientes del movimiento katarista de raigambre sindicalista, entre los que destacaba el historiador Felipe Quispe, y un grupo de jóvenes universitarios bolivianos y mexicanos influenciados por el marxismo y la experiencia de las Fuerzas Populares de Liberación en El Salvador, cuyos nombres eran Fiorela Calderón, Álvaro García Linera, Raúl García Linera, Raquel Gutiérrez Aguilar, Carlos Lara Ugarte y Juan Carlos Pinto Quintanilla.⁷ En palabras de Álvaro García Linera, ambos grupos compartían un principio fundamental: “lo indígena es clave para la revolución en Bolivia”.⁸ En oposición al

⁷ Fabiola Escárzaga, *La comunidad indígena insurgente. Perú, Bolivia y México (1980-2000)*, pp. 223 y ss.

⁸ Luciano Cncheiro San Vicente: entrevista a Álvaro García Linera, 10 de junio de 2022.

marxismo obrerista, pensaban que la revolución en Bolivia sólo podría realizarse mediante la confluencia entre el proletariado, en su mayoría minero, y el campesinado indígena.

A la par de la lucha armada, los miembros del EGTK escribieron y editaron obras de carácter teórico. Como ha advertido Fabiola Escárzaga:

Asumían como central la tarea de esclarecer la complejidad de la realidad sobre la que pretendían incidir mediante la reflexión, como punto de partida para elaborar una estrategia revolucionaria adecuada a ella, oponiéndose al dogmatismo y a la aplicación de fórmulas generales para todos los países que prevalecían en la izquierda tradicional.⁹

Así, durante los años de actividad guerrillera, los miembros del EGTK crearon un sello editorial llamado Ediciones Ofensiva Roja, en el que publicaron, de 1988 a 1991, en mimeógrafo, varios libros y panfletos.¹⁰ El dinero para imprimir provenía de los asaltos armados que realizaban a las mineras y a otras empresas —“recuperaciones”, les llamaban.¹¹ Ellos mismos repartían estas publicaciones entre los obreros y campesinos, pero también las dejaban en consignación en algunas librerías ubicadas dentro de las universidades de las urbes bolivianas.¹² Los textos so-

⁹ Fabiola Escárzaga, *La comunidad indígena insurgente. Perú, Bolivia y México (1980-2000)*, pp. 244-245.

¹⁰ *Idem.* Fabiola Escárzaga ha hecho un magnífico análisis pormenorizado de los libros publicados por Ediciones Ofensiva Roja.

¹¹ *Ibid.*, p. 246.

¹² Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Álvaro García Linera, 10 de junio de 2022.

lían aparecer sin firma o se firmaban con pseudónimos en aymara, que uno de los dirigentes indígenas más viejos, les había otorgado a los autores: por ejemplo, Álvaro García Linera era Qhananchiri, que significa “el que esclarece las cosas”; mientras que Raquel Gutiérrez era Qhantat - Wara Wara, “la estrella del amanecer”.¹³

En Ediciones Ofensiva Roja aparecieron obras vinculadas al indianismo katarista, como *Tupak Katari vive y vuelve... carajo* (1988) de Felipe Quispe, en el que se narra la historia de la colonización española y la resistencia indígena desde la perspectiva aymara, y haciendo una defensa de la lucha armada como estrategia política, llamaba a construir “una nueva sociedad comunitaria de *Ayllus*”.¹⁴ Por otra parte, editaron textos de corte teórico escritos por los miembros más jóvenes el EGTK en los que se realizaba una apropiación creativa del marxismo para analizar la especificidad de la realidad boliviana y se reflexionaba en torno a cuestiones que resultaban claves, como la comunidad, la etnicidad, la nación o la condición del campesinado indígena como sujeto revolucionario. Visto de esta forma, lo que hicieron los miembros desde Ediciones Ofensiva Roja fue emprender una relectura de cierto marxismo —comunitarista, no eurocéntrico y basado en una visión multilineal de la historia— con el objetivo de elaborar una interpretación de su realidad y, de manera fundamental, entender “las condiciones de la revolución socialista en Bolivia”, además de generar una estrategia política específicamente pensada para éstas (defendían la

¹³ *Idem.*

¹⁴ Felipe Qhispi Wanka / Felipe Quispe, *Tupak Katari vive y vuelve... carajo* (1988). Hubo una “segunda edición, corregida y aumentada”, que se publicó en julio 1990.

lucha armada y la importancia de impulsar una alianza entre los obreros y el campesinado indígena).¹⁵

En 1989, apareció en esa misma editorial una traducción al español del llamado *Cuaderno Kovalevsky* de Karl Marx, un manuscrito inédito y prácticamente desconocido que reunía notas y comentarios que había hecho Marx en 1879, a partir de la obra del historiador ruso Maksim Kovalevsky, dedicada a la posesión comunal de la tierra y a las comunidades campesinas en América, la India y Argelia.¹⁶ El texto se acompañaba de una introducción escrita por Qhananchiri / Álvaro García Linera, en la que explicaba que el *Cuaderno Kovalevsky* era importante porque demostraba que, al contrario de lo que decían los manuales soviéticos sobre la existencia de cinco modos de producción que se suceden progresivamente en cualquier sociedad, Marx había construido una concepción “multi-lineal” de la historia basada en la idea de que las sociedades se desarrollan de múltiples maneras, no siempre transitando por los mismos periodos.¹⁷ Señalaba que entender de manera no lineal el devenir histórico tenía una significativa relevancia política en la medida en que se abría “la posibilidad de continuidad, en condiciones nue-

¹⁵ Qhananchiri / Álvaro García Linera, *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (A propósito obreros, aymaras y Lenin)*. Véase también Qhantat - Wara Wara / Raquel Gutiérrez. *Contra el reformismo. Crítica al “estatismo” y al “populismo” pequeño burgués* y Qhananchiri / Álvaro García Linera, *Crítica de la nación y la nación crítica naciente*.

¹⁶ Karl Marx, *Cuaderno Kovalevsky de Karl Marx*. Introducción de Qhananchiri / Álvaro García Linera. Luego la introducción fue reproducida como “Introducción al *Cuaderno Kovalevsky*”, en Álvaro García Linera, *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*.

¹⁷ Qhananchiri / Álvaro García Linera, “Introducción al *Cuaderno Kovalevsky*”, en Álvaro García Linera. *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, p. 34.

vas, de los cursos históricos comunitarios no capitalistas, pero ahora como integrantes impulsores de un nuevo camino histórico: el comunismo”.¹⁸ Desde esta perspectiva, en lugar de querer acelerar el desarrollo social para alcanzar el capitalismo y que entonces el proletario pudiese emprender la revolución socialista, como dictaba el marxismo ortodoxo, para instaurar el comunismo se tenía que fortalecer a la comunidad agraria indígena. La respuesta no estaba en el progreso y su eterno afán rupturista, sino en el establecimiento de continuidades con el que falsamente aparentaba ser el pasado más remoto.

Unos años después, a finales de 1991, casi en paralelo a la disolución de la Unión Soviética, apareció en Ediciones Ofensiva Roja un libro teórico denso, de unas trescientas páginas, titulado *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo socialista*, parte I, de Qhananchiri / Álvaro García Linera.¹⁹ En esta obra realizaba una lectura crítica, detallada, y, hay que decirlo, intempestiva, de la obra de Marx, desde la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* hasta los *Grundrisse*, pasando por las *Formen* y los artículos que publicó en el *New York Daily Tribune* sobre Asia, Medio Oriente y América. Qhananchiri / Álvaro García Linera afirmaba: “El marxismo es pues, a pesar de sus muertes decretadas, el horizonte comprensivo de nuestra época y lo será hasta que las circunstancias prácticas que lo engendraron se

¹⁸ *Ibid.*, p. 35.

¹⁹ Qhananchiri / Álvaro García Linera, *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo socialista*, parte I. Prólogo de Qhantat - Wara Wara / Raquel Gutiérrez. Agradezco los consejos y el invaluable apoyo de Valeria Silvia para encontrar una copia digital de este libro y otros materiales relacionados.

mantengan en pie como condiciones esenciales del régimen de producción imperante”.²⁰ Sin embargo, apuntaba, que eso no quería decir que el marxismo no pudiera estancarse. Había que ponerlo a prueba constantemente, buscando comprender los problemas más urgentes de cada momento. En el caso de Bolivia, elaborar una explicación sobre el “problema de las formas de auto-organización nacional en marcha y del significado de las luchas de las masas trabajadoras del campo en los últimos años”.²¹ Como contaría tiempo después García Linera, podría parecer un poco “lunático” haber dedicado tanto tiempo a revisar textos olvidados de Marx en ese momento, mientras hacían intervenciones armadas en el campo.²² Sin embargo, desde su perspectiva, esto tenía un sentido: en el marxismo se podía encontrar la explicación sobre por qué los miembros del EGTK realizaban una lucha armada en el campo, o por qué defendían la emancipación indígena, o por qué impulsaban una alianza obrero-campesina y, sobre todo, “por qué es posible imaginar el socialismo a partir del trabajo en el mundo campesino”.²³

En este sentido, las acciones armadas y la producción intelectual de los miembros del EGTK operaban como dos caras de una misma moneda. Hay un momento específico que condensa esta cuestión. En enero de 1992, Álvaro García Linera y Raquel Gutiérrez viajaron a Europa con dos objetivos en mente.²⁴ El primero era comprar armas

²⁰ *Ibid.*, p. x.

²¹ *Ibid.*, p. xii.

²² Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Álvaro García Linera, 10 de junio de 2022.

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

a un contacto proveniente de Libia. El segundo, visitar el Instituto Internacional de Historia Social ubicado en Holanda para consultar los manuscritos no publicados de Karl Marx que, pensaban, eran vitales para comprender la realidad latinoamericana. Tuvieron cierto éxito en esta segunda misión: lograron ver copias de los manuscritos de Marx en un lector de microfilm, aunque entendieron poco por la abigarrada caligrafía y por su escaso conocimiento del alemán. Sin embargo, en la primera misión fallaron: no lograron cerrar el trato para comprar las armas. “Desconfiaron de nosotros. Comprensible. ¿Quiénes éramos nosotros? No teníamos pedigrí de lucha armada”, recuerda Álvaro García Linera.²⁵ Tras el fracaso en Europa, buscaron adquirir armas en Bolivia. Lograron comprar unos cuantos fusiles de combate FAL. Sin embargo, más tarde, en marzo de 1992, cuando intentaron hacer una compra mayor, el hermano de Álvaro, Raúl García Linera, y Silvy de Alarcón fueron capturados. En realidad, la primera venta de armas había sido parte de una operación encubierta del gobierno de Bolivia para lograr la desarticulación de grupos guerrilleros. A lo largo de las siguientes semanas, las agencias estatales bolivianas detuvieron a doce miembros del EGTK, que fueron torturados y retenidos durante varios días. Se les acusó de diversos cargos y, aunque nunca tuvieron un juicio formal, fueron encarcelados.²⁶

Como tantas otras veces, el espectro del marxismo neotropical reaparecería en la cárcel. Gracias a uno de esos res-

²⁵ *Idem.*

²⁶ Fabiola Escárzaga, *La comunidad indígena insurgente. Perú, Bolivia y México (1980-2000)*, p. 290.

quicios que tiene todo aparato censor, a Álvaro García Linera, dentro de la cárcel de San Pedro de Chonchocoro, un penal de máxima seguridad construido a unos 35 kilómetros de La Paz, a una altura de más de cuatro mil metros sobre el nivel del mar, se le concedió tener *El capital* de Karl Marx.²⁷ Lo leyó detalladamente. Tras un motín, el control se redujo y permitieron que los reos tuvieran más libros. Entonces, le pidió a la antropóloga inglesa-boliviana Alison Spedding que le trajera las obras de los cronistas españoles de la Colonia en las que se hablara de las comunidades indígenas. Álvaro García Linera comenzó a escribir. En 1995, mientras seguía encarcelado, su libro *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal* fue publicado tras largas gestiones y negociaciones. Tiempo después, su autor explicaría: “Al final, el resultado sería un libro que lee a Marx, esto es, la crítica insuperable de nuestro tiempo —como le gustaba decir a Sartre— para entender el potencial comunista de las comunidades indígenas”.²⁸

En 1997, tras protestas y huelgas de hambre, los miembros del EGTK fueron puestos en libertad provisional. Ese mismo año, el líder sindicalista cocalero Evo Morales fue elegido diputado del Congreso Nacional de Bolivia. El final de la historia es conocido: en las elecciones de 2005, Evo Morales fue elegido presidente —el primer presidente indígena de Bolivia— y Álvaro García Linera vicepre-

²⁷ Álvaro García Linera, “Introducción a la edición de 2009”. En: Álvaro García Linera, *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*.

²⁸ *Ibid.*, p. 11. Para un análisis del pensamiento de García Linera, véase Bruno Bosteels, *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo*.

sidente. Ambos gobernarían Bolivia hasta noviembre del 2019, cuando fueron depuestos por un golpe de Estado.



En abril de 1993, mientras Álvaro García Linera y otros miembros del EGTK estaban en el penal de máxima seguridad de Chonchocoro leyendo a Karl Marx y construyendo su versión indianista del marxismo neotropical, en la Universidad de California Riverside se llevaba a cabo un coloquio internacional en torno a la pregunta “*Whither marxism?*”, que en español sería “¿A dónde se dirige el marxismo” o “¿Hacia dónde va el marxismo?”. En su conferencia magistral, el filósofo francés Jacques Derrida señaló que estaba en proceso de imponerse —en el ámbito político, en los medios de comunicación masiva y en la academia— un discurso que celebraba la muerte de Marx, del marxismo y del comunismo, al mismo tiempo que celebraba al capitalismo liberal. Existía, dijo, una conjuración —una conspiración reunida en secreto con el objetivo de derrocar a un enemigo, y, al mismo tiempo, un conjuro o exorcismo— que pretendía enterrar a Marx y asegurarse de que sus espíritus no volvieran. Sin embargo, era imposible deshacerse del espíritu de Marx, de sus diversos espectros, porque “un fantasma no muere jamás, siempre está por aparecer y por (re)aparecer”.²⁹ Inevitablemente, los espectros de Marx seguirían asediando, (re)apareciendo. Y, al hacerlo, desquiciarían el tiempo; es decir, realizarían un “desajuste de lo contemporáneo”.³⁰

²⁹ Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, p. 115.

³⁰ *Idem.*

A fin de cuentas, recordaba Derrida, las intermitentes visitas de los fantasmas siempre suelen producir algo (“hay también un modo de producción del fantasma que, a su vez, es un modo de producción fantasmático”).³¹

Durante la década de los noventas en América Latina, al igual que en otras muchas partes del mundo, se impuso la idea de que la disolución del llamado Bloque del Este (Unión Soviética, Polonia, Rumania, Bulgaria, Hungría, Checoslovaquia, Polonia y Alemania Oriental) significaba el fin del comunismo y, por tanto, también del marxismo. Si bien desde finales de los setentas se comenzó a hablar de la “crisis del marxismo”, fue en los noventas cuando el discurso sobre la “muerte del marxismo” se volvió hegemónico. En esos años, no sólo se cuestionaron los presupuestos y conceptos del marxismo, sino que se le negó cualquier potencia explicativa. En los círculos intelectuales se fomentó su abandono y sustitución por otros andamiajes teóricos. Como han apuntado Omar Acha y Débora D'Antonio, este período se caracterizó por “un desencanto masivo de la intelectualidad con el marxismo”.³² Algunos afamados intelectuales marxistas, como el mexicano Roger Bartra, se distanciaron de esta tradición intelectual y expresaron públicamente su arrepentimiento por haber defendido la causa comunista.³³ En otros casos, se instaló una especie de melancolía y cultura de la derrota.³⁴

³¹ *Ibid.*, p. 113.

³² Omar Acha y Débora D'Antonio, “Cartografía y perspectivas del marxismo latinoamericano”, p. 224.

³³ Roger Bartra, *Mutaciones. Autobiografía intelectual*.

³⁴ Enzo Traverso, *Melancolía de la izquierda. Marxismo, historia y memoria*.

Sin embargo, como algunos de los autores analizados en este libro argumentaron, la historia nunca transcurre de manera lineal y progresiva. Rara vez existe algo como un final concluyente, un tajante antes y después. En cambio, lo que existen son estratificaciones, regresiones, ecos, premoniciones, zigzagueos, apariciones espectrales, idas y venidas. Como muestra el caso del EGTK, el marxismo neotropical no llegó a su fin en la década de los noventas. Sin lugar a dudas, se debilitó tanto en el campo intelectual como en el político. Pero ha seguido reapareciendo intempestivamente, manifestándose por distintas vías. Continúa mutando y adaptándose a las nuevas realidades. Como un espectro, recorre América Latina.

ACRÓNIMOS Y SIGLAS

ACLA	American Comparative Literature Association
AGN	Archivo General de la Nación
BANCOMEXT	Banco Mexicano de Comercio Exterior
BID	Banco Interamericano de Desarrollo
BUAP	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
BM	Banco Mundial
CCI	Central Campesina Independiente
CDIA	Centro de Investigaciones Agrarias
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CIDER	Centro de Investigaciones del Desarrollo Rural
CIMMYT	Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo
CIOAL	Central Independiente de Obreros Agrarios y Campesinos
CLACSO	Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
CNC	Confederación Nacional Campesina
CNPA	Coordinadora Nacional Plan de Ayala
CNUMAD	Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo
CONASUPO	Comisión Nacional de Suministros Populares
COPIDER	Comité Promotor de Investigaciones para el Desarrollo Rural
CTM	Confederación de Trabajadores de México
EGTK	Ejército Guerrillero Tupak Katari
ENAH	Escuela Nacional de Antropología e Historia
FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura

GATT	Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio
GDIPS	Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales
ISI	Industrialización vía Sustitución de Importaciones
IIS	Instituto de Investigaciones Sociales
MAN	Medio ambiente natural
MAP	Movimiento de Acción Popular
MAS	Movimiento al Socialismo
MAUS	Movimiento Acción y Unidad Socialista
MIT	Massachusetts Institute of Technology
MPA	Modo de producción asiático
ODRENASIJ	Organización por la Defensa de los Recursos Naturales de la Sierra Juárez
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OUA	Organización de la Unidad Africana
PCC	Partido Comunista de Colombia
PCEU	Partido Comunista de Estados Unidos
PCF	Partido Comunista Francés
PCI	Partido Comunista Italiano
PCM	Partido Comunista Mexicano
PCUS	Partido Comunista de la Unión Soviética
PIVM	Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital
POUM	Partido Obrero de Unificación Marxista
PPM	Partido del Pueblo Mexicano
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PST	Partido Socialista de los Trabajadores
PSUM	Partido Socialista Unificado de México
RDA	República Democrática Alemana

SAM	Sistema Alimentario Mexicano
SEP	Secretaría de Educación Pública
SPP	Secretaría de Programación y Presupuesto
SRH	Secretaría de Recursos Hidráulicos
SSI	Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
STERM	Sindicato de Trabajadores de la Educación de la República Mexicana
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México

REFERENCIAS

ARCHIVOS

Archivos de la Represión / Archivo General de la Nación (AGN).

Archivo editorial Era.

Archivo personal Roger Barta

Entrevistas

Luciano Concheiro y Ana Sofía Rodríguez, “Enrique Semo”. En: *El intelectual mexicano: una especie en extinción*, pp. 43-66.

Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Álvaro García Linares, 10 de junio de 2022.

Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Armando Bartra, 28 de marzo de 2022.

Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Enrique Semo, 13 de junio de 2022.

Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Luisa Paré, 18 de febrero de 2022.

Luciano Concheiro San Vicente: entrevista a Roger Bartra, 18 de febrero; 3 de abril de 2022.

Luciano Concheiro San Vicente: entrevistas a Víctor Manuel Toledo: 30 de mayo; 12 de octubre; 25 de octubre de 2022.

Shulamit Goldsmit Brindis, “Entrevista a Enrique Semo”. En: Shulamit Goldsmit Brindis y Natalia Gurvich Peretzman (coords.), *Sobre el judaísmo mexicano: diversas expresiones de activismo comunitario*.

BIBLIOGRAFÍA

- Acha, Omar y Débora D'Antonio (2010). "Cartografía y perspectivas del "marxismo latinoamericano", *A Contracorriente*, vol. 7, núm. 2, invierno.
- Aguilar Camín, Héctor (1983). "La nueva polémica agraria", *Nexos*, núm. 71, noviembre.
- Alavi, Hamza (1975). "India and the colonial mode of production", *Economic and Political Weekly*, vol. 10, núm. 33/35, pp. 1235-1262.
- Alba, Víctor (1970). "The import of ideologies", *Problems of Communism*, vol. XIX, núm. 4, julio-agosto.
- Althusser, Louis (1968). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI Editores.
- _____ y Étienne Balibar (1965). *Lire Le capital*. París: Éditions François Maspero.
- _____ y Étienne Balibar (1968). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- _____ y Étienne Balibar (1969). *Para leer el capital*. México: Siglo XXI.
- Amin, Samir (1971). *L'accumulation à l'échelle mondiale*. París: Éditions Anthropos.
- _____ (1975). "El capitalismo y la renta de la tierra. La dominación del capitalismo sobre la agricultura". En: Samir Amin y Kostas Vergopoulos, *La cuestión campesina y el capitalismo*. México: Nuestro Tiempo.
- _____ y Hamza Alavi (1965). "Peasant and Revolution", *Socialist Register*, pp. 241-277.
- Anderson, Kevin B. (2016). *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago: University of Chicago Press.

- Andrade Oswald de (2022). “Manifiesto antropófago [1928]”, *Casa del Tiempo*, núm. 5, año XLII, época VI, vol. 1, octubre-noviembre.
- Aratán, Sonia (1968). “Entrevistas con Aimé Césaire and Sonia Aratán”, *Casa de las Américas*, núm. 49, julio 1968, p. 131.
- Aricó, José (1980). *Marx y América Latina*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP).
- _____ (1982). “Marxismo latinoamericano”. En: Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, *Diccionario de política*. México: Siglo XXI.
- Arnold, David (2000). “‘Illusory Riches’: Representations of the Tropical World, 1840-1950”, *Singapore Journal of Tropical Geography*, vol. 21.
- Awan, Arwa (2023). “Aimé Césaire’s ‘Tropical Marxism’ and the Problem of Alienation”, *Political Theory*.
- Bahro, Rudolf (1981). *El socialismo realmente existente (seis conferencias críticas)*. Lima: Mosca Azul Ediciones.
- Bailey, Anne M. y Josep R. Llobera (eds.) (2019). *The Asiatic Mode of Production: Science and Politics*. Londres: Routledge.
- Banaji, Jairus (1972). “For a Theory of Colonial Modes of Production”, *Economic and Political Weekly*, vol. 7, núm. 52, pp. 2498-2502.
- _____ (1982). *Capitalism and colonial production*. Londres: Croom Helm.
- Bartra, Armando (1976). “La renta capitalista de la tierra”, *Cuadernos Agrarios*, núm. 2, abril-junio.
- _____ (1979). “El ascenso del movimiento campesino”. En: Luisa Paré (coord. y presentación), *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*. México: Macehual / Cuadernos Agrarios / Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)-Instituto de Investigaciones Sociales-Facultad Ciencias Políticas y Sociales.

- _____ (1979). "La renta capitalista de la tierra", *Cuadernos Agrarios*, año 4, núm. 7-8, marzo, 1979.
- _____ (1979). *La explotación del trabajo campesino por el capital*. México: Macehual / Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH.
- _____ (1985). *Los herederos de Zapata: movimientos campesinos posrevolucionarios en México, 1920-1980*. México: Era.
- Bartra, Roger (1964). "Ascenso y caída de Teotihuacán. Una hipótesis", *El Gallo Ilustrado*, núm. 124, 8 noviembre.
- _____ (1964). "La tipología y la personificación en el método arqueológico", suplemento de la *Revista Tlatoani*, núm. 5, pp. 11-48.
- _____ (1965). "Sociedades precapitalistas. Reflexiones en torno a un texto inédito de Marx", *El Gallo Ilustrado*, núm. 173, 17 de octubre.
- _____ (1971). "La estructura de clases en el agro andino venezolano", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 33, núm. 4, pp. 661-677.
- _____ (1973). *Breve diccionario de sociología marxista*. México: Grijalbo.
- _____ (1974). "Modos de producción y estructura agraria subcapitalista en México", *Historia y Sociedad*, segunda época, núm. 1, primavera, pp. 23-30.
- _____ (1974). *Estructura agraria y clases sociales en México*. México: Era.
- _____ (1975). "Apéndice. Algunas denuncias de cacicazgos desde 1970". En: Roger Bartra *et al.*, *Caciquismo y poder político en el México rural*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) - Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) / Siglo XXI, pp. 195-199.

- _____ (1975). “La teoría del valor y la economía campesina: invitación a la lectura de Chayanov”, *Comercio Exterior*, vol. 25, núm. 5, mayo.
- _____ (1975). “Tributo y tenencia de la tierra en la sociedad azteca”. En: Roger Bartra, *Marxismo y sociedades antiguas. El modo de producción asiático y el México prehispánico*. Colección 70. México: Grijalbo.
- _____ (1975). “Y si los campesinos se extinguen... (reflexiones sobre la coyuntura política de 1976 en México)”, *Historia y Sociedad*, segunda época, núm. 8.
- _____ (1975). *Marxismo y sociedades antiguas*. Colección 70, núm. 142. México: Grijalbo.
- _____ (1976). “Notas para fomentar una polémica”, *Historia y Sociedad*, núm. 10.
- _____ (1977). “Comentario: clases sociales y crisis política en México”. En: Raúl Benítez Zenteno (coord.), *Clases sociales y políticas en América Latina (seminario de Oaxaca)*. México: Siglo XXI.
- _____ (1982). “Notas para un programa agrario”. En: Roger Bartra, *Campesinado y poder político en México*. México: Era.
- _____ (2020). “Prólogo a la presente edición”. En: Roger Bartra, *Estructura agraria y poder político en México*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).
- _____ (2022). *Mutaciones. Autobiografía intelectual*. México: Debate.
- _____ (ed.) (1969). *El modo de producción asiático. Antología de textos sobre problemas de la historia de los países coloniales*. México: Era.
- _____ et al. (1973). “Mesa redonda sobre el libro *Historia del capitalismo en México. Los orígenes* de Enrique Semo”, *Investigación Económica*, vol. 32, núm. 128, octubre-diciembre.

- _____ *et al.* (1975). *Caciquismo y poder político en el México rural*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) - Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) / Siglo XXI.
- _____, Elio Alcalá y Francisco Gavidia (1970). *El agro andino venezolano*, 6 vols. Mérida: Universidad de los Andes [mimeografiado].
- _____, *Mutaciones. Autobiografía intelectual*. México: Debate, 2022.
- Basan, Jan (1950). "Feudalismo y capitalismo en la historia de México", *El Trimestre Económico*, vol. 17, núm. 65 (1), enero-marzo.
- Bataillon, Gilles (2005). "Voyage au sein de la gauche mexicaine: Roger Bartra, un observateur engagé", *Communisme. Les formes du communisme mexicain*, núm. 83-84, septiembre-diciembre.
- Becerra C., Bertha (1974). "Anárquica colonización arrasa las selvas tropicales. Son 'Recursos no renovables', revela la unam en un descubierto mundial", *El Sol de México*, 12 de agosto, pp. 1, 10.
- Beigel, Fernanda (2006). "Vida, muerte y resurrección de las 'teorías de la dependencia'". En: Fernanda Beigel *et al.*, *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Bellucci, Mabel y Emmanuel Theumer (2018). *Desde la Cuba revolucionaria: feminismo y marxismo en la obra de Isabel Larguía y John Dumoulin*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- _____ (2018). *Desde la Cuba revolucionaria: feminismo y marxismo en la obra de Isabel Larguía y John Dumoulin*. Buenos Aires: clacso, 2018.

- Blavatsky, Helena (1864). "Philip Lutley Sclater, "The Mammals of Madagascar"". En: *The Quarterly Journal of Science*, abril, pp. 213-219.
- Boiteau, Pierre (1964). "Les droits sur la terre dans la société malgache précoloniale (Contribution à l'étude du "mode de production asiatique)", *La Pensée*, núm. 117, septiembre-octubre, pp. 43-69.
- Bonfiglio, Florencia (2012). "Aimé Césaire y *Tropiques*: comienzos literarios en el Caribe francés", *Literatura y Lingüística*, núm. 25.
- Borón, Atilio (2006). "Teoría(s) de la dependencia", *Realidad Económica*, núm. 238.
- Borstelmann, Thomas (2017). *The 1970s. A New Global History from Civil Rights to Economic Inequality*. Princeton: Princeton University Press.
- Bosch Alessio, Constanza Daniela (2016). "El debate marxista sobre los modos de producción coloniales latinoamericanos en el seno de la intelectualidad argentina (1890-1973)", *Historia y Sociedad*, núm. 31, julio-diciembre.
- Bosteels, Bruno (2009). "Marx y Martí: lógicas del desencuentro", *Nómadas*, núm. 31, octubre.
- _____, *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2013.
- Brook, Timothy (ed.) (2016). *The Asiatic Mode of Production in China*. Nueva York: Routledge.
- Brosius, J. Peter, G. W. Lovelace y G. G. Marten (1986). "Entoecology: an approach to understaingind tradicional agricultural knowledge". En: G. G. Marten (ed.) *et al.*, *Traditional Agricultural in Southeast Asia: A Human Ecology Perspective*. Boulder, Colorado: Westview Press.

- Buenaventura, Nicolás (1964). "Sobre el 'modo de producción asiático'", *Documentos Políticos*, núm. 43-44, agosto-septiembre, pp. 64-76.
- _____ (1992). *¿Qué pasó, camarada?* Santa Fe de Bogotá: Ediciones Apertura.
- Caballero, Javier, Víctor Manuel Toledo, Arturo Argueta, Ernesto Aguirre, Patricia Rojas y José Viccon (1978). "Estudio botánico y ecológico de la región del río Uxpanapa, Veracruz, núm. 8, Flora útil o el uso tradicional de las plantas", *Biótica*, año 3, núm. 2, pp. 103-144.
- Caballero, Manuel (1986). *Latin America and the Comintern, 1919-1943*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cabaluz, Fabián, Tomás Torres y Manuel Loyola (eds.) (2021). *Aproximaciones al marxismo latinoamericano. Teoría, historia y política*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.
- Campa S., Valentín (1978). *Mi testimonio. Experiencias de un comunista mexicano*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- Canales, Alejandro (1988). "El agro mexicano: viejas y nuevas polémicas". En: Jorge Zepeda Patterson (ed.), *Las sociedades rurales hoy*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).
- _____ (1988). "Viejas y nuevas polémicas". En: Jorge Zepeda Patterson (ed.), *Las sociedades rurales hoy*. México: El Colegio de Michoacán / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).
- Carabias, Julia y Víctor Manuel Toledo (1983). "Presentación". En: Julia Carabias y Víctor Manuel Toledo (coords.), *Ecología y recursos naturales. Hacia una política ecológica del psum*. México: Ediciones del Comité Central del Partido Socialista Unificado de México.
- Carmody, Deirdre (1992). "And now, no more problems of Communism". *The New York Times*, 31 mayo, p. 16.

- Carr, Barry (1996). *La izquierda mexicana a través del siglo xx*. México: Era.
- Carton de Grammont, Hubert (2009). "La desagrarización del campo mexicano", *Convergencia*, vol. 16, núm. 50, mayo-agosto.
- Césaire, Aimé (1994). *Tropiques, 1941-1945. Collection complète*. París: Jean-Michel Place.
- _____ (2006). "Carta a Maurice Thorez". En: Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal Ediciones, pp. 77-84.
- _____, Jacqueline Frost y Jorge E. Lefevre Tavárez (2020). "Tragedy of the Possible: Aimé Césaire in Cuba, 1968", *Historical Materialism*, vol. 28, núm. 2, mayo, pp. 25-75.
- Césaire, Suzanne (2002). "The Malaise of a Civilization". En: T. Denean Sharpley-Whiting. *Negritude Women*. Minneapolis / Londres: University of Minnesota Press.
- Cesarman, Fernando (1972). *Ecocidio: estudio psicoanalítico de la destrucción del medio ambiente*. México: Joaquín Mortiz.
- Chakravorty Spivak, Gayatri (2022). "Global Marx?". En: Alex Callinicos, Stathis Kouvelakis, Lucia Pradella (eds.), *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism*. Nueva York: Routledge.
- Chao, Felipe (1991). "Ecología política o política ecológica", *Estudios Políticos*, época 3, núm. 8.
- Chesneaux, Jean (1964). "Le mode de production asiatique: quelques perspectives de recherche", *La Pensée*, núm. 114, abril.
- Chesneaux, Jean (1965). "Ou en est la discussion sur le 'mode de production asiatique?'", *La Pensée*, núm. 122, julio-agosto.
- Coello, Manuel (1975). "Caracterización de la pequeña producción mercantil campesina", *Historia y Sociedad*, núm. 8, pp. 3-19.
- _____ (1983). "La pequeña diferencia", *Nexos*, núm. 72, diciembre.

- Comisión del Comité Central del Partido Comunista (bolchevique) de la URSS (1939). *La historia del Partido Comunista de la Unión Soviética (bolchevique). Compendio*. Moscú: Editorial Lenguas Extranjeras.
- Concheiro Bórquez, Elvira y Carlos Payán Verver (comps.) (2014). “XVII Congreso del Partido Comunista Mexicano (9 al 14 de diciembre de 1975). Resolución política acerca del primer punto del orden del día”. En: Elvira Concheiro Bórquez y Carlos Payán Verver (comps.), *Congresos comunistas. México 1919-1981*. México: Secretaría de Cultura del Gobierno del Distrito Federal.
- _____, Massimo Modonesi y Horacio Crespo (coords.) (2007). *El comunismo: otras miradas desde América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CIICH).
- Concheiro San Vicente, Luciano (2022). “Descampesinistas contra campesinistas: una polémica marxista en torno al campesinado mexicano”, *Inflexiones*, núm. 10.
- _____. (2023). “La introducción de las Formen y del modo de producción asiático a México: un análisis de la obra temprana de Roger Bartra”, *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 30, núm. 86.
- _____. (2014). *Vuelta’s Positioning in its Conference “The Experience of Freedom”: A Case-study in the Sociology of Intellectuals*, tesis de maestría. Reino Unido: Cambridge University.
- Concheiro, Luciano y Ana Sofía Rodríguez (2015). *El intelectual mexicano: una especie en extinción*. México: Taurus.
- Conklin, Harold (1954). “An ethnological approach to shifting agriculture”. En: *Transactions of the New York Academy of Sciences*, núm. 17.
- Cortés, Martín (2014). “Contactos y diferencias: la ‘crisis del marxismo’ en América Latina y en Europa”, *Cuadernos Americanos*, núm. 148, pp. 139-163.

- Crespo, Horacio (2016). "El comunismo mexicano y la lucha por la paz en los inicios de la Guerra Fría", *Historia Mexicana*, vol. 66, núm. 2, octubre-diciembre.
- Cueva, Agustín (2008). "El marxismo latinoamericano: historia y problemas actuales" (1987). En: Agustín Cueva, *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*. Bogotá: Siglo del Hombre / clacso.
- _____ (comp.) (2008). "El marxismo latinoamericano: historia y problemas actuales" (1987). En: Agustín Cueva, *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*. Bogotá: Siglo del Hombre / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- De la Peña, Sergio (1984). "Los prejuicios campesinistas", *Neoxos*, núm. 74, febrero.
- Derrida, Jacques, *Espéctros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Editorial Trotta, 1995.
- Dhar, Prasanta (2022). *The Popular Front and the Global Circulation of Marxism through Calcutta, 1920-1970s*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Di Robbio, Ettore (1965). "El régimen despótico-comunitario en las antiguas civilizaciones americanas. A propósito del modo de producción asiático", trad. de Cecilia Rabell, *El Gallo Ilustrado*, núm. 173, 17 de octubre.
- Dian J. Seidel *et al.* (2008). "Widening of the tropical belt in a changing climate", *Nature Geoscience*, núm. 1, pp. 21-24.
- Díaz-Polanco, Héctor (1976). "Reseña de 'Estructura agraria y clases sociales de Roger Bartra'", *Nueva Antropología*, vol. 1, núm. 3, enero, pp. 115-119.
- _____ (1978). "Indigenismo, populismo y marxismo", *Nueva Antropología*, núm. 9.
- _____ (1979). "Mesa redonda". En: Luisa Paré (coord. y pres.) *et al.*, *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicana*

- no. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) - Instituto de Investigaciones Sociales / Macehual.
- Dos Santos, Theotonio (1970). *Dependencia y cambio social*. Santiago: Universidad de Chile- Centro de Estudios Socio-Económicos (CESO).
- Ducange, Jean-Numa y Antony Burlaud (eds.) (2018). *Marx, a French Passion: The Reception of Marx and Marxisms in France's Political-intellectual Life*. Leiden y Boston: Brill.
- Dunn, Stephen P. (2012). *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*. Londres: Routledge.
- Engels, Friedrich (1976). "Prólogo". En: Karl Marx, *El capital*, t. III, vol. 6, libro tercero. Pedro Scaron (ed.), León Mames (trad.). México: Siglo XXI.
- Enzensberger, Hans Magnus (1974). "A critique of political ecology", *New Left Review*, núm. 84, pp. 3-31.
- _____ (1976). *Contribución a la crítica de la ecología política*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).
- _____ (1979). "Crítica de la ecología política". En: Hilary Rose y Steven Rose (comps.), *Economía política de la ciencia*. México: Nueva Imagen.
- Escárzaga, Fabiola, *La comunidad indígena insurgente. Perú, Bolivia y México (1980-2000)*. México / La Paz: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco / Plural Editores, 2017.
- Estefane, Andrés y Luis Thielemann (2018). "Latin American Marxism and the Atlantic". En: *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*, 26 febrero, Oxford University Press.
- Estenssoro, Fernando (2015). "El ecodesarrollo como concepto del desarrollo sustentable y su influencia en América Latina", *Universum*, vol. 30, núm. 1.

- Esteva, Gustavo (1976). "La agricultura en México de 1950 a 1975: el fracaso de una falsa analogía", *Comercio Exterior*, vol. 25, núm. 12.
- _____ (1978). "¿Y si los campesinos existen?", *Comercio Exterior*, vol. 28, núm. 6, junio, pp. 699-713.
- _____ (1979). "Mesa redonda". En: Luisa Paré (coord. y pres.) et al., *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) - Instituto de Investigaciones Sociales / Macehual.
- _____ (1983). "Los campesinos existen", *Nexos*, núm. 71, noviembre.
- Etnoecológica* (1992). "Editorial", *Etnoecológica*, vol. 1, núm. 1.
- Etnoecológica* (1993). "Editorial", *Etnoecológica*, vol. 1, núm. 2.
- F. K. H. (1949). "¿Hacia dónde se dirige el trabajo de la Federación Juvenil Sionista?", *La Voz Sionista. Semanario editado por la Organización Sionista de México*, año 1, núm. 23, 11 de febrero.
- Feder, Ernest (1977). "Campesinistas y descampesinistas. Tres enfoques divergentes (no incompatibles) sobre la destrucción del campesinado. Primera parte", *Comercio Exterior*, vol. 27, núm. 12, diciembre, pp. 1439-1446.
- _____ (1978). "Campesinistas y descampesinistas. Tres enfoques divergentes (no incompatibles) sobre la destrucción del campesinado. Segunda parte", *Comercio Exterior*, vol. 28, núm. 1, enero, pp. 42-51.
- Fossaert, Robert (1977). *La société*, t. 1, *Une théorie générale*. París: Les Éditions du Seuil.
- Fowler, Catherine S. (1977). "Ethnoecology". En: D. L. Hard-estry (ed.), *Ecological Anthropology*. Nueva York: John Wiley and Sons.
- Franco, Carlos (1981). *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP).

- Friedemann, Sergio (2014). "Revitalización del marxismo latinoamericano en los años sesenta. Rodolfo Puiggrós, el debate sobre los modos de producción y las teorías de la dependencia", *Diaporías*, núm. 12.
- Gallart, María Antonieta y Teresa Rojas Rabiela (2004). *Arturo Warman. Biobibliografía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Galway, Matthew (2022). *The emergence of global Maoism: China's red evangelism and the Cambodian communist movement, 1949-1979*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gandler, Stefan (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE) / Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Universidad Autónoma de Querétaro.
- Garaudy, Roger (1966). "Dogmatisme, pluralisme, problèmes de la religion", *Cahiers du Communisme*, núm. especial *Débats sur les problèmes idéologiques et culturels*, año 42, mayo-junio.
- Garavaglia, Juan Carlos (1973). "Introducción". En: *Modos de producción en América Latina*. Córdoba: Editores Pasado y Presente.
- García Colín Carrillo, David (2014). "El origen del socialismo en México, los primeros pioneros", *In Defence of Marxism*, 1 abril.
- García Linera, Álvaro (2009). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. La Paz: Comuna / Muela del Diablo Editores / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2009.
- _____ (2015). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Antología y presentación de Pablo Stefanoni. México / Buenos Aires: Siglo XXI-clacso.

- García Mora, Carlos (2021). "Antropología y Marxismo. Una revista efímera", *Ichan Tecolotl*, año 33, núm. 335, diciembre.
- Gavira, Mario (1978). "La naturaleza, fuente de placer (conversación con Henri Lefebvre)", *El Viejo Topo*, núm. 20, mayo, pp. 23-27.
- Gilletta, Matías (2011). "Sergio Bagú y su interpretación de la sociedad colonial latinoamericana: historia, economía y sociedad". En: *IX Jornadas de Sociología*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires- Facultad de Ciencias Sociales.
- Giller, Diego Martín (2014). "¿'Teoría de la dependencia'? Orígenes y discusiones en torno de una categoría problemática", *Revista del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini*, núm. 21, diciembre.
- _____ (2018). "Entrevista a Gabriel Vargas Lozano. Marxismo, política y universidad, o la experiencia de la revista *Dialéctica* (1976-2015)", *Revista Izquierdas*, núm. 40, junio.
- Gilman, Claudia (2003), *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gindin, Claude (2018). "Du marxisme-léninisme à Marx au Parti communiste français", *La Pensée*, vol. 394, núm. 2.
- Glaser, Daryl y David M. Walter (2007). *Twentieth Century Marxism: A Global Introduction*. Nueva York: Routledge.
- Glondys, Olga (2011). "El "ex-poumismo de guerra fría": la lucha de Víctor Alba por la hegemonía estadounidense", *Laberintos. Revista de estudios sobre los exilios culturales españoles*, núm. 13, pp. 49-68.
- Godelier, Maurice (1965). "Discussions et travaux sur le M.P.A.: Informations complémentaires", *La Pensée*, núm. 122, julio-agosto, pp. 60-62.
- _____ (1965). "La notion de "mode de production asiatique"", *Les Temps Modernes*, mayo.

- _____ (1978). “Infraestructures, societies and history”; “Infraestructures, societies and history”, *Current Anthropology*, vol. 19, núm 4, diciembre.
- Goldsmith Brindis, Shulamit (2009). “Entrevista a Enrique Semo”. En: Shulamit Goldsmith Brindis y Natalia Gurvich Peretzman (coords.). *Sobre el judaísmo mexicano: diversas expresiones de activismo comunitario*. México: Universidad Iberoamericana.
- Gómez-Pompa, Arturo (1979). “Antecedentes de las investigaciones botánico-ecológicas en la región del río Uxpanapa, Ver., México”, *Biótica*, año 4, núm. 3, pp. 127-133.
- _____ (2020). “Uxpanapa. El inicio de la ecología política en México. Reacomodo de tres mil familias indígenas chinantecas”. En: *Mi vida en las selvas tropicales. Memoria de un botánico*. México: Universidad Veracruzana, 2020.
- Gómez, Rodolfo (2012). “Las teorías del Estado en el capitalismo latinoamericano”, *Crítica y Emancipación*, año IV, núm. 7, primer semestre.
- González Casanova, Pablo (2009). “El colonialismo interno (1969)”. En: Pablo González Casanova, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- González de Molina, Manuel y Víctor Manuel Toledo (2014). *The Social Metabolism. A Socio-Ecological Theory of Historical Change*. Cham: Springer.
- Grosfoguel, Ramón; Nestor Kohan y Javier García Fernández (2022). “Marxismos del Sur, pensamiento descolonial / anti-colonial y nuevos anti-imperialismos”, *Tabula Rasa*. núm 42, pp. 11-22.
- Grupo de Trabajo CLACSO Herencias y perspectivas del marxismo (2022). Boletín *El ejercicio del pensar*, grupo coordinado por Elvira Concheiro Bórquez.

- Guerrero, Javier (1979). "Mesa redonda". En: Luisa Paré (coord. y pres) *et al.*, *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)- Instituto de Investigaciones Sociales (IIS)/Macehual.
- Guj, Anabella (2013). "¿Formaciones sociales precapitalistas o formas que preceden a la producción capitalista?". En: XIV Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Gunder Frank, André (1965). "¿Con qué modos de producción convierte la gallina maíz en huevos de oro?", *El Gallo Ilustrado*, núm. 175, 31 de octubre.
- _____ (1967). *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*. Nueva York: Monthly Review Press.
- _____ (1970). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Signos.
- _____ (1974) "México: ¿historia del capitalismo?", *Problemas del Desarrollo*, vol. 5, núm. 17.
- _____, Rodolfo Puiggrós y Ernesto Laclau (1972). *América Latina. ¿Feudalismo o capitalismo?* México: Ediciones Quinto Sol.
- Gutelman, Michel (1974). *Capitalismo y reforma agraria*. México: Era.
- Halperín Donghi, Tulio (1969). *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza.
- Henrique Cardoso, Fernando y Enzo Faletto (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Hernández Bermejo, J. E. y Jorge Leon (coords.) (1992). *Cultivos marginados, otra perspectiva de 1492*. Roma: Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO).

- Hewitt de Alcántara, Cynthia (1984). *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Hilton, Rodney (intro.) (1978). *The Transition from Feudalism to Capitalism*. Londres: Verso.
- Hobsbawm, Eric J. (1989). "Introducción". En: Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, 2ª ed. México: Siglo XXI.
- Holub, Renate (2001). "Post-war Italian intellectual culture: from Marxism to cultural studies". En: Christa Knellwolf y Christopher Norris (eds.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 9, *Twentieth-Century Historical, Philosophical and Psychological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibarra, Ana Carolina (intro. y selec.) (2017). *Ernesto de la Torre Villa, 1917-2009. Textos imprescindibles*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Illades, Carlos (2012). *La inteligencia rebelde: la izquierda en el debate público en México 1968-1989*. México: Océano.
- _____ (2017). "La renovación del marxismo". En: Carlos Illades (comp.), *Camaradas. Nueva historia del comunismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- _____ (2018). *El marxismo en México. Una historia intelectual*. México: Taurus.
- _____ (2021). "Las cuatro transformaciones de Bartra". *Gatopardo*, 27 de abril.
- Instituto de Biología, UNAM (2014). "Etnobotánica 2.14. La riqueza de un legado". En: <<http://www.ibiologia.unam.mx/gela/iceb2014.pdf>>.
- Jackson Alexander, Robert (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Ediciones de Pasado y Presente / Siglo XXI Editores
- Johnson, Allen (1974). "Ethnoecology and planting practices in a Swidden Agricultural System", *American Ethnologist*, vol. 1, núm. 1, febrero.

- Kohan, Néstor (2000). *Ni calco ni copia. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires: Biblos.
- Konstantinov, F. V. (1956). *El materialismo histórico*, trad. Wenceslao Roces y Adolfo Sánchez Vázquez. México: Grijalbo.
- Krantz, Lasse (1977). “El campesino como concepto analítico”, *Nueva Antropología*, vol. 11, núm. 6, julio, pp. 87-98.
- Krauze, Enrique (2006). “El mesías tropical”, *Letras Libres*, núm. 90, junio.
- Kuusinen, Otto Wille (coord.) (1964). *Manual de marxismo-leninismo*. Moscú: Progreso.
- Laclau, Ernesto (1973). “Feudalismo y capitalismo en América Latina”. En: *Modos de producción en América Latina. Modos de producción en América Latina*. Córdoba: Editores Pasado y presente.
- Lemus, Rafael (2021). *Breve historia de nuestro neoliberalismo*. México: Debate.
- Lenin, V. I. (1974). *El desarrollo del capitalismo en Rusia. El proceso de la formación del mercado interior para la gran industria*. Moscú: Progreso.
- León, Samuel e Ignacio Marván (1989). “El movimiento popular en México: 1970-1983. Síntesis y perspectivas”. En: Daniel Camacho y Rafael Menjívar (coords.), *Los movimientos populares en América Latina*. México: Siglo XXI / Universidad de las Naciones Unidas.
- Lewis, Oscar (1951). *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*. Urbana: University of Illinois Press.
- Lewis, William S. (2005). *Louis Althusser and the Traditions of French Marxism*. Lanham: Lexington Books.
- Liz (2017). “La Muñeca Tetona: El Ateneo de Anganguero”, *sdp-noticias*, 20 de agosto. En: <<https://www.sdpnoticias.com/nacional/anganguero-ateneo-tetona-muneca.html>>.

- Losada Aldana, Ramón (1967). *Dialéctica del subdesarrollo*. Caracas: Instituto de Investigaciones - Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
- Lovell, Julia (2021). *Maoismo: una historia global*. Barcelona: Debate.
- Löwy, Michael (2007). "Introducción. Puntos de referencia para una historia del marxismo en América Latina. En: Michael Löwy (ed.), *El marxismo en América Latina*. Santiago: LOM Ediciones.
- _____ (2007). "Introducción. Puntos de referencia para una historia del marxismo en América Latina". En: Michael Löwy (ed.) *El marxismo en América Latina*. Santiago: LOM Ediciones.
- _____ (ed.) (2007). *El marxismo en América Latina*. Santiago: LOM Ediciones.
- Loyden Sosa, Esmeralda (2015). "Dr. Arturo Gómez-Pompa. El barbasco, detonador de la investigación en torno a las selvas tropicales de México". En: Esmeralda Loyden Sosa, *Las voces de la biodiversidad en México*. México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat).
- Lucas, Ann (1982). "El debate sobre los campesinos y el capitalismo en México", *Comercio Exterior*, vol. 32, núm. 4, abril.
- Luciani, Laura (2019). "Movimientos estudiantiles latinoamericanos en los años sesenta", *Historia y Memoria*, núm. 18.
- Lutley Sclater, Philip (1858). "On the general geographical distribution of the members of the class aves", *Journal of the Proceedings of the Linnean Society Zoology*, vol. 2, pp. 130-145.
- Mac Gregor Campuzano, Javier (1995). "Browderismo, unidad nacional y crisis ideológica: el Partido Comunista Mexicano en la encrucijada (1940-1950)", *Iztapalapa*, núm. 36, enero-junio.

- Maestri, Mário (2005). *O Escravismo colonial: a revolução Copernicana de Jacob Gorender a gênese, o reconhecimento, a deslegitimação*. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Instituto Humanitas Unisinos.
- Marchesi, Algo (2019). *Hacer la revolución. Guerrillas latinoamericanas, de los años sesenta a la caída del Muro*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Marcuse, Herbert *et al.* (1975). *Ecología y revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Mariátegui, José Carlos (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Marichal, Juan (1978). *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana*. Madrid: Fundación Juan March / Cátedra.
- Marini, Ruy Mauro (1995). "La década de 1970 revisitada". En: Ruy Mauro Marini y Margarita Millán (coords.), *La teoría social latinoamericana*, vol. III, *La centralidad del marxismo*. México: Ediciones El Caballito / Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- _____ (1985). "Introducción: la década de 1970 revisitada". En: Ruy Mauro Marini y Mária Millán (coords.), *La teoría social latinoamericana*, t. III, *La centralidad del marxismo*. México: El Caballito.
- Marsiske, Renate (2015). "La universidad latinoamericana en el siglo XX: una aproximación", *Universidades*, núm. 65, julio-septiembre.
- Martelli, Roger (2006). *Une dispute communiste: le comité central d'Argenteuil sur la culture*. París: Éditions sociales.
- Martínez Verdugo, Arnoldo (1971). *Partido Comunista Mexicano. Trayectorias y perspectivas*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- Marx, Karl (1976). *El capital*, t. III, vol. 6, libro tercero. Pedro Scaron (ed.), León Mames (trad.). México: Siglo XXI.

- _____ (1980). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- _____ (1989). *Formaciones económicas precapitalistas*, 2ª ed. México: Siglo XXI.
- _____ y Friedrich Engels (1974). *La ideología alemana*. Montevideo y Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos / Ediciones Grijalbo.
- _____ y Friedrich Engels (1974). *La ideología alemana*. Montevideo / Barcelona:
- _____, Cuaderno Kovalevsky *de Karl Marx*, introducción de Qhananchiri / Álvaro García Linera. La Paz, Bolivia: Ofensiva Roja, 1989.
- Massó, Mariana (2020). “El Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista: organización y directivas para los partidos comunistas de Sudamérica, 1926-1932”. En: Daniel Gaido, Manuel Quiroga y Velia Luparello (eds.), *Historia del socialismo internacional: ensayos marxistas*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.
- Mateos, Abdón (2020). “Víctor Alba”. *El Obrero*, 29 noviembre. En: <<https://elobrero.es/cultura/59098-victor-alba.html>>.
- Meadows, Donella H., Dennis L. Meadows *et al.* (1972). *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Meillassoux, Claude, 1980. *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI, 1977, citado en Víctor Manuel Toledo, “La ecología del modo campesino de producción”, *Antropología y Marxismo*, núm. 3, abril-septiembre.
- Mendes de Oliveira, Danilo (2017). “A teoria da revolução do P.C.B.: Octávio Brandão, a aliança de classes e o feudalismo (1922-1935)”, *Historia e Cultura*, vol. 6, núm. 1, marzo, pp. 83-102.

- Modonesi, Massimo (2017). “La crisis histórica de los comunistas mexicanos”. En: Carlos Illades (comp.), *Camaradas. Nueva historia del comunismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Montes de Oca Luján, Rosa Elena (1977). “La cuestión agraria y el movimiento campesino: 1970-1976”, *Cuadernos Políticos*, núm. 14, octubre-diciembre.
- Morales Muñoz, Daniela (2018). *El exilio brasileño en México durante la dictadura militar, 1964-1979*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores - Dirección General del Acervo Histórico Diplomático / Red de Archivos Diplomáticos Iberoamericanos.
- Moreno Alcántara, Beatriz, María Gabriela Garret Ríos y Ulises Julio Fierro Alonso (2006). *Otomíes del Valle del Mezquital*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).
- Moreno, Nahuel (1957). “Cuatro tesis sobre la colonización española y portuguesa”, *Estrategia de la Emancipación Nacional*, año 1, núm. 1, septiembre.
- Munck, Ronaldo (2007). “Marxism in Latin America / Latin American Marxism?”. En: Daryl Glaser y David M. Walter, *Twentieth Century Marxism: A Global Introduction*. Nueva York: Routledge.
- Muñoz Basilio, Maurilio (2009). *Fuentes para la historia del indigenismo en México: diarios de campo de Maurilio Muñoz en la Cuenca del Papaloapan (1957-1959)*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).
- Nahmad y Sittón, Salomón (2009). “Estudio introductorio”. En: Maurilio Muñoz Basilio, *Fuentes para la historia del indigenismo en México: diarios de campo de Maurilio Muñoz en la Cuenca del Papaloapan (1957-1959)*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

- Nigam, Aditya (2023). *Border-Marxisms and Historical Materialism Untimely Encounters*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Nikitin, Petr Ivanovich, (1959). *Economía política: manual de divulgación*. Moscú: Progreso.
- O’Gorman, Edmundo (1958). *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Ortega Reyna, Jaime (2015). “El cerebro de la pasión: Althusser en tres revistas mexicanas”, *Izquierdas*, núm. 25, octubre.
- _____ (2017). “¿Una ‘nueva época’ del Partido Comunista Mexicano? Rupturas y continuidades en el comienzo de la década de los sesenta”, *Claves. Revista de Historia*, vol. 3, núm. 5, julio-diciembre.
- _____ (2017). “Orbitas de un pensamiento: Lenin y el marxismo en América Latina”, *Latinoamericana*, núm. 65, julio-diciembre.
- _____ y Elvira Concheiro (2017). “Debatir los diversos marxismos latinoamericanos”, *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, núm. 49, septiembre.
- Otero, Gerardo (1978). “Economía campesina y articulación-destrucción de modos de producción”, *Cathedra*, núm. 7, enero-marzo, pp. 31-46.
- Paget-Clarke, Nic (2006). “Interview with Gustavo Esteva. The Society of the Different”, *In Motion Magazine*, 8 de abril.
- Palerm, Ángel (1980). *Antropología y marxismo*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) - Centro de Investigaciones Superiores / Nueva Imagen.
- _____ (2008). *Antropología y marxismo*. México: CIESAS-UAM-Universidad Iberoamericana.
- Parain, Charles (1964). “Le mode de production asiatique: une étape nouvelle dans une discussion fondamentale”, *La Pensée*, núm. 114, pp. 3-6.

- Paré, Luisa (1975). "Caciquismo y estructura de poder en la sierra norte de Puebla", en *Caciquismo y poder político en el México rural*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) - Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) / Macehual.
- _____ (1977). *El proletariado agrícola en México. ¿Campesinos sin tierra o proletarios agrícolas?* México: Siglo XXI.
- _____ (1991). "El debate sobre el problema agrario en los setenta y ochenta", *Nueva Antropología*, vol. XI, núm. 39.
- _____ (coord. y presentación) (1979). *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*. México: Macehual / Cuadernos Agrarios / Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) - Instituto de Investigaciones Sociales - Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Paz, Octavio y Enrique Krauze (coords.) (1991). *Hacia la sociedad abierta*, vol. 1, *La experiencia de la libertad*. México: Fundación Cultural Televisa.
- _____ (1991). *La experiencia de la libertad*. vol. 5, *El ejercicio de la libertad*. México: Fundación Cultural Televisa.
- Pedroza Ortega, Luis Ozmar (2018). "El Sistema Alimentario Mexicano: su acción en el campo y en la alimentación, 1980-1982", *Revista de Historia y Geografía*, núm. 39, pp. 21-48.
- Piemonte, Víctor Augusto. (2013). "El informe secreto al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética en la perspectiva oficial del Partido Comunista Argentino. Recepción y primeras repercusiones". En: *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*, año 13, núm 13, pp. 223-241.
- Poulantzas, Nicos (1968). *Pouvoir politique et classes sociales de l'état capitaliste*. París: François Maspero.
- _____ (1969). *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. México: Siglo XXI.

- Pozas, Ricardo e Isabel Horcasitas (1971). *Los indios en las clases sociales de México*. México: Siglo XXI.
- Prebisch, Raúl (1949). "El desarrollo económico de la América Latina y el Caribe y algunos de sus principales problemas", *El Trimestre Económico*, vol. 16, núm. 63, julio-septiembre.
- Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios (1990). "Declaración de Quito", 17 a 21 de julio.
- Programa de la Internacional Comunista (1978). En: vi Congreso de la Internacional Comunista. Informes y discusiones, *Cuadernos de Pasado y Presente*, núm. 67.
- Puiggrós, Rodolfo (1940). *De la Colonia a la Revolución*. Buenos Aires: Ediciones Aiape.
- _____ (1965). "Los modos de producción en Iberoamérica", *El Gallo Ilustrado*, 17 de octubre, núm. 173.
- Qhananchiri / Álvaro García Linera (1990). *Crítica de la nación y la nación crítica naciente*. La Paz, Bolivia: Ediciones Ofensiva Roja.
- _____ (1991). *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo socialista*, parte I, prólogo de Qhantat - Wara Wara / Raquel Gutiérrez. La Paz, Bolivia: Ediciones Ofensiva Roja.
- _____ (1989). *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (A propósito obreros, aymaras y Lenin)*. La Paz, Bolivia: Ediciones Ofensiva Roja.
- Qhantat - Wara Wara / Raquel Gutiérrez (1989). *Contra el reformismo. Crítica al "estatismo" y al "populismo" pequeño burgués*. La Paz, Bolivia: Ediciones Ofensiva Roja.
- Qhispi Wanka, Felipe / Felipe Quispe (1988). *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*. Bolivia: Ediciones Ofensiva Roja, 1988.
- Real Academia de la Historia (s/a). "Pere Pagès i Elies", Diccionario Biográfico electrónico. En: <<https://dbe.rah.es/biografias/31716/pere-pages-i-elies>>.

- Redfield, Robert (1930). *Tepoztlan: A Mexican Village*. Chicago: Chicago University Press.
- _____ (1941). *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____ (1947). "The Folk Society", *American Journal of Sociology*, vol. 52, enero.
- _____ (1956). *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reina Aoyama, Leticia (2010). *Los movimientos indígenas y campesinos*. México: Nostra.
- Rello E., Fernando (1976). "Modo de producción y clases sociales", *Cuadernos Políticos*, núm. 8, abril-junio.
- Revueltas, José (1962). *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. México: Logos.
- Rey Tristán, Eduardo (2016). "Del etapismo a la inmediatez. Debates en torno a la idea de revolución en América Latina a partir de 1959", *Sémata: Ciencias Sociales E Humanidades*, núm. 28, diciembre.
- Rey, Pierre-Philippe (1973). *Les alliances de classes: Sur l'articulation des modes de production, suivi de Matérialisme historique et luttes de classes*. París: François Maspero.
- _____ (1976). *Las alianzas de clase*. México: Siglo XXI.
- Ribadero, Martín (2016). "El marxismo latinoamericano de papel. La política editorial de Jorge Abelardo Ramos a comienzos de los años sesentas", *Trabajos y Comunicaciones*, núm. 43, 2016.
- Ribas, Pedro y Rafael Pla León (2018). "Cuba, Argentina y México". En: Marcello Musto (ed.), *Los Grundrisse de Karl Marx. Fundamentos de la crítica de la economía política 150 años después*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica (FCE) / Universidad Nacional de Colombia.

- Ríos Gordillo, Carlos Alberto (2020). "Pensar la historia, cambiar el mundo. Los camaradas y su revista: *Historia y Sociedad* (1965-1970)", *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 41, núm. 163.
- Rodney, Walter (2022). *Decolonial Marxism. Essays from the Pan-African Revolution*. Londres: Verso Books, 2022, capítulo 4, "Marxism as a Third World Ideology".
- Rodríguez Kuri, Ariel (2021). "Las fundaciones de la Liga Comunista 23 de Septiembre. Enunciación y estrategia de un grupo de la guerrilla urbana mexicana" [manuscrito].
- Rojas, Rafael (2015). *Fighting over Fidel: The New York Intellectuals and the Cuban Revolution*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (2018). *La polis literaria. El boom, la Revolución y otras polémicas de la Guerra Fría*. México: Taurus, 2018.
- Rosas, Sabrina (2021). "El Quinto Centenario de la Conquista de América: movimientos indígenas y memorias en disputa". En: Osvaldo Víctor Pereyra, Carolina Sancholuz, Emir Reitano y Susana Aguirre (comps.), *Conflictos y resistencias: la construcción de la imagen del "otro"*. Selección de documentos fundamentales para la comprensión de la expansión atlántica. Buenos Aires: Teseo Press.
- Rubio Mañé, José Ignacio (1946). *Don Luis de Velasco, el Virrey Popular*. México: Ediciones Xóchitl.
- Sachs, Ignacy (1974). "Ambiente y estilo de desarrollo", *Comercio Exterior*, vol. XXIV, núm 4, abril, pp. 360-368.
- Salas Obregón, Ignacio Oseas (1978). *Apreciaciones iniciales sobre el movimiento revolucionario en el campo*. Armed Revolutionary Organizations in Mexico Documents. mss 523. Special Collections & Archives, Universidad de California en San Diego. México: Brigada Roja.
- Sandoval, Roberto (1979). "¿Campesinistas, descampesinistas o trabalenguas?", *Nexos*, agosto.

- Santis, Sergio de (1965). "Les communautés de village chez les incas, les aztèques et les mayas. Contribution a l'étude du mode de production asiatique", *La Pensée*, núm. 122, julio-agosto, pp. 79-95.
- Sawer, Marian (1977). *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Schejtman, Alejandro (1981). "El agro mexicano y sus intérpretes", *Nexos*, marzo.
- Schlez, Mariano (2019). "El hilo roto de la revolución. América Latina en la degeneración burocrática de la III Internacional", *En Defensa del Marxismo*, núm. 52.
- _____ (2020). "Modos de producción en América Latina. Un mapa para un debate permanente". En: Juan Marchena, Manuel Chust y Mariano Schlez (dir.), *El debate permanente. Modos de producción y revolución en América Latina*. Santiago: Ariadna Ediciones.
- Schmidt, Alfred (1976). *El concepto de naturaleza en Marx*, México: Siglo XXI.
- Semo, Enrique (1969). "Capitalismo en la minería y la agricultura de Nueva España (1760-1810)", *Historia y Sociedad*, núm. 15, enero-marzo.
- _____ (1972). "Feudalismo y capitalismo en la Nueva España (1521/1765)", *Comercio Exterior*, vol. XXII, núm. 5, mayo.
- _____ (1973). *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521/1763*. México: Era.
- _____ (1974). "Marxismo y problema agrario". *Historia y Sociedad*, segunda época, núm. 4, invierno.
- _____ (1975). "La hacienda mexicana y la transición del feudalismo al capitalismo", *Historia y Sociedad*, segunda época, núm. 5, primavera.
- _____ (1977). "Problemas teóricos de la periodización histórica", *Dialéctica*, año II, núm. 2, enero.

- _____ (1978). "Acerca de la periodización". En: Enrique Semo, *Historia mexicana. Economía y lucha de clases*. México: Era.
- _____ (1978). "Acerca de la periodización". En: *Historia mexicana. Economía y lucha de clases*. México: Era.
- _____ (1993). "Preface to the English edition". En: Enrique Semo, *The History of Capitalism in Mexico: Its Origins, 1521/1763*, Lidia Lozano (trad.). Austin: University of Texas Press.
- _____ (2022). *Los combates por la historia y el socialismo: escritos fundamentales*, introducción de Elvira Concheiro y Jaime Ortega. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Shiozawa, Kimio (1965). "Les historíes taponáís et le mode de production asiatique", *La Pensée*, núm. 122, julio-agosto, pp. 63-78.
- Simonian, Lane (1999). *La defensa de la tierra del jaguar. Una historia de la conservación en México*. México: Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (SEMARNAP) / Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO).
- Skirbekk, Gunnar (1974). "Marxisme et écologie", *Esprit*, nueva serie, año 42, núm. 440, noviembre, pp. 643-652.
- Smith, Kathleen E. (2017). *Moscow 1956: The Silenced Spring*. Cambridge: Harvard University Press.
- Spenser, Daniela (2020). "Unidad a toda costa". *La tercera internacional en México durante la presidencia del general Lázaro Cárdenas*. México: INEHRM / CIESAS.
- Stalin, Iósif (1939). "Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico". En: Comisión del Comité Central del P.C.(b) de la URSS. *Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética (bolshevique)*. Compendio. Moscú: Editorial Lenguas Extranjeras.

- Stanziani, Alessandro (2004). "Čajanov, Kerblay et les shestidesiatniki: une histoire globale?", *Cahiers du Monde Russe*, vol. 45, núm. 3-4.
- Starckenbaum, Marcelo (2015). "Gramsci y Althusser en la experiencia de Pasado y Presente". En: Óscar Ariel Cabezas (comp.), *Gramsci en las orillas*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- Starckenbaum, Marcelo (2022). "Subalternidad y hegemonía en América Latina. Problemas de un itinerario teórico entre el latinoamericanismo y el marxismo", *Res Publica*, vol. 25, núm. 3.
- _____ (2023). "Proyecciones latinoamericanas de la teoría social marxista". En: Antonio Adolfo Marcial Camou (coord.), *Cuestiones de teoría social contemporánea*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Stavenhagen, Rodolfo (1969). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.
- _____ (1974). "Controversia sobre el Uxpanapa. Conservar los ecosistemas tropicales", *Excélsior*, 29 de octubre.
- _____ (1979). "México: minorías étnicas y política cultural", *Nexos*, julio.
- _____ (1986). "Cultura y sociedad en América Latina: una revaloración", *Estudios Sociológicos*, vol. 4, núm. 12, septiembre-diciembre, pp. 445-457.
- Suárez Dávila, Francisco (2017). "Bancomext: creación, auge, supervivencia y ¿renacimiento?", *Comercio Exterior Bancomext*, nueva época, núm. 11, julio-septiembre.
- Suret-Canale, Jean (1964). "Les sociétés traditionnelles en Afrique tropicale et le concept de mode de production asiatique", *La Pensée*, núm. 117, septiembre-octubre, pp. 21-42.
- Sweezy, Paul M. (1954). "A Critique". En: *The Transition from Feudalism to Capitalism. A Symposium by Paul M. Sweezy, Maurice*

- Dobb, H. K. Takajashi, Rodney Hilton y Christopher Hill. Nueva York: Science and Society.
- _____ (1954). *The transition from feudalism to capitalism: a symposium*. Nueva York: Science & Society.
- Tabula Rasa (2022). “Discusiones en torno a los marxismos del sur y los pensamientos descoloniales y anticoloniales”, *Tabula Rasa*, núm. 42.
- Tarcus, Horacio (2007). *Marx en la Argentina: sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____ (2013). “El marxismo en América Latina y la problemática de la recepción transnacional de las ideas”, *Temas de Nuestra América*, vol. 29, núm. 54, julio-diciembre.
- Teitelboim, Volodia (1963). *El amanecer del capitalismo y la conquista de América*. Buenos Aires: Futuro.
- Thorner, Daniel, Basile Kerblay y R. E. F. Smith (eds.) (1966). *Chayanov: The Theory of Peasant Economy*. Homewood, Illinois: The American Economic Association / Richard D. Irwin, Inc.
- Tökei, Ferenc (1963). “Sur le ‘mode de production asiatique’”. París: Centre d'Etudes et de recherches marxistes, 35 pp. (copia mimeografiada).
- Toledo, Víctor Manuel (1969). *Diversidad de especies en las selvas altas de la planicie costera del Golfo de México*, tesis de licenciatura. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) - Facultad de Ciencias, Departamento de Biología.
- _____ (1971). “La selva tropical húmeda en México, un problema fitogeográfico”. En: Arturo Gómez-Pompa (ed.), *Problemas de Investigación en Botánica*. México: Limusa-Wiley / Consejo Nacional para la Enseñanza de la Biología.
- _____ (1975). “La estacionalidad de las flores utilizadas por los colibríes de una selva tropical húmeda en México”, *Biotropica*, vol. 7, núm. 1, abril.

- _____ (1976). "El ejido y la selva tropical húmeda: una contradicción ecológica y social". En: Arturo Gómez Pompa, C. Vázquez-Yanes, S. del Amo y A. Butanda (eds), *Regeneración de Selvas*. México: Compañía Editorial Continental, pp. 641-672.
- _____ (1976). *Los cambios climáticos del Pleistoceno y sus efectos sobre la vegetación tropical cálida y húmeda de México*, tesis de Maestría. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) - Facultad de Ciencias.
- _____ (1978). "Estudio botánico y ecológico de la región del río Uxpanapa, Veracruz, núm. 5. Introducción a los estudios de ecología humana", *Biótica*, año 3, núm. 2, pp. 57-61.
- _____ (1978). "Uxpanapa: ecocidio y capitalismo en el trópico", *Nexos*, núm. 11, noviembre.
- _____ (1980). "La ecología del modo campesino de producción", *Antropología y Marxismo*, núm. 3, abril-septiembre.
- _____ (1981). "Ecología e indianidad: dos frentes de resistencia al desarrollo del capitalismo en México", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 27, núm. 103.
- _____ (1981). "Intercambio ecológico e intercambio económico en el proceso productivo primario". En: Enrique Leff (coord.), *Biosociología y articulación de las ciencias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- _____ (1981). "La cuestión étnica en América Latina", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 27, núm. 103
- _____ (1983). "Ecologismo y ecología política: la nueva guerra Florida", *Nexos*, núm. 69, septiembre.
- _____ (1983). "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 del Partido Socialista Unificado de México, pp. 17-52.

- _____ (1990). “La perspectiva etnoecológica. Cinco reflexiones acerca de las ‘ciencias campesinas’ sobre la naturaleza con especial referencia a México”, *Ciencias*, especial núm. 4, julio.
- _____ (1991). “La resistencia ecológica del campesinado mexicano (en memoria de Ángel Palerm)”, *Ecología Política*, núm. 1, septiembre.
- _____ (1992). “What is Ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline”, *Etnoecología*, vol. 1, núm. 1.
- _____ (1996). “Saberes indígenas y modernización en América Latina: historia de una ignominia tropical”, en *Etnoecológica*, vol. 3, núms. 4-5, agosto.
- _____ (2000). *La paz en Chiapas. Ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*. México: Ediciones Quinto Sol / Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- _____ (2013). “El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica”, *Relaciones* 136, otoño.
- _____ *et al.* (1972). “El ejido: un intento de interpretación ecológica”. En: Víctor Manuel Toledo, Antonio Lot Helgueras, Carlos Juárez López, Juan José Martínez y Jorge Zamacoña (eds.), *Problemas biológicos de la región de los Tuxtlas, Veracruz*. México: [copia mecanografiada], pp. 67-102.
- _____ *et al.* (1972). “Un posible método para evaluar el conocimiento ecológico de los hombres de campo. Primer Ensayo”. En: Víctor Manuel Toledo, Antonio Lot Helgueras, Carlos Juárez López, Juan José Martínez y Jorge Zamacoña (eds.), *Problemas biológicos de la región de los Tuxtlas, Veracruz*. México: [copia mecanografiada], pp. 199-237.
- _____ *et al.* (1980). “Los purépechas de Pátzcuaro: una aproximación ecológica”, *América Indígena*, vol. XL, núm. 1.
- Torres-Rodríguez, Laura J. (2019). “El estado bajo sospecha: Roger Bartra y el Modo de Producción Asiático”. En: *Orien-*

- taciones transpacíficas: la modernidad mexicana y el espectro de Asia*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Torres-Zetina, Carlos Augusto (2019). “Políticas culturales francesas en México”, *Contribuciones desde Coatepec*, núm. 31, diciembre, pp. 163-183.
- Traverso, Enzo (2018). *Melancolía de la izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Tzeiman, Andrés (2013). “Feudalismo vs. capitalismo’, un debate idealista: del modo de producción a la formación económico-social”, *e-l@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, vol. 11, núm. 43, abril-junio, pp. 57-69.
- Velasco Toro, José (1993). “Los estudios botánicos en Uxpanapa previos al reacomodo de la población”, *La Ciencia y el Hombre*, núm. 15, julio-diciembre, pp. 27-39.
- Vergopoulos, Kostas (1975). “Capitalismo disforme: el caso de la agricultura en el capitalismo”. En: Samir Amin y Kostas Vergopoulos, *La cuestión campesina y el capitalismo*. México: Nuestro Tiempo.
- Verhoeven, Harry (ed.) (2022). *Marx and Lenin in Africa and Asia. Socialism(s) and Socialist Legacies*. Nueva York: Routledge.
- Villalobos-Ruminott, Sergio (2010). “Roger Bartra y el problema de los métodos de producción en América Latina”. En: Marel Moraña e Ignacio M. Sánchez Prado (coords.), *Democracia, otredad, melancolía. Roger Bartra ante la crítica*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE) / Conaculta.
- Vitale, Luis (1979). *La formación social latinoamericana*. Barcelona: Fontamara.
- _____ (1983). “El marxismo latinoamericano ante dos desafíos: feminismo y crisis ecológica”, *Nueva Sociedad*, núm. 66, mayo-junio.
- _____ (1983). “Génesis y desarrollo del modo de producción comunal-tributario de las formaciones sociales inca y az-

- teca”, *Boletín Americanista*, núm 33. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- W. Rostow, Walt (1960). *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.
- W. Rostow, Walt (1961). *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Warman, Arturo (1979). “Mesa redonda”. En: Luisa Paré (coord. y pres.) et al., *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) - Instituto de Investigaciones Sociales / Macehual.
- _____ (1983). “Invitación al pleito”, *Nexos*, núm. 71, noviembre.
- Wasserstrom G., Robert (1976). “La investigación regional en las ciencias sociales: una perspectiva chiapaneca”, *Historia y Sociedad*, Segunda época, núm. 9.
- Welskopf-Henrich, Liselotte (1957). “Probleme des Periodisierung der Altengeschichte: die Einordnung des Alten Orients und Alt-Amerikas in die Weltgeschichtliche Entwicklung”, *Zeitschrift für Geschichte*, pp. 293-313.
- _____ (1957). *Die Produktionsverhältnisse im alten Orient und in der griechisch-römischen Antike*. Berlín: Akademie-Verlag.
- Wittfogel, Karl A. (1966). *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Wolf, Eric R. (1966). *Peasants*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- _____ (1955). “Types of Latin-American Peasantry”, *American Anthropologist*, vol. 57.
- Yankelevich, Pablo (2010). *Ráfagas de un exilio. Argentinos en México, 1974-1983*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (FCE) / El Colegio de México.

- Zahar Vergara, Juana (2000). *Historia de las librerías de la Ciudad de México: evocación y presencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Zavaleta, René (1974). *El poder dual en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Zepeda Patterson, Jorge (1988). “Los estudios sobre el campo en México”. En: Jorge Zepeda Patterson (ed.), *Las sociedades rurales hoy*. México: El Colegio de Michoacán / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).
- Žižek, Slavoj (2010). “Mao Tse-tung, el señor marxista del des-gobierno”. En: Mao Tse-Tung, *Sobre la práctica y la contradicción*. Madrid: Akal.

Marxismo neotropical.
Variaciones latinoamericanas
sobre los modos de producción, de
Luciano Concheiro San Vicente, fue
editado por la Unidad de Investigación
sobre Representaciones Culturales y
Sociales, inscrita a la Coordinación de
Humanidades de la Universidad
Nacional Autónoma de
México en octubre
de 2023.