

## (DES) NARRANDO EL ESTADO: DEL LIBERALISMO Y MARXISMO HACIA UN “PENSAMIENTO OTRO”

Natalia Doulián  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad Nacional de Lomas de Zamora

### Resumen

El presente artículo discute las concepciones de Estado atribuidas a dos corrientes de pensamiento: el liberalismo y el marxismo. Se plantea la especificidad del Estado en América Latina y los alcances y limitaciones de ambas corrientes.

El liberalismo, como la mayoría de las producciones políticas-ideológicas de la Modernidad, se fue constituyendo *urbi et orbi* y esa pretensión le dio una suerte de impronta de aplicación inevitable, fatal y funcional a cualquier espacio y lugar. Pensar el marxismo desde América Latina requiere por un lado, valorar su potencia cuestionadora respecto del Orden Social y, por otro, revisar y analizar hasta qué punto dicha teoría “alcanza” para pensar no sólo al Estado, sino también a la sociedad latinoamericana. Este último punto demanda no caer en críticas triviales... Pero cabe la misma pregunta que se hizo sobre los alcances del liberalismo: ¿Puede una matriz gestada en Europa responder de manera adecuada a las necesidades latinoamericanas en modo y sentido oportuno?

**Palabras clave:** Estado – decolonialidad – marxismo – liberalismo

### Abstract

153

This article discusses the concepts of State attributed to two streams of thought: liberalism and Marxism. Raises the specificity of the State in Latin America and the scope and limitations of both currents.

Liberalism, as the majority of the politics-ideologicals productions of modernity, was forming urbi et orbi and that claim gave him a kind of mark of inevitable, fatal and functional application to any space and place. Think Marxism from Latin America requires on the one hand, assess its State power with respect to the Social order and, on the other, review and analyze to what extent this theory "reaches" to think about not only the State, but also Latin American society. This last point demands to avoid trivial criticism... But it is the same question that was made on the scope of liberalism: can a matrix developed in Europe to respond adequately to the Latin American needs in timely sense and mode

**Key words:** State - decoloniality - Marxism – liberalism

**(DES) NARRANDO EL ESTADO:  
DEL LIBERALISMO Y MARXISMO HACIA UN “PENSAMIENTO OTRO”**

Se trata entonces de un “Pensamiento otro”,  
que se va construyendo desde espacios geográficos y epistémicos otros  
gestados desde la frontera del sistema mundo moderno colonial  
y por tanto críticos del occidentalismo/eurocentrismo desde su condición marginal a él.

En esa dirección se inscribe la epistemología del Sur,  
en donde Sur no remite a punto cardinal sino al espacio de los agentes ausentes,  
un Sur diseñado por la “razón indolente” del norte o por “el pensamiento abismal”,

154

como Santos los denomina, y con ello, el diseño de una estela entre saberes e ignorancias.

Esta epistemología propicia, entre otros aportes,  
una reinención del conocimiento al poner en escena  
las invisibilizaciones producidas por la violencia imperial y colonial.

María Eugenia Borsani

## I. Palabras introductorias

Una de las preocupaciones centrales de la Teoría Política en Occidente es la cuestión del Estado. Su naturaleza, las articulaciones con los ámbitos de lo social, la circulación del Poder comienza con Platón y Aristóteles pasando por Maquiavelo, Hobbes, Locke y los filósofos contemporáneos (Mignolo, 2009). Pero, aunque nos han dicho lo contrario innumerables cantidades de veces, la historia no es lineal ni “evolutiva”, homogénea, armoniosa; la historia tiene giros, enredos, piruetas y también sedimentaciones, olvidos, *palimpsestos*. Y en uno de esos giros encontramos el punto ciego de la teoría política en el siglo XVI. Se trata de una situación inusitada: el acontecimiento más extraordinario desde que Dios creó el mundo o un *pachakuti*. Es decir, un trastorno total del espacio y el tiempo, una revolución invertida<sup>1</sup>.

La teoría política del siglo XVI da cuenta de la necesidad de resolver los problemas causados por el encuentro casual con gentes cuya existencia desconocían y extensísimas cantidades de tierras que exigieron respuestas legales y tecnológicas. El siglo XVI marca el pasaje de la tradición clásica a la

---

<sup>1</sup> Lo dicho amerita una discusión sobre perspectivas. No sobre interpretaciones. Mientras que pensar que hay distintas interpretaciones supone la existencia de un presupuesto compartido de conocimiento y reglas de juego, pensar en distintas perspectivas significa admitir que los principios de conocimiento y las reglas de juego “tienen una posición geohistórica que funciona dentro de la estructura de poder del mundo colonial moderno.” (Mignolo, 2007: 39)

formación del patrón colonial de poder, de la Teoría Política Clásica a la Teoría Política Moderna/Colonial. (Mignolo, 2009)

Se modifica el *ius gentium*, el derecho de las naciones. Porque ¿eran naciones? Sí, absolutamente. Pero si el derecho hubiera sido el mismo que el de los cristianos europeos, no habrían podido disputar la soberanía de los “indios”. (Mignolo, 2009)

Ésta es nuestra acta de nacimiento: *El requerimiento*. Darnos derechos, pero rebajar nuestra humanidad. Incluirnos, pero marginarnos. Por eso:

La conversión de las víctimas del racismo en figuras animalizadas, desprovistas de una humanidad completa, no es simplemente el efecto de un proceso de alienación que oculta las verdaderas relaciones sociales que subyacen, sino que, por el contrario, expresa lo que podría denominarse la naturaleza del vínculo social mismo...” (De Oto apud Mignolo, 2009: 22)

¿Cuál es la idea de América Latina? ¿Cómo surge la Idea? “<Descubrimiento> e <Invención> no son únicamente dos interpretaciones distintas de un mismo acontecimiento: son parte de dos paradigmas distintos.” (Mignolo, 2007:29) No se trata sólo de una diferencia terminológica sino del contenido del discurso: la idea de América es una invención europea moderna, limitada a la visión que tenían del mundo y de su propia historia.

Edmundo O`Gorman (1958) manifiesta que la invención de América implicó la apropiación del continente y su integración en el imaginario eurocristiano. Es decir, la incorporación de un cuarto continente (al mapa T en O) redundó en la

división de los continentes de acuerdo a la cosmovisión cristiana<sup>2</sup>, que luego fue aceptada por todo el mundo.

Desapareció Anáhuac y Tawantinsuyu como si nunca hubiesen existido como si hubiesen nacido en el momento de su desaparición. Pasaron a ser historia de museo, porque dejaron de ser historia viva. “Esa supresión se conceptualizó como <modernidad>, como si la modernidad fuese una fuerza histórica necesaria con derecho a negar y suprimir todo lo que no se ajustara a un modelo del mundo considerado como <un proceso histórico esencial>”. (Mignolo, 2007:51)

La colonialidad es la cara oculta de la modernidad. La modernidad es nada más, ni nada menos, que la imposición de un patrón colonial de poder donde Europa es la única que región geohistórica que es parte de una clasificación de poder y, a la vez, la única perspectiva que tiene el privilegio de contar para sí con las categorías de pensamiento para describir, clasificar, comprender y hacer progresar al resto del mundo. (Mignolo, 2007)

La matriz colonial del poder, entonces, opera en cuatro aspectos de la vida humana: “1. Económico: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; 2. Político: control de la autoridad; 3. Social: control del género y de la sexualidad, y 4: epistémico y subjetivo/personal: control del conocimiento y la subjetividad.” (Mignolo, 2007: 36)

---

<sup>2</sup> La distribución geográfica de los hijos de Noé (Jafet –Europa, Sem –Asia, Cam –África), contiene implícita la idea de superioridad racial. ¿Cuál es la relación entre Jafet y sus hermanos? En los mapamundis del Siglo XII se ve a Europa en la parte superior izquierda, Asia en la superior derecha y África y América en la parte inferior. Walter Mignolo (2007) afirma: “Si eso no es categorización racial de los pueblos y de las divisiones continentales, entonces ¿qué es el racismo?” (pág. 52)

¿Y entonces? ¿Y América Latina? ¿Y el Estado? ¿Y el locus de enunciación? Pensar al Estado requiere descolonizar la teoría política. Implica imperativamente descolonizar la subjetividad y el conocimiento: “La geopolítica del conocimiento (los cimientos históricos locales del conocimiento) va de la mano de la política corporal del conocimiento, es decir, la base biográfica individual y colectiva del conocimiento” (Mignolo, 2007:35)

¿”Alcanzan” las narrativas eurocéntricas –liberalismo y marxismo– para pensar al Estado Latinoamericano? ¿Es posible articular un proyecto de liberación desde la lógica de la modernidad? O, como dice Marcela Nicolazzo, ¿No tendrá que ver más con los palimpsestos que con las biblias y diccionarios?

## II. Narrativas eurocéntricas

“La colonialidad del saber (y del ser) es perversa,  
Tanto de derecha como de izquierda.  
Nos hace creer y pensar que fuera de los pensadores europeos  
Y de las prensas periféricas  
Que reproducen la magia para asegurar ganancias  
(y reproducir subjetividades dependientes)  
Nada existe”.  
Walter Mignolo

### II. a. Sobre el liberalismo

El liberalismo, como la mayoría de las producciones políticas-ideológicas de la Modernidad, se fue constituyendo *urbi et orbi* y esa pretensión le dio una suerte de impronta de aplicación inevitable, fatal y funcional a cualquier espacio y lugar. Los avatares de la historia fueron haciendo que tomara formatos profundamente

diferentes según se tratara de ésta o aquella sociedad, pero siempre ha conservado ideas base que le dan sentido y orientación y que, además, permiten identificarlo y distinguirlo de otras formaciones ideológicas diferentes.

El liberalismo tiene dos raíces de enorme peso en la constitución de su identidad: Primero: ser la pareja ideal del Capitalismo, constituir con dicho sistema un matrimonio simbiótico, armonioso, con una cantidad de conflictos que son *pour la galerie*, mucho más aparentes que reales. Liberalismo y capitalismo combinan casi a la perfección en una confluencia afín y complementaria que da un buen “lugar” a esta idílica relación. Libertad, competencia, progreso, individuo (una invención moderna), bienestar, la secularización de la jerarquía, ya no originaria de un orden social sacralizado sino de la “inevitable” divisoria entre capaces e incapaces en sentido genérico. El liberalismo arroja la brutalidad y crudeza de la lógica capitalista con las tibias pieles de la justificación política, de la explicación social indispensable al caer el orden cristiano sagrado. Y al hacerlo modera, en muchos casos, las peores inequidades inherentes a la lógica capitalista.

La segunda raíz es el origen europeo de las ideas liberales. Mucho se puede discutir acerca de algún origen difuso desde otro lugar del mundo pero la profundización y sistematización del liberalismo, aún dentro de sus múltiples corrientes internas es europeo. Y por serlo, lleva el sello colonial, de verdad absoluta que debe ser impuesta para el bien de los “inferiores”. Esto, dicho brutal y primitivamente, funcionó así. El liberal y el liberalismo se asumieron a sí mismos como la Libertad y la Humanidad y de la mano del peso Europeo en el desarrollo de la Historia, asumieron la condición fundacional del mundo político, una suerte

de fin de la historia anticipatoria al libelo de Francis Fukuyama<sup>3</sup>. Desde los Padres Fundadores Norteamericanos, desde Hobbes, Locke, Rousseau y otros, el liberalismo, burgués e *indudablemente transformador del orden preexistente* se constituyó como meta, disputó combates, venció y sostuvo (sostiene) que la única posible discusión política es la que se da a su interior, en los numerosos pensamientos tributarios que lo alimentan<sup>4</sup>. Las demás formas políticas son consideradas anacronismos o autocracias multiformes (populismo, islamismo, modelos a la cubana o a la venezolana) que no sostienen las ideas de la *verdadera* democracia. Porque la Democracia ha sido secuestrada por el Liberalismo. Porque la idea Liberal de la Democracia es la dominante, entonces el liberalismo no es nombrado si no a través de la forma de su apropiación más querida.

A las raíces mencionadas habría que agregarle *una obsesión*: El problema del Estado o el Estado como problema. Si para el Liberalismo la razón de su existencia es la discusión en torno al Derecho y la Libertad y cómo ampliar sus alcances a su mayor expresión, la Modernidad a la que pertenece le ha dejado el Estado. ¿Qué hacer con él? ¿Mal necesario, mal inevitable, guardián indispensable según el Leviatán, bestia a la que desconfiar según la tradición política norteamericana? ¿Qué ocurre en las sociedades en que el Estado es una

---

<sup>3</sup> Político neoconservador estadounidense. Autor del polémico libro “El fin de la Historia y el último hombre”.

<sup>4</sup> Republicanismo (Pettit), principios de no interferencia (Berlin), liberalismo de izquierda (Kymlicka), ideas del buen salvaje devenidas en teorías del velo (Rawls) son algunas de las corrientes y autores más reconocidos que han producido y discutido intensamente acerca de las orientaciones contemporáneas del liberalismo. Puede consultarse, a modo de introducción general a ACKERMAN, B (1995) *El futuro de la revolución liberal*. Ariel: Argentina. BOBBIO, N. y MATTEUCCI, N., *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1986. MANENT, P. (1990), *HISTORIA DEL PENSAMIENTO LIBERAL*, BUENOS AIRES, EMECÉ.



sombra débil o en aquellas en que la forma estatal no se corresponde con las variantes “del mundo libre y desarrollado”?

Contrariamente a algunas simplificaciones de pretendido interés didáctico, el liberalismo, alimentado por un debate interno vivaz, se piensa y repiensa con gran vigor, tanto en la producción teórica como (en menor medida) en la práctica política – como quedó antedicho en párrafos anteriores-. La variante neoliberal ha contribuido a empobrecer el debate a su interior. El conservadurismo político y la salvaje propuesta económica de Fridman y Von Hayek<sup>5</sup> no cuentan con consenso mayoritario dentro de la academia y los estudiosos del liberalismo. Pero sí cuenta con el entusiasta apoyo de los poderosos del mundo.

Sin embargo, estalla el Magreb, se revuelve Asia, se convulsiona el África Negra y el liberalismo no tiene buenas respuestas. Vira y deriva América Latina y la imagen se repite: el liberalismo no parece ser el arma más eficaz para resolver las desigualdades y las injusticias en regiones del mundo donde es imperativo hacerlo.

En América Latina los salvajes procesos de conquista y saqueo produjeron, como valor agregado, una típica devastación cultural a la europea sobre los pueblos nativos. Pero las identidades, golpeadas, maltratadas, ninguneadas, desprestigiadas, no desaparecieron. El zapatismo fue una de las noticias más contundentes al respecto pero no fue la única ni la primera. Las conformaciones culturales emergentes en América Latina, con noción del tiempo, del espacio, de

---

<sup>5</sup> KLEIN, N. (2007) *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*. Paidós: Barcelona. TOUSSAINT, E. (2012) *Neoliberalismo. Breve historia del infierno*. Capital Intelectual: Argentina. Son algunas de las numerosas obras que dan cuenta del devastador efecto económico y político en líneas generales sobre el mundo y en el caso de Klein el análisis por países empezando por USA.

la diversidad radicalmente diferentes y en muchos casos en franco conflicto con el liberalismo dominante, han demostrado cabalmente la insuficiencia del mismo para dar respuestas totalizantes.

Porque sencillamente no las hay. Pero el liberalismo lleva en sí mismo la necesidad de darlas. Derechos y libertades en América Latina son problemas que se aúnan con la profunda y construida desigualdad, injusticia y explotación del continente. Continente que después de andar varios siglos por los caminos de la idea de Progreso y Orden europeos, comienza a explorar sus propias cosmovisiones, de manera balbuceante pero con una certeza: el sistema liberal ha dejado algunas huellas profundas (el derecho, los espejos de colores del libre albedrío y la libertad, el parlamentarismo, la uniformidad) pero no tiene (nunca tuvo) las respuestas a los problemas latinoamericanos. Ni los tiene la matriz capitalista.

No son parte de la solución: *son parte del problema*

América Latina comienza a explorar la idea de Progreso Moderno, a revisar el canon liberal de Libertad, porque entiende que en una Sociedad donde conviven la tradición burguesa con estructuras oligárquico-feudales; donde hay un proletariado escaso y extensas zonas de informalidad económica, donde la más radical de las rebeliones se puede dar en sociedades de profundas injusticias hacia el interior de la comunidad de los rebeldes (explotación de la mujer por ejemplo), donde la idea escolar y cultural del liberalismo choca con formas ancestrales a las que me referiré más adelante que, ausentes de los “beneficios de la libertad”, buscan su lugar bajo el sol con su propio modo de organización (Los Sin Tierra en Brasil, zapatismo en México), las respuestas que da el sistema dominante solo pueden ser áridas.

En América Latina la discusión en torno al Estado tiene pocos puntos de contacto con las preocupaciones de la tradición liberal: el problema es cómo vincular una organización centralizada con las multicolores nacionalidades que lo habitan (Brasil, Bolivia), de qué forma darle eficacia para que su largo brazo atienda a los más necesitados y no que sostenga a los más poderosos. Incluso lograr que su brazo sea largo. Cómo desprender la lógica patronal y burocrática del Estado para buscar formas de desarrollo autónomas que no acentúen las desigualdades, que convivan con otras institucionalidades lábiles, escurridizas, desconfiadas, malhumoradas. En América Latina, el pensamiento decolonial y algunas políticas que intentan morigerar la brutal distribución desigual del ingreso, no transitan la senda revolucionaria en el sentido europeo del término (el liberalismo en algún momento lo fue) sino otros rumbos de transformación que sostienen una relación tensa con la estatalidad y mucho más tensa con la idea del estado-nación<sup>6</sup>.

Para América Latina el Estado ha sido y es una forma ambigua que también encarnó las peores pesadillas políticas a través de dictaduras. Sin embargo, la desconfianza en el Estado no transita por las preocupaciones liberales. Las preocupaciones por la Libertad se dan en el marco de poblaciones con serias dificultades de alimentación en amplios segmentos. La garantización del Derecho se da en el marco de una puja distributiva entre los pueblos e inmensas corporaciones con capacidades presupuestarias y económicas muy superiores a los Estados y Naciones con las que negocian. La representación y la participación se discuten en marcos de concentración comunicacional y exclusión simbólica en el intento de perpetuar modos que muchos pueblos de la amerindia no sienten ni conocen ni quieren.

---

<sup>6</sup> Ver la categoría de sistema-Mundo Moderno/Colonial

El liberalismo en cualquiera de sus formas no puede responder a la necesidad de justicia e igualdad de América Latina porque la desconoce. Desconoce *el sentido y la especificidad*. Su carácter europeo señalado hace algunos párrafos, construye su mirada con la fórmula sarmientina de “civilización y barbarie”.

¿Cómo dar solución a un coya si se cree que *el coya es el problema*? La radical incomprensión del colonizador y *su desprecio* por las formas del colonizado impiden encontrar respuestas a preguntas *que no se escuchan*. Indios, negros, musulmanes y otros conforman la legión de bárbaros que no entienden aquello que Samuel Huntington intentó (con alguna torpeza) describir como el choque de las civilizaciones. Aquellos de los que Fanon, Galeano, Freire, Túpac Amaru nombraron de mil maneras distintas a las del explotador.

Porque sigue siendo una creación del hombre blanco, más allá de tonterías simplificadoras y excepciones que ratifican la regla.

Entiéndase bien, no es un problema instrumental el del Liberalismo. Se pueden mejorar los sistemas de representación, ampliar los derechos y las libertades, discutir la tensión entre propiedad privada y responsabilidad social pero hay una incomprensión, una negación *radical* de los procesos históricos y las conformaciones políticas culturales de América Latina.

¿Cómo funciona el principio de no interferencia en comunidades donde el Uno individual carece de sentido? ¿Cómo pensar el Estado ante desigualdades históricas que han legitimado el saqueo y la posesión ilegal en términos de *lo posible*, tan caro al pragmatismo racionalista de base liberal?

Hay que gobernar y pensar *La polis* en la inmensidad patagónica, en la aridez andina, en la intensidad amazónica, en el conglomerado urbano paulista o

rioplatense. ¿Puede una matriz europea, diseñada y pensada (me reitero) *urbi et orbi*, etnocéntrica, colonial, imperial, dar respuesta a las necesidades en modo y sentido oportuno?

La obviedad de la negativa no debe desconocer dos factores:

1- El Liberalismo se continuará presentando como la solución única, posible y sensata y derivará a problemas de instrumentación lo que son problemas de concepción. Arengará sobre los peligros del autoritarismo y sutilmente irá colocando siempre la cuestión de la libertad sobre cualquier otra cuestión.

2- Seguirá dando algunas respuestas parciales que tendrán el parcial deslumbramiento de la eficacia. Pensado largamente y construido sobre talentos y procesos de gran valor para la historia de la humanidad, minimizar o ser negligente ante su poderío constituye un suicidio político. La inviabilidad del Liberalismo *no es a ojos vista*. Es evidente después de un exhaustivo y cuidadoso análisis.

El desafío es entender que es lo que es, y que lo que ha hecho, es intentar naturalizarse como sistema de vida política, sinónimo de democracia.

## II.b. Sobre el marxismo

“Una teoría crítica que *trasciende* la historia de Europa en sí y se sitúa en la historia colonial de América pasa a ser una *teoría decolonial*, en otras palabras, la teoría que se postula en los proyectos de decolonización del conocimiento y del ser es la que permitirá pensar la economía y la política de *una manera otra*”.

165

Pensar el marxismo desde América Latina requiere por un lado, valorar su potencia cuestionadora respecto del Orden Social y, por otro, revisar y analizar hasta qué punto dicha teoría “alcanza” para pensar no sólo al Estado, sino también a la sociedad latinoamericana. Este último punto demanda no caer en críticas triviales. Pero cabe la misma pregunta que se hizo sobre los alcances del liberalismo: ¿puede una matriz gestada en Europa responder de manera adecuada a las necesidades latinoamericanas en modo y sentido oportuno?

## LOS ALCANCES

Marx escribió en 1859 que nuestro modo de interpretación debe adaptarse al mundo social contemporáneo y por lo tanto, debe cambiar con la historia: el método y la sustancia, la forma y el contenido deben guardar correspondencia.

Es el mismo Marx el que señala que cualquier interpretación “congelada” de su pensamiento atenta contra los principios que él mismo sostuvo. Al decir de Hardt y Negri (2004) en *Multitud*, pareciera que cuando se supera el pensamiento de Marx, aparece la sospecha de que él ya estuvo antes allí.

El aporte fundamental del marxismo es el cuestionamiento a la concepción liberal de entender el mundo social. ¿Es la sociedad armónica? ¿Es el Poder un recurso de toda la sociedad? ¿O un recurso de la clase dominante para imponer sus intereses objetivos? El Estado, ¿es un árbitro que media entre las clases sociales –que no son conflictivas– para el normal “desarrollo” de la sociedad? Las instituciones, ¿tienen funciones “positivas” -como los órganos de un Cuerpo- que es necesario describir? ¿O poseen una ideología que encubre con un manto de

“objetividad” su “real” función? Las preguntas son infinitas, pero una cosa queda en claro: después del marxismo, ya nada es lo que parece.

Entender la lógica del Capital no es sólo entender la dinámica de la división de clases, los mecanismos de explotación y la búsqueda infinita de riqueza de la burguesía. Es también la plataforma para comprender algunos de los mecanismos de la pobreza bajo la égida capitalista. Y la aclaración no es vana: la pobreza es hija de la desigualdad económica y no es un invento capitalista pero el marxismo, posiblemente como nadie, desnuda la mecánica que posibilita esta situación.

Aún con el concepto de Ejército Industrial de Reserva, categoría discutible en tiempos de Capitalismo Líquido, se puede entender que la postergación y marginación de la fuerza de trabajo se mantiene apenas sobre la línea de la supervivencia. Y al cambiar esas condiciones de “Reserva”, la lógica implacable de Marx se cumple (aunque no lo haya dicho así): se le suelta la mano a esa fuerza de trabajo e irrumpe en escena la idea de exclusión–expulsión.

Si la acumulación está “amasada en barro y sangre”, esa imagen no sólo responde a una descripción cruda, sino a una metáfora potente que da cuenta de postergaciones, oblicuidades y cartografías de los sectores que sólo poseen su fuerza de trabajo.

La transformación es, entonces, no una utopía, sino la tarea obligada de aquellos intelectuales que, comprometidos con la emancipación de las clases dominadas, ven en la praxis política un salto hacia relaciones sociales de producción justas y equitativas.

## LAS LIMITACIONES

El marxismo produce conocimiento sin cuestionar el punto cero, es decir, sin cuestionar el lugar desde el cual habla y produce conocimiento, instalando o, mejor dicho, sosteniendo, el universalismo abstracto. Abstracto en dos sentidos: en el sentido del enunciado –de un conocimiento que se abstrae de todo espacio y tiempo y pretende ser eterno– y, en el sentido epistémico de un sujeto de enunciación que es sustraído, vaciado de cuerpo y contenido “y de su localización en la cartografía de poder mundial, desde donde produce conocimientos, para así proponer un sujeto que produce conocimientos con pretensiones de verdad, como diseño global, universal para todos en el mundo” (Grosfoguel, 2007: 65).

Marx piensa desde la situación histórico-social del proletariado europeo. Este es el universalismo abstracto epistémico del sujeto de enunciación. Desde este lugar, propone un diseño global universal como solución a los problemas de toda la humanidad: el comunismo (Grosfoguel, 2007).

A pesar de lo acertado de sus cuestionamientos con respecto a las diferencias socioeconómicas, al marxismo se lo considera atrapado en el eurocentrismo. Principalmente por hacer énfasis en la clase social como categoría analítica extrapolando una experiencia europea al resto del mundo sin considerar elementos como la *diversidad cultural y las relaciones internacionales* en el modo de producción capitalista por fuera de Europa (Restrepo y Rojas, 2010).

“Lo que Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo, a pesar de que surge desde una localización particular, en este caso el proletariado, no problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeo-cristiano, etc. El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto en el interior de Europa; lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento



occidental. La diversidad cosmológica y epistemológica, así como la multiplicidad de relaciones de poder sexual, de género, racial, espiritual, etc., no queda incorporada ni situada epistémicamente en su pensamiento.” (Grosfoguel, 2007, p. 69).

En América Latina, la diversidad cultural, las diferencias socioeconómicas y las relaciones internacionales son definitorias a la hora de entender las dinámicas sociales (Argumedo, 2009). No es posible analizar la realidad latinoamericana, y al Estado, centrando el cuestionamiento en una sola variable. Esto representa un sesgo en la mirada y un corsé intelectual del cual es necesario escapar.

La mirada latinoamericana debe incluir en su análisis la diversidad cultural. Así por ejemplo, Retrepo y Rojas (2010), mencionan:

apelando a la conocida metáfora marxista de la infraestructura (o base) y la superestructura, en su libro *Los Condenados de la Tierra* Fanon anota: “En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico (1963: 34)” (p. 50)

Para Fanon (1965), parte de la cultura de los colonizados incluye el elemento del racismo. Esto deriva en desprecio por el propio pasado y la propia identidad cultural y en deseo de ser como el colonizador (cualquier similitud con la realidad de nuestros padres fundadores no es pura coincidencia).

La diversidad cultural atraviesa transversalmente a la estructura social en América Latina y es parte de nuestra herencia. No es posible sedimentarla y hacer de cuenta que nunca pasó o desconocer su existencia. Este elemento, tan contundente para entender las relaciones de producción capitalista, no es

considerado por el marxismo. Y allí encontramos una de las limitaciones de esta teoría.

Por otra parte, es imposible desconocer como factor que también define a las articulaciones sociales en Latinoamérica a las relaciones entre sociedades. Otro factor no reconocido en las producciones teóricas del marxismo.

Herederas de la Teoría de la Dependencia, las nociones de “centro” y “periferia” fueron durante muchos años categorías conceptuales potentes para pensar estas relaciones. Sin embargo, el esquema de un mundo capitalista dualmente ordenado en un “centro” y “periferia,” habría sido mejor pensado en términos de “centro colonial” y “periferia colonial” (en el sentido de la colonialidad y no sólo, y no tanto, del colonialismo), para evitar la secreción “naturalista,” físico-geográfica de la imagen. (Quijano, 2000)

La teoría del Sistema mundo moderno/colonial, incorpora no sólo las formas de pensamiento que soportan y legitiman las desigualdades entre las sociedades del centro y las de la periferia (nociones incorporadas por Immanuel Wallerstein en la década del 70 que complejizaba los aportes de la Teoría de la Dependencia), sino que incluye como categoría central la idea de “colonialidad del poder”.

“Según Mignolo (2003) las ideologías del sistema mundo moderno/colonial se diferencian entre cuatro que son visibles (el cristianismo, el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo) y una ideología básica invisible (el colonialismo). De un lado estaría entonces la cara visible del este sistema mundo: modernidad, con sus apologistas y críticos internos. Del otro, se encontraría una cara no enunciada, no visibilizada, no reconocida como immanente a este sistema mundo: la colonialidad. Estas operaciones

ideológicas alimentan el eurocentrismo como una de las premisas centrales del sistema mundo moderno/colonial.” (Restrepo y Rojas, 2010: 81)

Otro de los puntos ciegos del marxismo para pensar América Latina se relaciona con su visión sobre el poder. Aníbal Quijano (2000) desnuda la visión mecánica de la sociedad y su ahistoricismo: mientras que para el liberalismo las relaciones entre distintos ámbitos de lo social se dan en un plano horizontal donde está ausente el poder, en el materialismo histórico son relaciones jerárquicas en un plano vertical donde uno de los ámbitos determina a los demás (Restrepo y Rojas, 2010).

“Para Quijano, es necesario entender el poder en su heterogeneidad histórico estructural. El liberalismo, el funcionalismo, el estructuralismo y hasta el materialismo histórico operan con una noción de totalidad orgánica, sistémica o mecánica que supone no sólo la articulación de múltiples existencias en una única estructura, sino también la subsunción de sus elementos a la lógica de la totalidad, es decir, que el todo y las partes corresponden a una misma lógica de existencia.” (Restrepo y Rojas, 2010: 107).

### III. Rompiendo los espejitos de colores

Los espejitos de colores. Cinco siglos ¿igual? No se trata de interpretaciones, se trata de perspectivas.

“Lo que quiero decir es que ese “otro mundo” que empezamos a imaginar ya no puede ser sólo liberal, cristiano o marxista, ni una mezcla de los tres que aseguraría que la burbuja moderno/colonial, capitalista e imperial triunfara.” (Mignolo, 2007: 31)

La colonialidad es, también, una política de la narración histórica que sobrevive en otras formas como las del saber y el ser. Entonces, en América Latina, ¿cuál es el sentido del Estado? ¿Cómo pensar al Estado? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Qué enclaves coloniales posee? El Estado ¿debe seguir siendo el eje de análisis? ¿O debería pensarse inmerso en términos del sistema mundo moderno-colonial?

“El pensamiento nacional y popular se sostiene en la concepción de Estado-Nación de clara e indiscutida procedencia moderna decimonónica. Esa cuestión tornaría problemática su compatibilidad con el giro decolonial, dado que no está puesta en cuestión la conformación colonial, no está tematizada su matriz imperial/patrón de poder colonial que sigue operante, es decir, no giro alguno propiciatorio de una acción decolonizante en Estados Nación que aun no han revisado la impronta colonial en su conformación, la que hoy no se ha desactivado, ni mucho menos. (...) Es decir, la marca colonial anida en la construcción del Estado Nación y está aún presente en la estructuración de las relaciones sociales de Latinoamérica; aun habiendo alcanzado la soberanía política, la colonialidad pervive al colonialismo que le precede.”  
(Borsani, 2012: 330)

Es necesario pensar si insistir en el Estado-Nación, aunque sea nacional y popular, amenaza la idea de “Patria Grande”... y también, si la idea de Patria Grande implica una instancia supranacional ¿O es “otra cosa”?

## **Bibliografía**

Ackerman, B. (1995) *El futuro de la revolución liberal*. Buenos Aires: Ariel.

Argumedo, A. (2009) *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires: Ediciones del pensamiento nacional.

Calloni, S. (2009) *Evo en la mira. CIA y DEA en Bolivia*. Buenos Aires: Cooperativa Punto de Encuentro.

Borsani, M. (2012) “Contornos decoloniales” En DATRI, E. (Coord.) (2012) *Convivio/2. (Des) colonización los Derechos Humanos*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

De Sousa Santos, B. (Coo) (2011) *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dlieterich, H. (2002) *La crisis de los intelectuales*. Buenos Aires: Editorial 21.

Dos Santos, S. (2011) “Sociedades antiguas: sujetos colonizados, lugares y alteridades en relectura. El caso Heteo e Inkaico”. *Revista Hermeneutic* N° 11-2011/2012.

Fanon, F [1963] (1969) *Los condenados de la tierra. Prefacio de Jean Paul Sartre*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hardt, M. y Negri, A. (2004) *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Buenos Aires: Debate.

Huntington, S. [1997] (2005) *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Paidós.

Klein, N. (2007) *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós.

Mignolo, W. (2007) *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Mignolo, W (Coord.) (2009) *El desprendimiento: pensamiento crítico y opción decolonial. La teoría política en la encrucijada decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Mignolo, W. (2010) *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Montenegro, W. [1956] (2004) *Introducción a las doctrinas político-económica. Breviarios*. México: Fondo de Cultura Económica.

O`Gorman, E. (1958) *La invención de América: el universalismo de la cultura occidental*. México: Universidad Autónoma de México.

Quijano, A (2000). “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World Systems Research* XI, 2.

Restrepo, E. Y Rojas, A. (2010) *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Toussaint, E. (2012) *Neoliberalismo. Breve historia del infierno*. Buenos Aires : Capital Intelectual.

Zibechi, R (1995) *Los arroyos cuando bajan. Los desafíos del zapatismo*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.