

AMANE CER

MARXISMO Y LIBERACIÓN NACIONAL



Dossier n° 37

Instituto Tricontinental de Investigación Social
Febrero de 2021

AMANECER

MARXISMO Y LIBERACIÓN NACIONAL



Dossier n°37 del Instituto Tricontinental de Investigación Social
Febrero de 2021

“Es verdad que podemos tropezar en la oscuridad sin caminos, podemos estar al borde de grandes abismos, pero no tenemos miedo, porque sabemos que para ver el amanecer hay que pasar por la noche oscura”.

Najiya Hanum (Turquía), Primer Congreso de los Pueblos del Este, Baku, USSR, 1920.

Solo al final de su vida Karl Marx dejó las tierras europeas para viajar a un país bajo dominio colonial. Fue cuando viajó a Argelia en 1882. “Para los musulmanes, no existe la subordinación”, escribió Marx a su hija Laura Lafargue. La desigualdad es una abominación para un “verdadero musulmán”, pero Marx encontraba que estos sentimientos “se irán a la ruina sin un movimiento revolucionario”. Un movimiento de comprensión revolucionaria podría, pensaba él, crecer fácilmente donde hubiera un sentimiento cultural contra la desigualdad profundamente arraigado. Marx no escribió más sobre Argelia o sobre el islam. Estas fueron observaciones de un padre a su hija, pero nos dicen mucho sobre la sensibilidad de Marx.

No hay lugar en el marxismo para la idea de que ciertas personas necesitan ser gobernadas porque se las considera como inferiores social o racialmente. De hecho, desde los primeros escritos de Marx en adelante, el marxismo siempre ha comprendido la libertad humana como un objetivo universal. La esclavitud y la degradación de seres humanos en la esclavitud asalariada despertó en Marx una indignación profética. En una de las declaraciones principales de Marx en la Primera Internacional en 1865, exigió que todos los ciudadanos de Estados Unidos “fueran declarados libres e iguales, sin reservas” y les advirtió que si no abordaban decisivamente el oscuro legado de la esclavitud

podrían “manchar su país con la sangre su pueblo”. W.E.B. Du Bois, el gran intelectual afroestadounidense, citó esta declaración en su obra magna *Black Reconstruction in America* [Reconstrucción negra en Estados Unidos, en traducción libre](1935), acogéndola como una intervención “audaz”.

Uno de los pasajes más famosos de Marx en *El Capital* (1867) señala que “el rosado amanecer de la era de la producción capitalista” no se encontraba en el banco o fábrica antisépticos. El origen del capitalismo tuvo de hallarse –entre otros procesos– en “la extirpación, la esclavitud y el entierro en minas de la población aborígen, el comienzo de la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto para la caza comercial de pieles negras”. El capitalismo creció y se sustentó por la degradación de la humanidad en todo el mundo. No es de extrañar, entonces, que el anticolonialismo juegue un papel tan importante en el movimiento marxista.

Una vez que se sale de los límites de la región del Atlántico Norte, de Europa a Estados Unidos, las categorías del marxismo tienen que ser “ligeramente estiradas” y la narrativa sobre el materialismo histórico debe ser ampliada, como argumentó el intelectual caribeño asentado en Argelia, Frantz Fanon. De lo contrario, la gente estaría adoptando categorías que seguramente tenían una aplicación universal, pero que no se aplicaban de la misma manera en todas partes. Pocos marxistas adoptaron el vasto continente de materialismo histórico y dialéctico sin traducirlo a sus propios contextos y a sus propios dilemas. Este ha sido uno de los elementos más ricos de la tradición marxista, y uno que muy raramente se considera.

Más aún, en las colonias, la estructura de la acumulación y robo capitalistas determinaron que estas regiones no viesan sus fuerzas productivas desarrolladas por el sistema capitalista. El desarrollo social de sus medios de producción (incluidas maquinaria e infraestructura) y su capacidad humana se verían obligados a privilegiar las tierras de sus gobernantes coloniales. Este estancamiento del desarrollo social planteó desafíos a lxs marxistas en las regiones colonizadas, donde sus tareas se expandieron y resultaron confusamente difíciles: debían acabar con el dominio colonial, desarrollar las fuerzas productivas en un contexto adverso y hacer avanzar las relaciones sociales hacia el socialismo. Estos procesos simultáneos tuvieron que desarrollarse durante un ataque sostenido de las fuerzas imperialistas que incluía guerra abierta (como lo experimentó Vietnam por décadas), pero también la técnica de la guerra híbrida (que incluye sanciones y bloqueos).

El dossier 37 es una invitación al diálogo, una conversación sobre la enmarañada tradición del marxismo y la liberación nacional. Una tradición que surge de la Revolución Rusa y que hunde sus raíces en los conflictos anticoloniales de los siglos XX y XXI. Esta es una introducción a un debate amplio que incluye muchos movimientos revolucionarios diferentes, en su mayoría de África, Asia y América Latina. En el Instituto Tricontinental de Investigación Social estamos interesados en reavivar una discusión seria sobre esta tradición.





El alma viva del marxismo

Cuando el marxismo viajó fuera del terreno donde Marx desarrolló su teoría por primera vez, tuvo que involucrarse con lo que el líder soviético Vladimir Lenin (1870-1924) llamó, en 1920, “lo esencial, el alma viva del marxismo: un análisis concreto de condiciones concretas”. De hecho, la contribución de Lenin abrió la puerta para la apreciación del marxismo fuera de Europa.

Lenin no fue el único en comprender la necesidad de “un análisis concreto de condiciones concretas”, de una interpretación creativa del marxismo en diferentes contextos sociales. El intelectual y revolucionario cubano Julio Antonio Mella (1903-1929) comprendió que el estado de ánimo de la época era favorable al socialismo: “La causa del socialismo, en general, lo repetimos, es la causa del momento, en Cuba, en Rusia, en la India, en los Estados Unidos y en la China. En todas partes. El solo obstáculo es saberla adaptar a la realidad del medio.” (2017a [1924]: 226). Los marxistas no deben “implantar en nuestro medio copias serviles de revoluciones hechas por otros hombres en otros climas” (2017b [1924]: 119), escribe Mella. Desde los primeros días del establecimiento del partido comunista en Sudáfrica, sus miembros discutieron la importancia de organizar a la clase trabajadora no europea. En 1934, Moses Kotane (1905-1978) –quien dirigió el partido desde 1939 hasta su muerte– argumentó en una carta al Comité Distrital de Johannesburgo del partido que era imperativo que “el partido se africanizara más” y que “prestara atención especial a Sudáfrica, estudiara las condiciones en este país y concretara las demandas de las masas trabajadoras a partir de información de primera mano”.

El marxista italiano Antonio Gramsci (1891-1937) escribió irónicamente en ¡Avanti! [Adelante] (diciembre de 1917) que la revolución en Rusia era una revolución contra el Capital, queriendo decir una revolución contra las premoniciones de la obra madura de Marx. Pero no era exactamente así. Las revoluciones en los Estados capitalistas avanzados no se dieron por una variedad de razones, y las principales revoluciones exitosas sucedieron en sociedades campesinas, a las que Lenin llamó “el eslabón más débil” en el orden capitalista. Esto en sí mismo es una elaboración de la teoría completa de Marx, de las consideraciones sobre la ideología tanto como de la estructura. El lado subjetivo del asunto se vio obstaculizado por una serie de procesos: el desarrollo de propaganda contra el socialismo, el crecimiento de un aparato represivo, y el peso de la “aristocracia obrera” en el movimiento de la clase trabajadora. Esto fue a pesar del hecho de que las condiciones objetivas para la revolución produjeron crisis en cascada. Ese lado subjetivo –la agitación entre las masas, la existencia de un partido, el desarrollo del un marxismo creativo– se desarrolló por una serie de razones en los eslabones más débiles, desde Rusia en 1917 hasta Cuba en 1959.

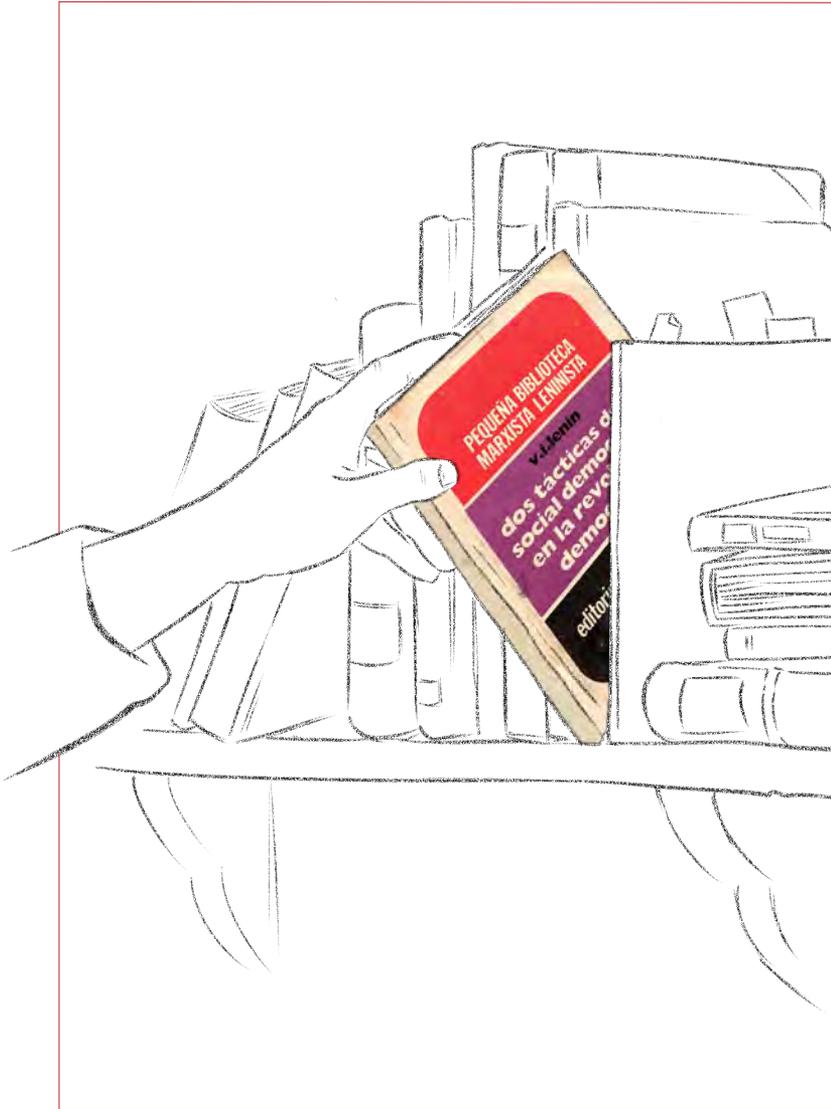
El revolucionario –escribió Mella– no necesita repetir a Lenin; el revolucionario debe seguir el consejo de Lenin de ser creativo con el marxismo. El revolucionario no debe tratar al marxismo como teología siguiéndolo al pie de la letra, ni tampoco debe tratar cada caso individual como excepcional. El punto es entender la naturaleza de la universalidad capitalista junto con la rica historia de cada país, para desarrollar una comprensión dialéctica de lo universal y lo particular, y entender la generalidad de las relaciones sociales capitalistas junto

con la forma en que estas surgieron en cada lugar. Eso es lo que hizo Lenin, lo que contribuyó al desarrollo de la revolución en Rusia.

Sociedades campesinas como México e India, China y el sur de África, comprendieron la traducción del marxismo que hizo Lenin desde el contexto de la fábrica al de los campos. Lenin elaboró las contradicciones del capitalismo en Rusia, lo que le permitió entender cómo algunos sectores del campesinado en el extenso Imperio Zarista tenían un carácter proletario como trabajadorxs agrícolas sin tierra. Basado en este entendimiento, abogó por una alianza entre trabajadorxs y campesinxs contra el zarismo y los capitalistas. Lenin entendió, a partir de su participación en las luchas de masas y sus lecturas teóricas, que los socialdemócratas –como el sector más liberal de la burguesía y la aristocracia– no eran capaces de impulsar una revolución burguesa, mucho menos el movimiento que llevaría a la emancipación del campesinado y lxs trabajadorxs. Este trabajo se hizo en *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática* (1905). Esta obra es tal vez el primer gran tratado marxista que demostró la necesidad de una revolución socialista, incluso en un país “atrasado”, donde lxs trabajadorxs y campesinxs tendrían que aliarse para romper las instituciones de servidumbre. Este texto muestra a Lenin evitando los puntos de vista de que la Revolución Rusa podría dar un salto en el desarrollo capitalista (como sugirieron los populistas, los narodniki) o que debía pasar por el capitalismo (como argumentaron los demócratas liberales). Ninguno de los dos caminos era posible ni necesario. El capitalismo de un tipo limitado ya había entrado en Rusia –un hecho que los populistas no reconocían– y podía ser superado por una revolución campesino-trabajadora –un hecho que los demócratas liberales cuestionaban–. Sin embargo, el capitalismo no haría avanzar las fuerzas productivas, una

tarea que inevitablemente recaería en los socialistas. La revolución de 1917 y el experimento soviético probaron el punto de vista de Lenin.

Habiendo establecido que las élites liberales en las naciones más pobres no serían capaces de liderar una revolución campesino-trabajadora, ni siquiera una revolución burguesa, Lenin dirigió su atención a la situación internacional. Exilado en Suiza, observó cómo los socialdemócratas capitulaban ante el belicismo en 1914 y entregaban a la clase trabajadora a la guerra mundial. Frustrado por esta traición, Lenin escribió *Imperialismo* a comienzos de 1916, donde desarrolló una comprensión clara del crecimiento del capital financiero y de las empresas monopólicas, así como del conflicto intercapitalista e interimperialista. Fue en este texto que Lenin exploró las limitaciones de los movimientos socialistas en Occidente —donde la aristocracia obrera constituía una barrera para la militancia socialista— y el potencial para la revolución en Oriente, donde se encontraba el “eslabón más débil” de la cadena imperialista. Tal lúcida evaluación de este tipo de imperialismo permitió que Lenin desarrollara una posición sobre los derechos de las naciones a la autodeterminación, tanto si estas estaban en el Imperio Zarista como en cualquier otro imperio europeo. Aquí encontramos el núcleo del anticolonialismo de la URSS, desarrollado en la Internacional Comunista (Komintern) de 1919 a 1943. Esto es lo que atrajo a militantes anticoloniales desde las Indias Orientales holandesas hasta los Andes.



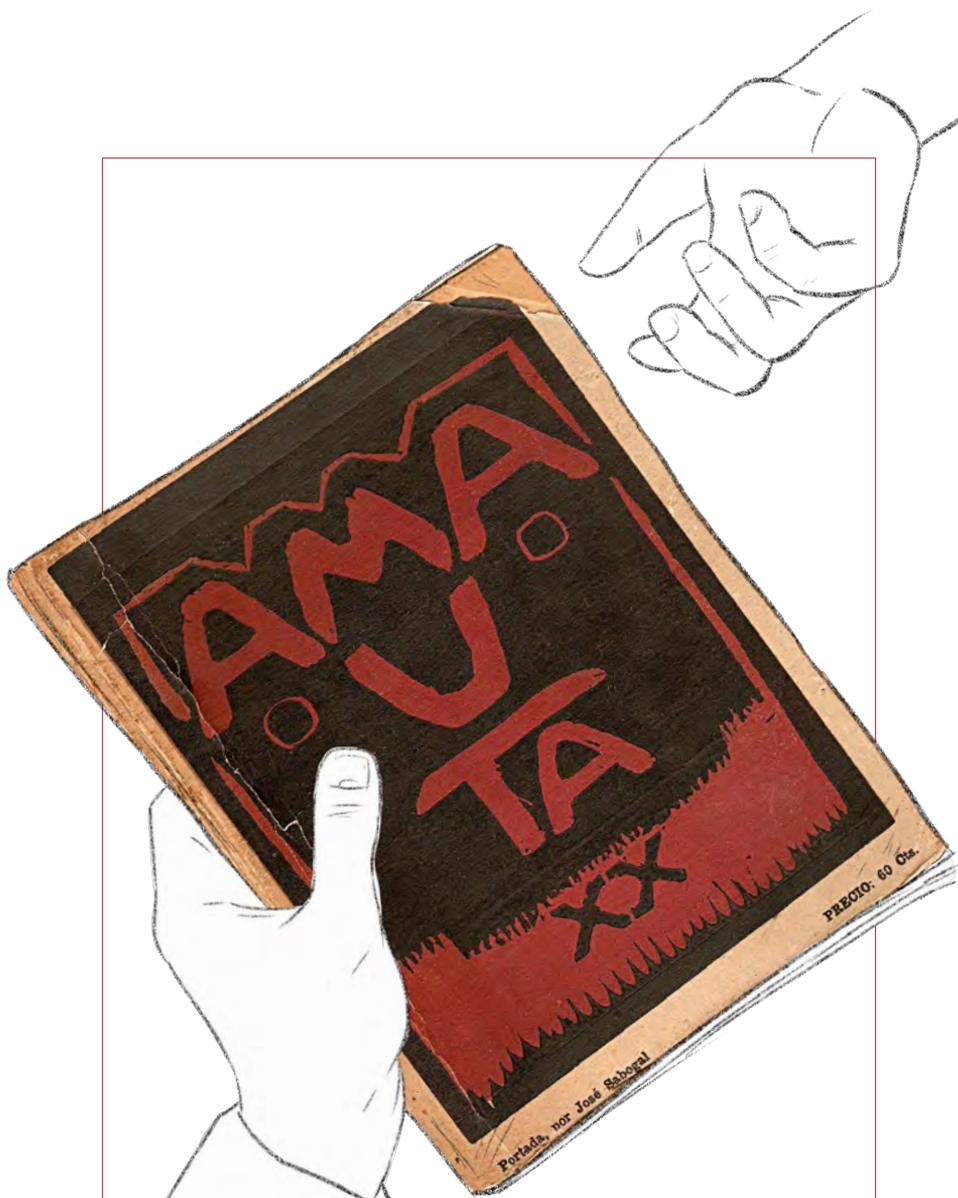
Una creación heroica

En los Andes, José Carlos Mariátegui (1894-1930) escribió en “Aniversario y Balance” de la revista *Amauta*: “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano” (1971 [1928]: 249). ¿Qué hizo Mariátegui? Leyó a Marx y a Lenin y estudió profundamente la realidad social de la región andina. La teoría de Lenin sobre la alianza obrero-campesina fue una adición fundamental al marxismo de Mariátegui. Una revolución socialista en una sociedad agraria no sería posible sin un levantamiento campesino contra las garras de los terratenientes. En el caso de Perú, la revuelta campesina se basaba en antiguas ideas de comunidad (el *ayllu*), en las que los indígenas rechazaban el individualismo, escribe Mariátegui en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*: “El comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa” (2007 [1928]: 67). En este caso nacional, el agente de cambio entre las clases productoras debía incluir a las comunidades rurales predominantemente indígenas. Buscar a los insurgentes solo entre el minúsculo sector industrial de Lima sería como ir a la batalla contra el capital con las manos atadas a la espalda. Es el eco del llamado de Lenin por la unidad obrero-campesina, pero con las comunidades indígenas ahora en el marco.

¿Las comunidades indígenas rurales eran capaces de un movimiento socialista? En la década de 1920, cuando Mariátegui estaba desarrollando su pensamiento, la moda intelectual prevalente respecto a las comunidades rurales era el indigenismo o indianismo, un movimiento

cultural que revivía y celebraba las formas culturales amerindias, pero no trataba de explorar su potencial transformador. El indigenismo desbarató a los amerindios y los miró románticamente como productores de cultura, pero no de historia. Mariátegui reinterpretó esta historia de una manera más vibrante, considerando las formas incas de propiedad y producción comunitarias así como las luchas actuales contra los latifundistas como recursos para la transformación social. “En un pueblo de tradición comunista”, escribió en referencia al socialismo inca, disolver sus sistemas comunitarios no los convierte en pequeños propietarios, sino que entrega su tierra a los grandes terratenientes. “No se transforma artificialmente a una sociedad. Menos aún a una sociedad campesina, profundamente adherida a su tradición y a sus instituciones jurídicas”, escribió en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. “Su formación ha tenido siempre un proceso a la vez más complicado y más espontáneo”, en el que las antiguas tradiciones son resucitadas en un sistema democrático (60).

El socialismo andino de Mariátegui nunca fue una restauración del pasado, de un comunismo premoderno o del antiguo mundo inca: “Está, pues, esclarecido que de la civilización incaica, más que lo que ha muerto nos preocupa lo que ha quedado”, escribió en 1928. “El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para explicarnos el presente. Las generaciones constructivas sienten el pasado como una raíz, como una causa. Jamás lo sienten como un programa” (283). En otras palabras, el pasado es un recurso, no un destino, nos recuerda lo que es posible y sus huellas nos muestran elementos de ese viejo comunitarismo que pueden ser aprovechados en la lucha contra las relaciones de propiedad privada colonial en el presente. Cuando el marxismo llegó al Tercer Mundo, tuvo que ser flexible y preciso:



aprender de su contexto y entender las formas en que el capitalismo se metamorfosea en nuevos escenarios y explora las formas de transformación social para impulsar la historia.

El marxismo podría haber tenido una muerte temprana en lugares como los Andes si no hubiera tomado en serio las tradiciones concretas de trabajadorxs y personas oprimidas, así como las aspiraciones sociales de autodeterminación nacional. Los tentáculos del imperialismo se cerraron firmemente en torno a la soberanía de países como Perú, asfixiándolos con créditos y buques de guerra, obligando a sus pueblos a vidas de profunda indignidad. Allí, mejorar las condiciones laborales y de vida y ser parte del movimiento anticolonial significaba que los movimientos inspirados en el marxismo tenían que fusionar la lucha por la liberación nacional con la del socialismo. Tenían que impulsar a los movimientos que permanecían dentro del horizonte del capitalismo –esos que buscan mejorar las condiciones de vida– así como a los movimientos que buscaban más representación en el gobierno –esos que buscan entrar en los sistemas que permanecían bajo control imperial–. Fueron esas demandas emancipatorias –basándose en antiguas ideas mesiánicas, así como en el sindicalismo revolucionario, el anarquismo y el marxismo– las que lograron unir las corrientes del nacionalismo anticolonial y el socialismo en las colonias y semicolonias, en lo que llamamos el marxismo de liberación nacional.

Es importante hacer una pausa aquí y digerir un hecho que a menudo no se considera cuando se mira el mundo del marxismo. Muchxs de quienes que se convirtieron en marxistas en el mundo colonial nunca habían leído a Marx. Habían leído acerca de él en varios panfletos baratos, y habían encontrado a Lenin también de esa forma. En Cuba,

por ejemplo, trabajadorxs como Carlos Baliño (1848-1926) presentaron a Marx a sus camaradas. Los libros eran muy caros y a menudo difíciles de conseguir, una realidad en la cual el rol de la censura era un componente central. Personas como Baliño, el chino Li Dazhao (1888-1927), el indio Muzaffar Ahmed (1889-1973), el iraquí Yusuf Salman Yusuf or Fahd (1901-1949), la ecuatoriana Dolores Cacuango (1881-1971) y la sudafricana Josie Palmer (1903-1979) son de orígenes humildes, con poco acceso a las tradiciones intelectuales de las que surgió la crítica de Marx. Pero conocían su esencia. La aprendieron por partes, a menudo de agentes de la Internacional Comunista (Fahd derivó su educación marxista de Piotr Vasili del Komintern) o de estancias en la Universidad Marxista de los Trabajadores del Este en la URSS. No procedían de familias burguesas ni recibían estipendios de sus padres, ni tuvieron la oportunidad de estudiar la amplitud del marxismo y encontrar su camino a través de becas. Llegaron al marxismo desde las fábricas y los sembríos, desde las prisiones de los gobernantes coloniales y las organizaciones nacionalistas a las que acudían. Se inspiraron en lo que aprendieron y desarrollaron sus teorías tanto sobre el comunismo como sobre el imperialismo a partir de esas lecturas y de su experiencia. Leyeron lo que pudieron encontrar y extrajeron de allí lo que podría ayudarles a desarrollar una teoría y una praxis adecuadas a su realidad social. Mao Zedong reflejó esta actitud en *Rectifiquemos el estilo de trabajo en el partido* (1942): “Los camaradas de la Escuela del Partido jamás deben considerar la teoría marxista como un dogma sin vida. Hay que dominar la teoría marxista y saber aplicarla; dominarla con el único objetivo de aplicarla” (2001: 34).

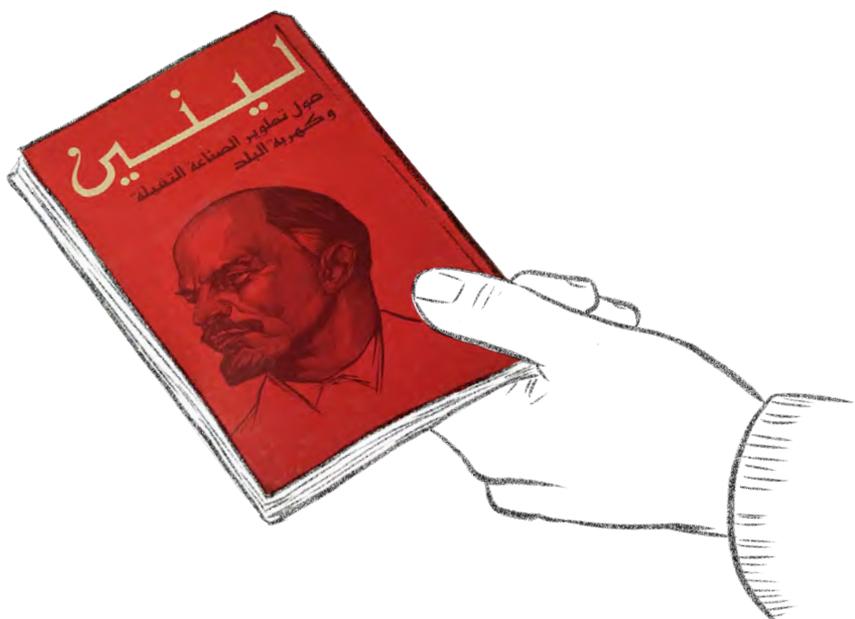
Fueron mujeres y hombres que llegaron a radicalizarse por su afecto por el pueblo, comprendiendo que el anticolonialismo debía ser parte

de su marco, pero también la revolución social. No bastaría con expulsar al colonizador y elegir a la burguesía para ocupar su lugar. Ambos tenían que irse. Es por esto por lo que muchxs de estxs radicales formaron partidos más a la izquierda que los burgueses nacionalistas, pero no tan a la izquierda como para no participar juntos en acciones anticoloniales. Baliño y Mella formaron el Partido Comunista de Cuba en 1925, en el cual, partiendo de la obra de José Martí (1853-1895), fusionaron el nacionalismo anticolonial con su propia comprensión y aspiración al socialismo. Esta fue una perspectiva compartida en todo el mundo colonizado. La mayoría de los movimientos marxistas en el mundo colonizado lucharon con la cuestión de la burguesía nacional, ya sea para considerarla parcialmente progresista o para mirarla como inherentemente reaccionaria una vez en el poder. Los partidos se dividieron por estas líneas y el Komintern discutió sin cesar en torno a ellas.

El Komintern trató de ser flexible, pero su limitado conocimiento del mundo en sus primeros años significó que terminó siendo demasiado dogmático como para ser siempre útil. Para fines de la década de 1920, el Komintern propuso la creación de la República Cinturón Negro en la región del sur de los Estados Unidos, una República Nativa en Sudáfrica y una República India a lo largo de la región andina de Sudamérica. Desde Moscú, parecía como si las teorías nacionalistas pudieran ser fácilmente trasladadas a esas tierras distantes. En Sudamérica, la teoría se debatió en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, celebrada en Buenos Aires en 1929. Un feroz debate estalló allí, con la oposición de Mariátegui y sus aliados a la postura preferida del Komintern. “La constitución de la raza India en un estado autónomo”, escribió Mariátegui en *El problema de las razas en*

América Latina, un texto que preparó para la conferencia de 1929, “no conduciría en el momento actual a la dictadura del proletariado indio ni mucho menos a la formación de un estado indio sin clase”. Lo que se crearía es “un Estado indio burgués con todas las contradicciones internas y externas de los Estados burgueses”. La opción preferida sería “el movimiento revolucionario clasista de las masas indígenas explotadas”, que sería la única forma que “podrá permitirles dar un sentido real a la liberación de su raza” (Mariátegui 2009 [1929]: 81). El debate sobre objetivos y estrategia fue tan intenso que esa fue la única conferencia comunista latinoamericana de la historia. “El proletariado indígena espera su Lenin”, citó Mariátegui a Luis Valcárcel en el prólogo de *Tempestad en los Andes* (1927: 11). Ni Valcárcel ni Mariátegui se referían a Lenin como tal, sino a una teoría que pudiera surgir de los movimientos para liderarlos contra las rígidas estructuras del pasado y del presente.

No fue siempre esa la lección aprendida. Pero es nuestra lección ahora.



¿Cómo avanzar en el desarrollo social?

Lxs revolucionarixs en las colonias y semicolonias tuvieron que enfrentarse al problema de la falta de desarrollo de las fuerzas productivas. Pocxs consideraron la intervención de las potencias coloniales europeas como progresista para su desarrollo social, ya que estas solían colaborar con los peores elementos de las sociedades coloniales para mantener su poder: la aristocracia, los terratenientes, el clero y los intelectuales tradicionales. La política pública colonial frecuentemente puso mano dura al desarrollo social, congelando viejas formas de jerarquía y creando nuevas en nombre de la tradición. Simultáneamente, la política colonial empobrecía a la sociedad: saqueaba la riqueza social, la enviaba a los Estados del Atlántico Norte, y creaba desiertos sociales en áreas que antes tenían una rica dinámica cultural y potencial para el desarrollo social.

Los nacionalistas burgueses se enfrentaron a esto negándolo y glorificando sus tradiciones, ya sea las formas precoloniales o las formas desarrolladas durante el colonialismo. Este tipo de reivindicación solo hizo más profundo el pantano, frenando el desarrollo de la economía colonizada y de su sociedad. Las revueltas campesinas y de trabajadorxs hicieron comprender a los nacionalistas burgueses que, si bien la tarea de la independencia política debía ser vista como central, no podía aislarse de la revolución social y de la revolución contra las condiciones económicas y culturales impuestas por las potencias coloniales que trabajaban estrechamente con la aristocracia terrateniente y la burguesía para asfixiar a la sociedad.

El socialista egipcio Salama Musa (1887-1958) es una figura emblemática de la conciencia revolucionaria temprana en las colonias. Musa fue golpeado por las jerarquías de su sociedad y por la aparente futilidad de su época. Fue en el socialismo –un término que llevó al árabe como *ishtrakia*– que encontró la respuesta a su época. Para Musa, había dos obstáculos para el progreso: las potencias coloniales (principalmente Gran Bretaña) y el tradicionalismo. Ambos impedían que la sociedad egipcia se desarrollara más allá de este *impasse*, con sistemas educativos atrofiados, hambre generalizada y un pensamiento religioso disfrazado de auténtica ideología egipcia. Musa no estaba convencido de que la *nahda*, el iluminismo de los árabes, fuera suficiente, ya que no parecía capaz de romper con el tradicionalismo y con el enorme peso del colonialismo. ¿Qué quiso decir Musa cuando escribió *Al-yawm wa al-ghad* en 1928? “Aunque el sol sale por el Oriente, ¿la luz viene de Occidente?” ¿Quiso decir que Occidente era la fuente de la razón? No es que la razón viniera de Occidente, sino que este –con su robo de recursos y por ende su capacidad de desarrollarse socialmente– había producido grandes avances en el pensamiento (marxismo, socialismo fabiano) que debían ser abordados en lugares como Egipto. Era necesario no hundirse en un agujero de nativismo ni adoptar la ideología de los amos coloniales. Se trataba de encontrar marcos y conceptos de la mejor de las razones para desarrollar una crítica de la propia sociedad. Esto fue lo que Musa intentó en *Our Duties and the Tasks of Foreign Countries* [Nuestros deberes y las tareas de los países extranjeros] (1930), así como en *Gandhi and the Indian Revolution* [Gandhi y la Revolución India] (1934) y en *Egypt: A Place where Civilisation Began* [Egipto: un lugar donde comenzó la civilización] (1935).

La idea de “atraso” (*takhalluf*) no es fácil de descartar. Criticar al pensamiento occidental por su desdén por las colonias era insuficiente para los revolucionarios, su tarea era desarrollar una teoría y una praxis para salir de la dura realidad de la situación colonial. Hassan Hamdan (1936-1987), más conocido como Mahdi Amel, abordó este problema directamente. En *Colonialism and Backwardness* [Colonialismo y atraso], publicado en 1928 en el periódico del Partido Comunista Libanés *al-Tariq*, escribió: “si realmente quiere que nuestro propio pensamiento marxista vea la luz y sea capaz de mirar la realidad desde una perspectiva científica, no debemos empezar por el pensamiento marxista en sí mismo y aplicarlo a nuestra propia realidad, sino que debemos empezar por nuestra realidad como un movimiento fundacional”. Si uno empieza su análisis con el desarrollo histórico de la sociedad y sus propios recursos culturales, “solo entonces nuestro pensamiento puede verdaderamente convertirse en marxista”. Había que explorar la realidad de la condición colonial y elaborar el marxismo para tener en cuenta esa situación.

Lxs árabes llevan el estigma de ser “atrasados”, escribió Mahdi Amed. Es como si no fueran capaces de nada más que de fracasar. Pero la ruina de lxs árabes no se debía a ningún aspecto esencial de su cultura, sino a lo que les había pasado. Cien años de dominio colonial alteraron la estructura de la política y la economía, así como de la sociedad. Los antiguos notables árabes fueron desplazados o absorbidos en un nuevo mundo donde eran simplemente los representantes de fuerzas que vivían en otro lugar. Las nuevas élites que surgieron representaban a fuerzas externas, no a sus propias poblaciones. Cuando París estornudaba, ellos se resfriaban. El embajador de Estados Unidos se volvió

más importante que los funcionarios electos. La experiencia de lo que se llamó “atraso” no fue culpa de los pueblos árabes, sugirió Mahdi Amed, fue la forma en que sus vidas se habían estructurado. El marxismo tenía que tomar esta idea en serio, sostuvo.

Amílcar Cabral, del Partido Africano por la Independencia de Guinea y Cabo Verde (PAIGC), entendió las formas interconectadas de resistencia política, económica y cultural. “Debemos recordar que no basta con producir, tener la barriga llena, hacer buena política y hacer la guerra”, dijo en un seminario de cuadros del PAIGC en 1969. Sobre la resistencia cultural, delineó la siguiente tarea: “mientras eliminamos la cultura colonial y los aspectos negativos de nuestra propia cultura en nuestro espíritu, en nuestro entorno, tenemos que crear una nueva cultura, basada en nuestras tradiciones también, pero respetando todo lo que el mundo tiene que conquistar hoy para servir al hombre”. Como parte de este proyecto de crear una nueva cultura a partir de los vestigios del colonialismo, se desarrollaron diversas y ricas experiencias en la tradición marxista de liberación nacional. La organización de la cultura desde Cuba hasta Indonesia –ambas claves para la construcción del marxismo de liberación nacional– ayudó a clarificar y construir un sendero para salir de la dominación colonial e imperialista.

Alrededor de esta época, el intelectual pakistaní Hamza Alavi (1921-2003) ofreció su teoría del modo colonial de producción, el marxista egipcio Samir Amin (1931-2018) produjo su trabajo sobre el modo de producción tributario, y en India había un debate sobre los modos de producción. El entendimiento básico compartido por estos intelectuales era que el sistema imperialista no permitiría el desarrollo de las

fuerzas productivas en las colonias. Mahdi Amel vio el atraso no en términos culturales, sino en los términos en que el orden global había sido estructurado: el Sur proporcionaría materias primas y mercados, mientras que el Norte produciría los bienes terminados y obtendría el grueso de la riqueza social. La sensación de “atraso” reflejaba este orden. El desorden político en el Sur también tenía relación con esta subordinación económica. Todos estos pensadores –con mayor o menor éxito– trataron de proporcionar una teoría que explicara por qué esto es así. No bastaba con enfocarse en la subordinación cultural, había que producir una teoría y praxis que avancen en la transformación política, económica, social y cultural.





Marxismo tricontinental

En 1948, las Naciones Unidas fundaron una agencia especial para América Latina, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), cuyo trabajo en el curso de las dos décadas siguientes inauguró la “escuela de la dependencia”. El “cepalismo” (el enfoque de la CEPAL) apuntaba hacia los obstáculos estructurales que impedían que América Latina superara el subdesarrollo. Raúl Prebisch, director fundador del organismo, argumentó que los países de la región estaban atrapados en un ciclo de dependencia de las antiguas potencias coloniales. Como productores de bienes primarios y prestatarios de capital, los Estados latinoamericanos estaban atrapados en una posición subordinada. Los términos del intercambio entre los Estados latinoamericanos y las antiguas potencias coloniales favorecían a estas últimas, ya que los precios de los bienes primarios –como alimentos apenas procesados– alcanzaban un máximo más rápido que los precios de los bienes manufacturados y los servicios. Ni Prebisch ni la mayoría de su equipo eran marxistas, pero no cabe duda de que la tradición de la dependencia influyó a toda una generación de marxistas y nacionalistas de izquierda en toda América Latina. Dos décadas después del importante manifiesto de Prebisch de la CEPAL de 1948, una generación más joven de marxistas, que incluyó a Ruy Mauro Marini, Theôtonio dos Santos y André Gunder Frank, desarrolló la teoría de la dependencia, un aporte clave para el crecimiento del marxismo de liberación nacional.

Estos teóricos se oponían a la antigua idea de que América Latina estaba sumida en el feudalismo o semifeudalismo, y por lo tanto

necesitaba una sacudida capitalista para avanzar hacia la modernidad. La teoría de la dependencia, basada en el cepalismo, consideraba que el sistema capitalista mundial había absorbido a Latinoamérica en su órbita en una posición subordinada no en el siglo XX, sino desde el comienzo de la colonización.

Junto con la escuela de la dependencia estaba el trabajo de personas como Samir Amin, que señalaba que el capitalismo creó una polaridad en el mundo entre los antiguos centros coloniales y la antigua periferia colonizada. En 1956, Amin sostuvo que el proceso de acumulación del capital a escala mundial había configurado el programa de la periferia, obligando a los países periféricos a adaptarse a las necesidades e intereses del centro. Esto es lo que Amin llamó “ajuste unilateral”. Significaba que el marco de políticas para los nuevos países independientes ya había sido constreñido a la dependencia de la globalización capitalista. La posibilidad de salir de la globalización capitalista y de la ilusión de desarrollo parecía remota sin una ruptura completa de los tentáculos del ajuste unilateral, un quiebre que Amin denominó “desconexión”.

Fue esta corriente –del cepalismo a la teoría de la desconexión de Amin– la que proporcionó la teoría para las luchas de liberación nacional desde Cuba (1959) a Burkina Faso (1983), así como para los procesos revolucionarios en marcha en nuestra época en países como Bolivia y Venezuela. En 1966, el gobierno cubano acogió a una serie de Estados revolucionarios y movimientos de liberación nacional para la Conferencia Tricontinental. Las conversaciones en el evento se mantuvieron principalmente en el plano político: los discursos abarcaron desde la defensa de los conflictos armados de fuerzas de liberación

nacional de Vietnam a Guinea Bissau, hasta la denuncia de la reproducción de la pobreza por el imperialismo liderado por Estados Unidos. Hubo poca discusión de la teoría marxista o del orden económico mundial. Esto se daba por sentado. Para las fuerzas de liberación nacional estaba claro que el marxismo era su piedra de tope y que las variantes de la teoría de la dependencia eran su marco común. Los discursos de Fidel Castro en la década de 1960 revelan su confianza en el espectro de pensamiento del cepalismo a la desconexión, de la teoría de la dependencia a la ruptura del ajuste unilateral. Esta amplia comprensión del desarrollo del subdesarrollo ancló instituciones y plataformas, como el Movimiento de los Países No Alineados (1961), entre Estados que tenían diferentes configuraciones de clase. Esta unidad de visión es evidente en la resolución de la Asamblea General de la ONU de 1974 sobre el Nuevo Orden Económico Internacional, que se comprometió a reformar las relaciones mundiales por fuera del intercambio desigual en el comercio, el desarrollo y las finanzas.

Para esta visión marxista del mundo era fundamental romper con el imperialismo de las finanzas, como la deuda. La crisis de la deuda de comienzos de la década de 1980 aplastó la capacidad de los Estados recientemente independientes para impulsar sus propias agendas. Castro diría a menudo, como lo hizo en 1985 cuando inauguró un movimiento mundial contra la deuda global, que un nuevo orden económico mundial debía ser fundado “en el cual sean suprimidas las relaciones desiguales entre países ricos y pobres y asegurado al Tercer Mundo el derecho inalienable de regir su propio destino, libre de la injerencia imperialista y de medidas expoliadoras en las relaciones de comercio internacional”. Castro, como los demás marxistas de liberación nacional, no tenía ilusiones sobre la burguesía y la oligarquía

del Sur, que tenían un alineamiento de clase con el imperialismo y no contra él. La suya no era una liberación nacional que entregaría el poder a la burguesía y la oligarquía, sino una que aceleraría las fuerzas revolucionarias más allá del Estado burgués. Dado que las clases más revolucionarias en la periferia eran a menudo las más excluidas, sería una traición a la historia enviarlas de vuelta a los campos y las fábricas luego de haber proporcionado la base política para una reconstrucción de las relaciones sociales.



Contra el pasado, hacia el futuro

Los debates sobre la teoría de la dependencia y el intercambio desigual fueron de Santiago (Chile) a Nueva Delhi (India). Fue importante para lxs marxistas de esta parte del mundo –la periferia, de acuerdo con la teoría de la geografía de la dependencia– estudiar de cerca el proceso de acumulación a escala mundial (como dice el título del libro de Amin), pero también las relaciones de clase dentro de sus países que reflejaban las relaciones internacionales de poder. El marxismo creativo era la necesidad del momento, pero también lo era la sospecha sobre la burguesía nacional, que a menudo utilizaba su condición periférica para explotar a sus propios trabajadores contra la burguesía metropolitana. Los desacuerdos en el comunismo internacional entre la URSS, la República Popular China, la República Federal Socialista de Yugoslavia y la República Popular Socialista de Albania, tuvieron lugar en medio de estos debates y tuvieron un impacto profundo en los movimientos de izquierda en todo el Sur.

En la India, por ejemplo, el debate en el seno del movimiento comunista que se desarrolló de 1951 a 1964 fue agudo y erudito. Un sector minoritario argumentaba que la burguesía india podría ser una aliada del campesinado y la clase trabajadora en ese momento debido a su estatus periférico, y que la URSS era el centro de la revolución mundial. Otro sector, mayoritario, pensaba que la burguesía india no era una aliada de trabajadorxs y campesinxs, y que la URSS era un país fraterno, pero no el manantial de la teoría y la práctica revolucionarias. Este debate condujo a una división del movimiento comunista de la India en 1964, que produjo el Partido Comunista de la India –la

minoría–, y el Partido Comunista de la India (Marxista) o CPI(M) –de la mayoría–.

Uno de los teóricos principales del CPI(M) era EMS Namboodiripad (1909-1998). EMS, como se lo conocía, fue radical en la lucha por la libertad de la India y uno de los líderes del Partido Congreso Socialista, un componente socialista de la plataforma anticolonial y por la libertad del Partido Congreso. Nacido en lo que después se convertiría en el estado de Kerala, EMS y los otros miembros del Partido Congreso Socialista del estado se unieron al Partido Comunista de la India. En 1957, EMS llevó al Partido Comunista de la India a la victoria en las elecciones estatales en Kerala. Se llevaron a cabo profundos cambios estructurales en ese territorio, lo que provocó la ira de la burguesía, cuyo principal partido político, denominado Congreso, derrocó a EMS en 1959 –en connivencia con la CIA–. El trabajo duro e innovador de lxs comunistas los llevó de nuevo al poder en Kerala entre 1967 y 1969, con EMS como jefe del gobierno local. EMS lideró el CPI(M) durante 14 años como secretario general del partido, desde 1978 a 1992. Durante este período, estudió y escribió trabajos originales sobre la historia y la política de la India. Sostuvo que era necesario abordar la historia y las tradiciones teóricas nacionales desde una perspectiva marxista para extraer conceptos y dinámicas que eran esenciales para la revolución india. En otras palabras, el materialismo histórico y el materialismo dialéctico no debían adoptarse de la tradición europea sin una seria reconstrucción.

Desde su minuto de disidencia de 1939 al informe del Comité de Investigación de Arrendatarios de Malabar hasta sus ensayos de los años 70 sobre casta y clase, EMS exploró el método marxista para

interpretar la historia y la sociedad de la India. Para el materialismo histórico –la narrativa histórica presentada por Marx– la sociedad se movía a través de dos etapas: de la esclavitud al feudalismo y luego del feudalismo al capitalismo. Esto anticipaba una etapa futura del capitalismo al socialismo, pero nada de esto ocurrió en la India. Como EMS escribió en *La cuestión nacional india*:

A diferencia de esta transformación en dos etapas –esclavismo a feudalismo y feudalismo a capitalismo–, India permaneció atada al mismo viejo orden en el cual la abrumadora mayoría del pueblo pertenecía a las castas oprimidas y atrasadas. Esta es la esencia de lo que Marx llamó la sociedad “invariable” de India, donde el pueblo no fue tocado por las guerras y las revueltas en los niveles superiores.

La sociedad de castas y la hegemonía del brahmanismo tuvieron un impacto muy pernicioso en la sociedad india. El sistema de castas no solo mantuvo esclavas a las masas oprimidas, sino que la hegemonía ideológica del brahmanismo resultó en un sostenido estancamiento de la ciencia y la tecnología y por lo tanto, en última instancia, también de las fuerzas productivas. Este proceso debilitó a la India, dejando la puerta abierta de par en par para el colonialismo europeo. Como señaló EMS en 1989: “la derrota de las castas oprimidas a manos de los señores brahmanes, del materialismo por el idealismo, constituyó el comienzo de la caída de la civilización y la cultura de India que al final llevó a su pérdida de independencia”.

El estancamiento de la historia india desde la época de Adi Shankara en el siglo VIII se encapsuló en la sociedad feudal de castas. Este orden

de castas, con sus justificaciones religiosas, logró contener sus contradicciones. Esto significó que, aunque en la historia india hubo desafíos y rebeliones al orden de castas, ninguna de estas revueltas fue capaz de atacar frontalmente la casta y romper su jerarquía de forma sustantiva.

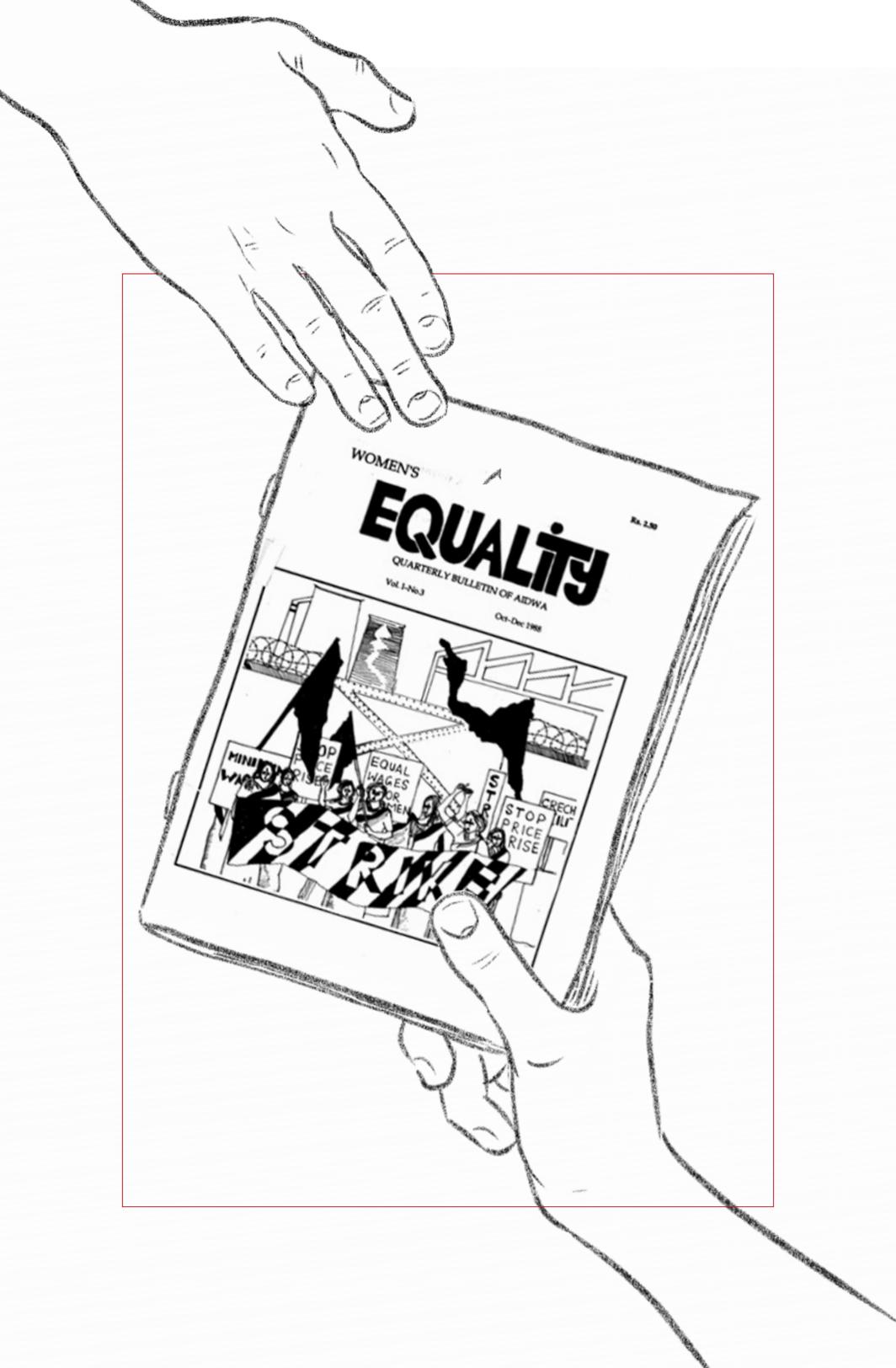
Ni el colonialismo británico ni la burguesía india en el Estado poscolonial tenían ningún apetito real de aplastar las castas. La conversión de los terratenientes feudales en terratenientes capitalistas y la conversión de los siervos arrendatarios en proletariado agrícola no rompió la columna vertebral del feudalismo. Esta transformación apenas superpuso las relaciones sociales capitalistas al orden feudal basado en castas. “En la India muchas de las formas de explotación del sistema precapitalista continúan, algunas en su forma original, otras modificadas. Existe junto con ellas un nuevo sistema de explotación como resultado del desarrollo capitalista”, escribió EMS. El proletariado agrario experimentó una dura pauperización debido a las viejas relaciones feudales: los pobres del campo se volvieron más pobres a medida que las viejas costumbres feudales permitían a los terratenientes transferir todo el peso de la agricultura a sus trabajadorxs, mientras cosechaban todos los beneficios. Poco de ello fue invertido para modernizar la agricultura.

Las formaciones sociales precapitalistas cultivadas por el colonialismo y la burguesía nacional tuvieron que ser sistemáticamente socavadas por los movimientos populares de la India independiente. EMS rastreó las potencialidades dentro de la sociedad india, encontrando tanto oportunidades para el progreso social como frenos contra él. Consciente de la especial opresión de casta y del mayoritarismo religioso en la sociedad india, EMS luchó en contra de que se organizara a la gente en base a estas líneas: no se puede luchar contra la opresión

de casta en función de las castas. En cambio, se debe luchar contra la opresión de casta mediante organizaciones de clase unificadas que entiendan y enfatizan el rol especial de las castas en la sociedad india. Como señaló en su ensayo “Una vez más sobre las castas y las clases” (1981):

Teníamos entonces y aún tenemos que luchar una batalla en dos frentes. Por un lado, están en nuestra contra aquellos que nos denuncian por nuestra supuesta “desviación de los principios del nacionalismo y el socialismo”, ya que defendemos causas “sectarias” como las de las castas oprimidas y las minorías religiosas. Por otro lado, están aquellos que, en nombre de la defensa de las masas de las castas oprimidas, de hecho, las aíslan de la corriente principal de la lucha unida de los trabajadores, independientemente de la casta, la comunidad, etc.

Pero la tónica de la unidad no estaba destinada a disolver los asuntos de indignidad social experimentados por las castas oprimidas, las mujeres, *adivasis* (comunidades tribales), o aquellos que experimentan la violencia de la jerarquía de clases junto con la violencia de estas otras jerarquías. Estas cuestiones tienen que estar sobre la mesa. Le tomó muchas décadas al movimiento comunista indio luchar por el equilibrio preciso entre la necesidad de unidad de todas las personas explotadas y el énfasis especial en ciertos tipos de opresión según las líneas de división social. La ruta organizativa inicial propuesta por el comunismo indio fue utilizar la plataforma de las organizaciones de clase abiertamente para atacar la opresión por castas, el mayoritarismo religioso y el chauvinismo masculino feudal. Pero pronto quedó claro que esto era insuficiente.



WOMEN'S

EQUALITY

QUARTERLY BULLETIN OF AFDWA
Vol. I-No.3
Oct-Dec 1968

No. 2.50



El nudo

La clase trabajadora no está formada por cuerpos de trabajadorxs sin marca. Está compuesta por personas con experiencias de jerarquías sociales e indignidad que necesitan énfasis particular para luchar contra esas jerarquías. Es por esto que desde principios de la década de 1980 el comunismo indio comenzaría a desarrollar plataformas organizativas como la Asociación de Mujeres Democráticas de toda la India (AIDWA por su sigla en inglés) y el Frente de Erradicación de la Intocabilidad de Tamil Nadu, que concentrarían su atención en jerarquías específicas que debían ser combatidas junto con las demandas de clase de la izquierda. Este punto lo expresa claramente Brinda Karat, una líder del CPI(M) y expresidenta de AIDWA:

Una comprensión mecánica de la clase es a menudo problemática. Cuando Marx dijo: Trabajadores del mundo, úniós, no estaba hablando de trabajadores hombres. Somos incapaces de integrar las múltiples formas de la doble carga que enfrentan las trabajadoras como parte integral de nuestra lucha. Todas las revoluciones exitosas han mostrado el crítico rol de las trabajadoras en la revolución. Sabemos que la Revolución de Febrero en Rusia comenzó a partir de una enorme protesta callejera de trabajadoras.

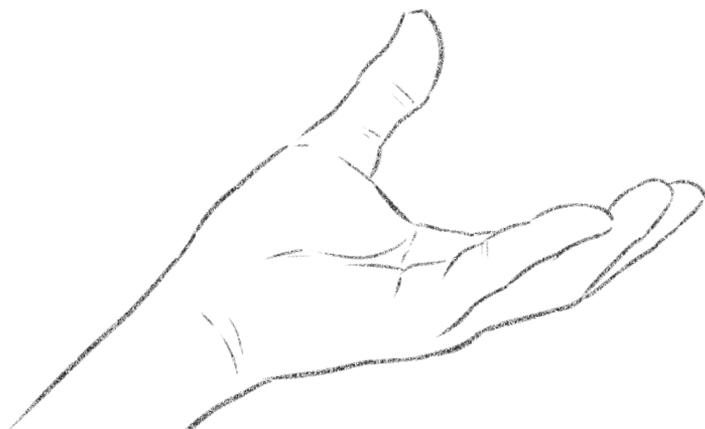
Aparte del género, en nuestra experiencia en India, dentro de las clases trabajadorxs, hay sectores que enfrentan discriminación y opresión adicional sobre la base de la casta, con una gran sección de los llamados intocables, los *dalits*, relegados

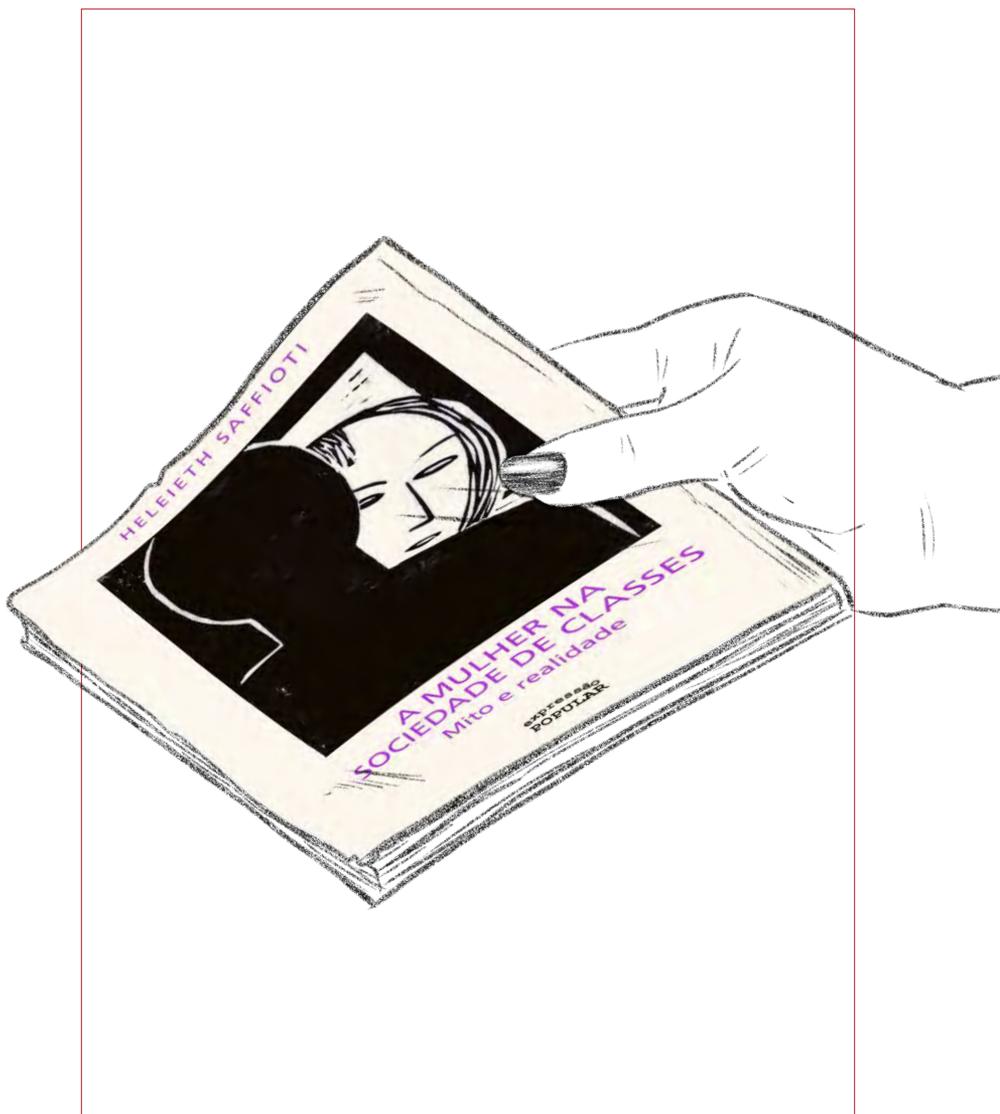
a los peldaños más bajos de la escalera social. La casta actúa como un instrumento para la intensificación de la extracción de plusvalía de los *dalits*. Algo similar ocurre con el asalto a los derechos de las comunidades *adivasi* (tribales) con la apropiación corporativa de tierras, bosques, destrucción de historias, culturas, lenguajes y formas de vida. Ninguna lucha de clases puede tener éxito en la India si no reta al mismo tiempo al sistema jerárquico de castas basado en el nacimiento contra los *dalits*, o los temas específicos a los que se enfrentan lxs trabajadorxs *adivasi*. Creo que esto sería igualmente relevante en la cuestión de raza, la discriminación basada en la religión o incluso contra inmigrantes de otros países.

Estos aspectos han crecido en el último siglo y las luchas de la clase trabajadora que los ignoran se dañan y debilitan a sí mismas, exponiéndose a acusaciones legítimas de ser racistas o casteístas. Así, la conciencia de clase debe necesariamente incluir la conciencia de la explotación específica que lxs trabajadorxs pueden enfrentar debido a su casta, orígenes raciales o su género.

Mientras las luchas en India enfrentaban su propia complejidad, en el Brasil dictatorial (1964–1985) Heleith Saffioti (1934–2010) cavó profundo en los pozos de los movimientos por la liberación para entender lo que ella denominaba “el nudo”: los hilos de capitalismo, el racismo y el patriarcado se enredan juntos en un apretado nudo que pesa mucho en la capacidad de las fuerzas sociales de avanzar en un programa de emancipación. Como consecuencia del imperialismo, algunas partes del mundo, principalmente los continentes de África, Asia y América

Latina, quedaron en una situación permanente de deflación salarial. A lxs trabajadorxs de estas zonas se les impidió elevar sus niveles salariales y su nivel de vida por encima de una línea aceptable. Esta deflación salarial general hizo prácticamente imposible la cuestión de la reproducción social, y el costo social de la reproducción de la clase trabajadora y el campesinado –incluso entonces en gran medida precario e informal– recaía cada vez más en las mujeres. En su obra clásica *A mulher na sociedade de classe* (1976), Saffioti sostenía que las mujeres de los países capitalistas avanzados no podían emanciparse, ya que el capitalismo, incluso en esos países, se basaba en la estructura familiar, lo que significaba que las mujeres soportaban los costos de la reproducción social. Si este era el caso en esos países, la presión sobre las mujeres del Sur era mucho mayor. La sociedad de clases, escribió Saffioti, se basa en las jerarquías sociales de género, raza y etnia, y en el acceso a los recursos. La creencia de que no hay socialismo sin feminismo fue la fuerza que guió el trabajo de Saffioti. Tampoco puede haber socialismo sin combatir el racismo y la intolerancia religiosa. El “nudo” tenía que ser confrontado directamente para esta tradición marxista.



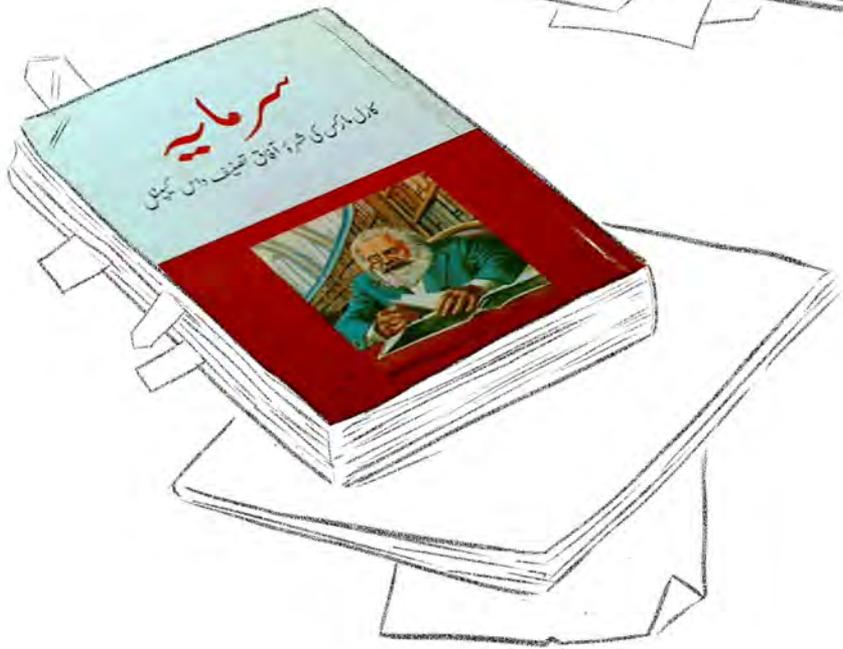


Leyendo el marxismo de liberación nacional

Una de las limitaciones de la comprensión del marxismo es la suposición de que “la teoría” se produce en Europa y Norte América, mientras que “la práctica” tiene lugar en el Sur Global. Se asume que lxs revolucionarixs del Sur escriben tratados y manuales, notas rápidas sobre sus movimientos, pero no contribuyen al marxismo de forma sustancial. A menudo se dice: ¿qué escribieron Mao Zedong, Ho Chi Minh y Che Guevara de verdadera importancia? Los manuales de guerra revolucionaria son útiles, sostiene esta perspectiva, pero no son decisivos para una comprensión de las mutaciones del capitalismo y del imperialismo. Parte de esto es arrogancia, la otra parte es falta de comprensión del ritmo de trabajo que nuestros movimientos exigen a nuestrxs intelectuales y líderes.

Perry Anderson escribió hace décadas que “la marca oculta del marxismo occidental como un todo es... que es un producto de la derrota”. Pero el marxismo en el Sur no fue derrotado categóricamente como movimiento político. Continúa luchando, su liderazgo está basado en estas luchas y aún no ha sido desterrado de los frentes de batalla. Sus textos no siempre son elaborados de una manera teóricamente elevada, pues muchas veces son escritos a la luz de las velas mientras el sonido de las protestas se derrama alrededor. Su obra tiene que ser tomada en serio y estudiada por su forma y su contenido, por las innovaciones incorporadas en estos textos que llevan hacia adelante el pensamiento revolucionario de manera creativa.





Bibliografía

Alavi, Hamza. *Capitalism and Colonial Production*. London: Croom Helm, 1982.

Amel, Mahdi. *Arab Marxism and National Liberation: Selected Writings*. Edited by Hicham Safieddine. New Delhi: LeftWord Books, 2021.

Amin, Samir. *Accumulation on a World Scale. A Critique of the Theory of Underdevelopment*. New York: Monthly Review Press, 1974.

Anderson, Perry. *Considerations on Western Marxism*. London: New Left Books, 1976.

Bunting, Brian. *Moses Kotane. South African Revolutionary*. London: Inkululeko, 1975.

Cabral, Amílcar. *Análise dos tipos de resistência: 3 - Resistência cultural*. Texto apresentado no Seminário de Quadros do PAIGC, 19 a 24 de noviembre de 1969. <http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04340.002.009> consultado el 25 de enero de 2021.

Castro, Fidel. *The Gigantic Casino: Reflections on the World Financial Crisis*. New Delhi: LeftWord Books, 2009.

Discurso pronunciado en la sesión de clausura del Encuentro sobre la Deuda Externa de América Latina y El Caribe, efectuado en el Palacio de las Convenciones, La Habana: 3 de agosto de 1985, <http://www.fidelcastro.cu/en/node/1644> consultado el 25 de enero de 2021.

Congress of the Peoples of the East: Baku, September 1920, stenographic report. Translated and annotated by Brian Pearce. London: New Park, 1977.

Dubois, W.E.B. *Black Reconstruction. An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880.* New York: Harcourt, Brace and Company, 1935.

Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth.* Translated by Constance Farrington. Harmondsworth: Penguin Books, 1967.

Gramsci, Antonio. *Selections from the Political Writings, 1910-1920.* Edited by Quintin Hoare, translated by John Mathews. London: Lawrence and Wishart, 1977.

Ibrahim, Ibrahim A. 'Salama Musa: An Essay on Cultural Alienation'. *Middle Eastern Studies*, vol. 15, no. 3 (October 1979).

Karat, Brinda. 'The Russian Revolution Is Still Relevant Today'. *LeftWord Books blog*, 2017.

Katz, Claudio. *Teoría de la Dependencia, cincuenta años después.* Buenos Aires: Batalla de Ideas, 2018.

Kotane, Moses. 'For Africanisation of the Party', Letter to the Johannesburg District Party Committee, 23 February 1934.
<https://www.newframe.com/from-the-archive-for-africanisation-of-the-party/>

Lenin, V. I. "Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática", en *Obras Completas, Tomo 11: julio - octubre de 1905*, Moscú: Progreso, 1981-1988.

Mariátegui, José Carlos. “Aniversario y Balance” en *Ideología y política*. Lima: Biblioteca Amauta, [1928] 1971.

7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

Obras completas, Tomo 13: Ideología y Política. Lima: Biblioteca Amauta, 1971.

Prólogo a Tempestad en los Andes de Luis E. Valcárcel. Lima: Publilibros Peruanos, 1927.

Marx, Karl y Frederick Engels. *Marx & Engels Collected Works. Volume 46. Letters 1880-83*. Lawrence Wishart, 2010, Ebook. <http://www.hekmatist.com>

Marx, Karl y Friedrich Engels. *On the National and Colonial Question*. Edited by Aijaz Ahmad. New Delhi: LeftWord Books, 2001.

Mella, Julio Antonio. *Textos escogidos, Tomo 1*. La Habana: Ediciones La Memoria - Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, 2017.

Textos escogidos, Tomo 2. La Habana: Ediciones La Memoria - Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, 2017.

Monal, Isabel. ‘Cuban Foundational Marxist Thought’. *International Journal of Political Economy*, vol. 34, no. 4, Winter 2004-05: 11-23.

Namboodiripad, E.M.S. 2010. *History, Society and Land Relations: Selected Essays*. New Delhi: LeftWord Books.

Prashad, Vijay. *Una estrella roja sobre el Tercer Mundo*. Buenos Aires: Batalla de Ideas, 2019.

The Poorer Nations: A Possible History of the Global South. New Delhi: LeftWord Books, 2013.

Riddell, John, Vijay Prashad and Nazeef Mollah, eds. *Liberate the Colonies: Communism and Colonial Freedom, 1917-1924*. New Delhi: LeftWord, 2019.

Saffioti, Heleieth, *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

Zedong/Tse-Tung, Mao. *Obras Escogidas. Tomo III*. Ediciones en Lenguas Extranjeras Pekín (Beijing), 1976 Digitalizado por el Movimiento Popular Perú de Alemania, 1993. Esta edición: Marxists Internet Archive, mayo 2001. <https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/libros/oc/tomo3/index.htm>



Las ilustraciones de este dossier presentan adaptaciones visuales de portadas de libros y revistas, entre ellas:

- Amauta, nº 20 (enero de 1929, Perú).
- Du Bois, W.E.B. Black Reconstruction in America. Cleveland: Meridian Books, 1968.
- Lenin, V. I. Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática. Buenos Aires: Anteo, 1968.
- Lenin, V. I. साम्राज्यवाद, पूंजीवाद की चरम अवस्था [El imperialismo, fase superior del capitalismo]. Nueva Delhi: Editorial de los Pueblos, 2011.
- Lenin, V. I. Lenin sobre el desarrollo de la industria pesada y la electrificación. Moscú: Editorial Progreso, 1970.
- Marx, Karl. El Capital. Lahore: Dar-ush-Shuoor, 2004.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich. Manifiesto Comunista (varias ediciones y traducciones).
- New Youth Magazine 9, nº 1 (1922, China).
- Saffioti, Heleieth. A mulher na sociedade de classes [La mujer en la sociedad de clases]. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- Women's Equality: Boletín trimestral de la AIDWA 1, no. 3 (octubre-diciembre de 1988, Nueva Delhi).







Instituto Tricontinental de Investigación Social
*es una institución promovida por los movimientos,
dedicada a estimular el debate intelectual al servicio
de las aspiraciones del pueblo.*

www.eltricontinental.org

Instituto Tricontinental de Pesquisa Social
*é uma instituição internacional, organizado
por movimentos, com foco em estimular o debate
intelectual para o serviço das aspirações do povo.*

www.otricontinental.org

Tricontinental: Institute for Social Research
*is an international, movement-driven institution
focused on stimulating intellectual debate that serves
people's aspirations.*

www.thetricontinental.org