

Diego Giller

Espectros dependantistas
Variaciones sobre la “teoría
de la dependencia” y los marxismos
latinoamericanos

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Giller, Diego Martín

Espectros dependentistas : variaciones sobre la teoría de la dependencia y los marxismos latinoamericanos / Diego Martín Giller. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2020.

176 p. ; 21 x 15 cm. - (Política, políticas y sociedad ; 37)

ISBN 978-987-630-457-3

1. Política Latinoamericana. 2. América Latina. I. Título.
CDD 320.0980

EDICIONES **UNGS**

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2020

J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)

Prov. de Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54 11) 4469-7507

ediciones@campus.ungs.edu.ar

ediciones.ungs.edu.ar

Diseño gráfico de la colección: Andrés Espinosa - Ediciones UNGS

Diseño de tapas: Daniel Vidable - Ediciones UNGS

Diagramación: Eleonora Silva

Corrección: Miriam Andíañach

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723.

Prohibida su reproducción total o parcial.

Derechos reservados.

Impreso en Ediciones América

Abraham J. Luppi 1451, CABA, Argentina

en el mes de junio de 2020.

Tirada: 300 ejemplares.



Libro
Universitario
Argentino

Índice

Prólogo: Pensar (en) la derrota <i>Eduardo Rinesi</i>	13
Nota del autor.....	25
Advertencia introductoria. ¡Esto está lleno de fantasmas!.....	27
Capítulo 1. Restos históricos, fantasmas teóricos. Sobre los antecedentes del dependentismo.....	37
Capítulo 2. Momentos de radicalización o el pasaje del desarrollo a la dependencia.....	55
Capítulo 3. Actores protagonistas de la escena dependentista.....	63
Capítulo 4. La teoría marxista de la dependencia: Ruy Mauro Marini o la superexplotación del trabajo.....	75
Capítulo 5. Boom, paredón y ¿después?: críticas endógenas y exógenas al dependentismo.....	87
Capítulo 6. La D de derrota. El día (y los años) después del paredón o la rápida agonía de la “teoría de la dependencia”.....	115
Capítulo 7. ¿Qué se esconde tras tu nombre, “teoría de la dependencia”?.....	139
Coda. ¡Esto sigue lleno de fantasmas!.....	153
Bibliografía.....	163

A Viki y a Pedro

Todos los misterios, todas las esperanzas, todos los desengaños, sí, todos los desastres existen aquí, detrás de esas puertas que se mecen. Y, a propósito ¿ves aquella anciana de tarasco sentada en el rincón? Antes no podías, pero ¿la ves ahora?

Malcolm Lowry

El porvenir solo puede ser de los fantasmas. Y el pasado.

Jacques Derrida

¿Pero qué clase de amor pudieron conocer ellos?, pensé cuando el valle se quedó vacío y solo su canto seguía resonando en mis oídos [...]. Y aunque el canto que escuché hablaba de la guerra, de las hazañas heroicas de una generación entera de jóvenes latinoamericanos sacrificados, yo supe que por encima de todo hablaba del valor y de los espejos, del deseo y del placer. Y ese canto es nuestro amuleto.

Roberto Bolaño

Lo que más nos afecta de esa historia, puestos a pensarla, es que no ha terminado todavía.

Martín Kohan

Cada sociedad, incluso la más débil y aislada, tiene siempre un margen de autodeterminación; pero no lo tiene en absoluto si no conoce las condiciones o particularidades de su dependencia. En otros términos, cada historia nacional crea un patrón específico de autonomía pero también engendra una modalidad concreta de dependencia.

René Zavaleta Mercado

Prólogo

Pensar (en) la derrota

Eduardo Rinesi

1

A cierta altura del libro que el lector tiene en sus manos, Diego Giller retoma humorísticamente lo que alguna vez se llamó, en las aulas de las facultades de ciencias sociales de la universidad pública argentina, “la regla de las tres D”. Corrían *nuestros años ochentas*: los años de la posdictadura y de los proyectos de reconstrucción democrática sobre la base de una doble apuesta “institucionalista” y “culturalista” frente al “autoritarismo” que se consideraba necesario dejar para siempre en el pasado. Y entonces funcionaba, como una especie de muletilla o de reglita mnemotécnica, esta especie de chiste de las tres “D”, que servía para identificar los grandes núcleos conceptuales sobre los que habían girado las preocupaciones y las investigaciones de las ciencias sociales latinoamericanas durante las últimas tres décadas: el desarrollo, la dependencia y, ahora, la democracia.

Se trataba, por supuesto, de una simplificación, pero no estaba nada mal. En la Argentina, las ciencias sociales universitarias “modernas” habían nacido inmediatamente después de la experiencia política del peronismo para preguntarse por las condiciones del pasaje de la “sociedad tradicional” a la sociedad urbana e industrial, y en un sentido importante esa había sido también la preocupación fundamental de las ciencias sociales universitarias de esos mismos años en los otros países de la región. Un poco más adelante, el descubrimiento de que la respuesta a esa pregunta requería estudiar el fenómeno estructural de la sujeción de nuestras economías a los grandes centros

del poder imperial del mundo había desplazado el eje desde el *desarrollo* hacia la *dependencia*. Y en el último tiempo la barbarie represiva de las dictaduras que habían asolado toda la región había obligado a un nuevo cambio de rumbo en torno a la pregunta por las condiciones para la edificación de una *democracia* estable entre nosotros.

Durante muchos años, esta simpática reglita de las tres D nos sirvió para pensar la historia más reciente de nuestras ciencias sociales. Después, claro, el tiempo pasó, y los temas a los que esta regla aludía dejaron de ocupar el centro de nuestras atenciones. Recuerdo que cuando a comienzos de la última década del siglo el énfasis político que había presidido las preocupaciones de los años de la “transición a la democracia” dejaba su lugar al marcado economicismo que caracterizaría los discursos por entonces dominantes nos gustaba preguntarnos, siempre un poco en broma y un poco en serio, como en una especie de tralenguas: ¿la “D” de qué será la “D” de los noventa? Hoy, cuando ya pasaron los noventa y los años que siguieron y los que siguieron a esos años que siguieron, Diego Giller vuelve con particular lucidez a estas cuestiones, sobre las que este libro fundamental arroja una nueva y poderosa luz.

2

Los epistemólogos, los sociólogos del conocimiento y los historiadores de la ciencia han acuñado una distinción que puede ser interesante recuperar acá: la que permite oponer la “historia interna” de la ciencia a su “historia externa”. No es necesario demorarnos mucho en esta obvia diferenciación. La historia interna de la ciencia es la historia de sus desarrollos conceptuales, el eslabonamiento de las revelaciones a las que da lugar el despliegue en el tiempo del trabajo que se lleva adelante dentro de una comunidad científica, el avance del conocimiento a que da lugar el juego de las verificaciones, las refutaciones y las conversaciones que se producen en el interior del campo. La historia externa de la ciencia, en cambio, es la historia de los impactos que sobre esos desarrollos tienen los acontecimientos extrajeros a la vida de las aulas, los gabinetes y los laboratorios: los ciclos económicos, los avatares políticos, las guerras, las persecuciones, los exilios...

Siempre me pareció que esta distinción tan simple podía servir para explicar la diferencia entre los modos en los que se había operado, en el campo de las ciencias sociales latinoamericanas, el desplazamiento de la hegemonía conceptual de la pregunta por el “desarrollo” en los años sesenta a la de la pregunta por la “dependencia” en los setenta, y, después, el de la centralidad

de esta preocupación por la dependencia al desvelo, en los ochenta, por la “democracia”. Es decir, el paso de la primera a la segunda, y de la segunda a la tercera, de las tres D de la reglita que recordábamos recién. En efecto, parece evidente que es en los términos de una historia *interna* de la evolución de los intentos de respuesta a la pregunta por las condiciones del *desarrollo* que las ciencias sociales latinoamericanas vinieron a dar con el problema de la *dependencia*. La “teoría de la dependencia”, podríamos decir, llegaba para responder *bien* a las preguntas que había formulado la “teoría del desarrollo”, pero que esa teoría del desarrollo no tenía los elementos adecuados para responder adecuadamente.

En cambio, el paso de la centralidad de la pregunta por la dependencia a la de la pregunta por la democracia parecía poder ponerse por entero a la cuenta de la “historia externa” de nuestras disciplinas: había sido el asalto de las fuerzas armadas a los Estados de toda la región, la represión brutal de la vida colectiva y la violación sistemática de los derechos y las libertades de los ciudadanos y los pueblos lo que había promovido entre los estudiosos una nueva agenda de problemas y preocupaciones. Incluso era evidente la mayor radicalidad del cambio de eje sobre el que se formulaban las preguntas: si entre los años “desarrollistas” y los “dependentistas” nuestras ciencias sociales no habían abandonado una preocupación, digamos, “estructural”, por las formas de organización de la vida productiva, entre los años “dependentistas” y los “democratistas” el propio campo de las investigaciones se había desplazado de la zona de la economía a la de la política.

3

Un primer mérito de este libro es contribuir a complejizar este esquema. No es, por supuesto, que no se nos diga aquí, todo el tiempo, que hay más continuidades que rupturas entre las preguntas por el desarrollo y las preguntas por la dependencia. Que las teorías de la dependencia surgen de las entretelas de la teoría del desarrollo cuando se vuelve evidente para todos la necesidad de buscar otras respuestas a la evidencia del carácter crónico de nuestro atraso. Que la teoría de la dependencia no deja de formar parte del universo conceptual del desarrollismo cepalino o incluso, como afirmaba Francisco Weffort, que nunca se desmarcó lo bastante de sus ambigüedades. Pero sí que se insiste en que es solo un conjunto de circunstancias “contextuales” (la Revolución cubana, los procesos guatemalteco y venezolano, el Concilio Vaticano II, la Revolución Cultural china, los movimientos estu-

diantiles de fin de los sesenta) los que hicieron posible o incluso necesario empezar a mirar en otras direcciones que las que proponía el desarrollismo más candoroso, volvieron “audibles” ciertos “ruidos” que, en otra situación, quizás no habrían producido los efectos de desestabilización teórica que produjeron.

Que es lo que nuevamente parece haber ocurrido cuando las propias teorías de la dependencia entraron en crisis a fin de los setenta. Por supuesto que esta crisis, como sugeríamos, puede explicarse en un cierto sentido como consecuencia de determinaciones que podemos considerar externas, pero Giller es muy sutil al insinuar que, de nuevo, es solo en la medida en que esas circunstancias vuelven “audible” un conjunto de problemas *internos* a la propia teoría, o de críticas que *ya antes* se le habían empezado a formular, que merecen ser consideradas causas de su declive y de su reemplazo por la que vendría a suplantarla. La “crisis del marxismo”, que no podía sino afectar una teoría de la dependencia que tenía una fuerte deuda con esa perspectiva teórica, pone en primer plano, *tanto como la propia experiencia autoritaria latinoamericana*, la pregunta, que desde entonces será fundamental, por la cuestión de la democracia. Pero esa cuestión de la democracia no había dejado de estar presente ahí, incluso en diálogo con los descubrimientos conceptuales de las distintas versiones de la teoría de la dependencia, en el corazón mismo de los debates que habían tenido lugar en los años anteriores.

Todo el capítulo de Giller sobre las críticas “endógenas” y “exógenas” al dependentismo contribuye a relativizar un poco la posibilidad de establecer una diferencia tajante, entonces, entre los “factores internos” y los “factores externos”, entre la historia interna y la historia externa de las ciencias sociales latinoamericanas como causantes de los desplazamientos conceptuales entre las preguntas formuladas en el interior de las teorías sobre la dependencia y las que se pusieron en juego durante los años de la transición a la democracia después de las dictaduras. En particular, dos asuntos merecen destacarse. Uno, el señalamiento que hace Giller del valor “democrático” de la sintomáticamente olvidada Revolución Nacional boliviana de 1952. El otro, su consideración de la obra de René Zavaleta (sobre la que nos había dado ya, antes que esta, los resultados de una investigación notable) y en particular de su señalamiento de que el estudio de la dependencia debía dar (un) lugar al del abigarramiento social. Es decir, al de la no linealidad del tiempo histórico, y, en consecuencia, al de la centralidad de la política, la lucha por la hegemonía, el problema del Estado y la cuestión de la democracia.

4

En cualquier caso, está claro que pensar hoy la teoría, o *las* teorías, de la dependencia es pensarla, o pensarlas, después de una derrota. O de *una serie* de derrotas. De la derrota de ese propio cuerpo teórico, para empezar: de la derrota, flagrante, evidente, de una manera de pensar las cosas que hoy ha sido desplazada y reemplazada por otras, no necesariamente más interesantes, y que en general es objeto de un conjunto de estigmas y de reconvenções que suelen tributar menos a ningún análisis teórico riguroso de los méritos y los deméritos de aquello que se quiere dejar para siempre atrás que a la decisión *política* de dar vuelta la página y de pensar, ahora, en otras cosas. Pero también de la derrota, a la que ya aludimos, del marxismo (del marxismo como universo conceptual y también como horizonte político), y, junto con él y muy vinculada con él, de la revolución, de la *idea* de revolución, del proyecto de una revolución para nuestros países.

Este libro es un libro sobre esta derrota. O sobre *las derrotas*, en plural. O sobre las D-rotas: Giller es un humorista y un fino jugador con las palabras, y ocurre que *las tres palabras* que hasta aquí hemos articulado, las tres palabras que se correspondían con esas tres D de nuestra reglita mnemotécnica con la que bromeábamos en la universidad hace, ¡mi Dios!, treinta y cinco años (la D de desarrollo, la D de dependencia, la D de democracia...) son palabras que llegan a nosotros con sus D... rotas. La derrota de la preocupación por el *desarrollo*, la "D"-rota de "desarrollo", no es quizás una D-rota que debamos lamentar en exceso, porque del corazón de esa D-rota, y gracias a ella, surgió en su momento una teoría superadora, mejor, más compleja y más completa, que sin duda constituye hasta hoy uno de los aportes más relevantes y más autónomos de las ciencias sociales latinoamericanas a la comprensión del modo de funcionamiento del capitalismo contemporáneo en el mundo entero.

La derrota de la pregunta por la *dependencia*, en cambio, la "D"-rota de "dependencia", es posiblemente una D-rota que tengamos que lamentar bastante más, porque no nos ha traído como consecuencia una comprensión más acabada, más justa o más sutil de los problemas sobre los que venían tratando de pensar nuestras ciencias sociales desde mediados de los años cincuenta, y porque, al expresarse en su reemplazo más que en su superación por la teoría de la "democracia" que vino a sucederla, nos dejó, *sobre la propia democracia que se trataba de tematizar*, un tipo de pensamiento muy menesteroso, muy pobre. Quiero decir que, por supuesto que en los ochenta teníamos que pensar, en nuestros países, la cuestión de la democracia. Pero que la prisa con la que nos

obligamos a despojarnos de todo lo que habíamos pensado sobre el desarrollo y sobre la dependencia durante los años anteriores nos dejó muy desprovistos para pensar mejor ese mismo problema de la democracia.

Que no era el problema de la democracia en abstracto o fuera de toda particularidad. Que no era el problema de la democracia en algún país nórdico como el del politólogo despistado y enamorado que inventó (para burlarse de los politólogos y no de los nórdicos: está claro –y además tiene toda la razón del mundo–) nuestro amigo Mario Wainfeld. Sino que era el problema de la democracia en un conjunto de países subdesarrollados y dependientes. Quiero decir que el apuro por dejar de pensar, durante los años de la “transición” a la democracia, esa nuestra condición de países dependientes, el apuro por *olvidar*, durante esos años, que nuestros países eran países dependientes, no nos dejó ante una mala teoría sobre la cuestión de la dependencia, sino ante una mala teoría sobre la cuestión de la democracia. Que es una palabrita sobre la que todavía tenemos que pensar unas cuantas cosas, y sobre la que tal vez valga la pena, por lo tanto, detenernos un momento.

5

¿Las D de qué –decíamos hace un rato– serían las D que permitirían pensar los grandes núcleos conceptuales sobre los que pensó la teoría política y social en nuestros países después de los años de la hegemonía de las preguntas por el desarrollo, por la dependencia, por la democracia? Por supuesto, la pregunta misma no es más que un chiste: los grandes problemas sobre los que piensan las ciencias sociales de un país no tienen ninguna obligación de dejarse nombrar por palabras que empiecen con la letra D, pero, puesto que estamos jugando, juguemos. Y digamos entonces que durante los noventa la D sobre la que tuvimos que pensar fue la D de *desguace*. De desguace del Estado, de destrucción de los lazos sociales más elementales, de consumación del desmonte de lo que Tulio Halperín Donghi había llamado “la Argentina peronista”.

Los resultados de todo esto serían, por supuesto, catastróficos. Y las ciencias sociales de final de siglo, después de demasiados años de haber acompañado un proceso de destrucción de las vidas individuales y colectivas con una ceguera que se había parecido mucho a la complicidad, empezaron a advertir que había llegado la hora de mirar los resultados de la aplicación durante tantos años de esas políticas (“neoliberales”, digamos, para abreviar) tan tremendamente destructivas. Lo hicieron investigando esas subjetividades destruidas, esas *identidades* transformadas y en general empobrecidas. Lo hicieron (permítaseme citar

un título notorio) *desde abajo*: mirando esas transformaciones desde el punto de vista de sus principales damnificados. A mí me gustaba seguir jugando con las D, en esos años, y decir que la que correspondía a ese momento era la de “¡Dios mío! ¿Qué hemos hecho?”.

Después hubo todavía otro par de D sobre las que tuvimos que pensar. Una, la de *desbarajuste*, la de *descalabro*, la de *derrumbe*. La que con esa u otras palabras parecidas (todas ellas se usaron abundantemente al final del primer año del siglo y a comienzos del segundo) nos permitió pensar ese momento tan intenso y tan peculiar de la vida política argentina. No tenemos muchos motivos para estar satisfechos con lo que pensamos, con lo que leímos y con lo que escribimos durante esos meses. Nuestras ciencias sociales y nuestra filosofía política tienen todavía una deuda con nuestra comprensión colectiva de ese momento. Y después la de *democratización*, o quizás la de *derechos*, para indicar acá dos palabritas que formaron parte de la retórica oficial de los tres ciclos presidenciales correspondientes a los años que llamamos “kirchneristas”, cuya discusión teórica adecuada quizás recién comience.

Durante todos esos años hemos pensado, de diversos modos, la palabra que habíamos dejado escrita más arriba: *democracia*. Esos diversos modos no fueron necesariamente opuestos, sino más bien, quizás, complementarios, acaso integrables en una caracterización más global de la democracia que hoy constituiría sin duda una herramienta importante para pensar y para actuar. Primero, en los ochenta, pensamos la democracia como utopía: como la utopía de una plena vigencia de la libertad. Después, en los noventa, la pensamos como una rutina: como el juego formal de los recambios institucionales y la vigencia de un conjunto de normas y de leyes. Después, en el cambio de siglo, la pensamos como un espasmo: como un estremecimiento participativo general. Por último, en los años que siguieron, la pensamos como un proceso de ampliación, profundización y universalización de libertades y, sobre todo, de derechos.

6

Después de eso, el descalabro. La derrota, una *nueva* derrota. La D-rota, ahora, de la *democracia*. En efecto, a pesar de la candorosa invitación de algunos colegas sociólogos y politólogos a pensar la actual circunstancia política argentina (tan semejante a otras que colorean todo el continente) bajo los auspicios de la idea de una “nueva derecha democrática” que nos gobernaría, la verdad es que el gobierno de esa “nueva derecha” supone y confirma la *derrota*, el fracaso, la capitulación de todas las banderas que desde el fin del último ciclo de dicta-

duras en toda la región pudimos sostener bajo el nombre de la democracia. En efecto: basta repasar la rápida lista que acabo de garabatear, la enumeración que acabo de dejar escrita de las maneras en que pensamos la democracia desde los ochenta en adelante, para advertir hasta qué punto todos los sentidos más o menos recuperables en los que pudimos articular esa palabra a lo largo de las últimas cuatro décadas están en peligro entre nosotros.

En efecto, la derecha que hoy gobierna nuestro país no valora en lo más mínimo la idea de libertades negativas o “liberales” que había presidido el movimiento de la “transición”, no tiene el menor aprecio por las más elementales reglas del juego institucional a las que había quedado reducida la idea de “democracia” a lo largo de la década siguiente, rechaza de manera vigorosa la vocación de los ciudadanos y los grupos por participar de modo activo en el espacio público de las grandes conversaciones colectivas y no puede pensar siquiera, porque no entra dentro de sus esquemas conceptuales, la idea misma de que los ciudadanos y de que el pueblo puedan ser tenidos como sujetos de derechos. Aquellos de los que en años aún recientes esos ciudadanos y ese pueblo pudieron disfrutar son puestos a la cuenta de lo que un grupo de loquitos populistas, inescrupulosos y mendaces, “les hicieron creer” que podían tener, pero enseguida son devueltos por el discurso de nuestros actuales gobernantes a la zona de las fantasías, las ilusiones o los engaños.

De este modo, las “tres D” de nuestra “reglita de las tres D” están, hoy y entre nosotros, “rotas”. Y son estas tres D-rotas, las derrotas de estas tres palabras, de estas tres consignas, de estas tres ideas, las que nos permiten hoy, en este presente por el que atravesamos, volver a interrogarnos por lo que ellas nombraron una vez o por lo que todavía tienen para nombrar entre nosotros. Por lo que puede querer decir hoy la palabra *desarrollo*, cuyas promesas no hay ningún motivo para no seguir oyendo. Por lo que puede querer decir hoy la palabra *democracia*, que no es necesario entregar a la derecha autoritaria que gobierna toda la región con tan poca pelea. Y, entre esas dos palabras, por lo que puede querer seguir diciendo esa otra palabra que durante varios años organizó uno de los capítulos más interesantes y creativos de la historia de las ciencias sociales latinoamericanas, y a la que en este libro Diego Giller elige volver a prestar su oído: la palabra *dependencia*.

7

Una entonación shakespeareana, hamletiana, recorre las páginas de este libro e inspira la vocación de Giller por volver a oír el mensaje que este espectro

dependentista que vuelve hoy sobre nosotros tiene todavía para darnos. Por volver a darle una oportunidad a ese *resto* de un cuerpo teórico que alguna vez dominó el centro del campo de las investigaciones en nuestras ciencias sociales y que hoy, desplazado de ese centro, *derrotado*, se resiste sin embargo a desaparecer de la escena de nuestras luchas y de nuestras discusiones teóricas y vuelve todavía, una y otra vez, con un mensaje para darnos. En su pieza más famosa, Shakespeare nos mostró muy bien cuál es en general la actitud que en el presente tenemos frente a esos *restos* que nos llegan del pasado: no queremos saber nada con ellos, preferimos que se queden en su sitio y que no vuelvan. Que *descansen*, “rest”, en paz: “Rest, rest, *perturbèd spirit*” (1.5.183), le dice Hamlet, célebremente, al movedizo espectro de su padre.

Pero los restos, obstinados, *no* restan. No descansan. Se *resisten* a descansar. Vuelven. El resto, los restos, pueden, en efecto, ser definidos *exactamente* como eso que *no* resta, que se niega a restar y a restarse de una conversación que sigue, y que vuelve, que merodea, que insiste (que nos “asedia”, escribía Derrida, cuyo *Espectros de Marx* tiene una presencia fuerte en este libro de Giller), hasta que alguno de nosotros decide prestarle oídos y escuchar qué es lo que tiene, lo que *todavía* tiene, para decirnos. Hay una insistencia entonces de lo que queda del pasado, de los nombres del pasado, de los ideales del pasado, de las teorías del pasado, después de su derrota, pero hay también, no puede no haber, una actitud, una disposición, una decisión de escucha, en el presente, de ese mensaje que nos llega del pasado. “*Speak, I am bound to hear*” (1.5.6), le dice Hamlet a la sombra del antiguo rey. Esa decisión de volver a oír las voces, las sombras de las voces, los ecos o los restos de las voces que nos llegan —derrotadas pero todavía audibles— del pasado es lo que caracteriza también este libro que el lector tiene en sus manos.

Que es un libro que busca la inspiración de esas voces que nos llegan del pasado para pensar, en *este* presente dislocado, los problemas que todavía tenemos, o que más que nunca tenemos, que pensar. Presente “dislocado”, digo (escribo), pensando en la célebre frase del príncipe de Dinamarca después de que el espectro de su padre se ha marchado: “*The time is out of joint*” (1.5.189). Es famosísima esa frase, cuyo sentido o cuyos múltiples sentidos han sido motivo de apasionantes querellas entre críticos y entre traductores. Porque “*the time*”, por supuesto, es ahí el mundo, las cosas —el conjunto de las cosas—, pero también “el tiempo”: ese tiempo que se abre hacia atrás y hacia adelante y que se ve asediado por los espectros que llegan a él desde el pasado y el futuro. Y porque “*out of joint*” es “fuera de quicio”, des-quiciado (escribía recién: dislocado), desordenado, deshonrado, descompuesto, patas para arriba, loco.

Frente a esa locura del presente, acá se elige volver a oír algunas de las voces que nos llegan del pasado.

8

Derrotados en las luchas políticas que habían tenido lugar en su país, expulsados de su patria, el gran Victor Hugo y su hijo François-Victor Hugo cruzaron el Canal de la Mancha y marcharon a Inglaterra. Se cuenta que durante la travesía el hijo le preguntó al padre a qué pensaba dedicar su exilio, y que el padre respondió que a contemplar el mar. Luego fue el padre el que preguntó, y el hijo, después de pensarlo un momento, respondió: “Traduciré *Hamlet*”. Y en efecto François-Victor Hugo tradujo *Hamlet* del inglés al francés (“devolvió”: se convirtió en uno de los muchos que se ocuparon de devolver a la cultura francesa, de la que en su momento la inglesa había recibido el mito danés del siglo XII, transcripto y editado por François de Belleforest, en el que se basa la historia shakespeariana), y lo hizo tomando sobre algunos pasajes especialmente complicados de la pieza algunas de las decisiones más interesantes que los traductores al francés de *Hamlet* hayan tomado sobre ellos.

Aquí me gustaría comentar una de esas decisiones: la que toma François-Victor Hugo frente a la célebre frase que mencionábamos recién, “*The time is out of joint*”, que el hijo del autor de *Los Miserables* vertió a su lengua, con gran originalidad, como “*Cette époque est détraquée*”. Podríamos conversar un rato largo sobre la decisión de traducir “The time” como “Esta época” (decisión que en el siglo XX acompañaría, en su propia versión, André Gide), porque se trata de una decisión nada obvia, que evidentemente “concretiza”, “sitúa”, digamos, el muy abstracto y muy indefinido “*The time*” original para hacerlo designar una época específica: *esta* época, aunque al mismo tiempo dejando en una zona de inquietante y productiva indeterminación la respuesta a la pregunta sobre si esa época específica, “*Cette époque*”, es la época en la que se supone que transcurre la historia del príncipe danés, la época en que Shakespeare escribe su tragedia, la época en que el joven Hugo la traduce o la época en que nosotros la leemos.

Pero quizás más importante sea comentar *la otra parte* de la traducción del joven Hugo de esa frase: la decisión de traducir el “*out of joint*” de Shakespeare como *détraquée*, que es una palabra interesantísima que quiere decir “descompuesta” (como se descomponen el tiempo y los relojes), “trastornada” o “loca”, y que como es obvio capta muy bien algo fundamental del estado de descomposición, trastrocamiento o enloquecimiento general de las cosas, de las personas y del mundo que transmite *Hamlet*. Pero que, además, *es una palabra*

compuesta, de-traquée, que viene de *de-trace* (“*trace*”: huella), que indica que algo o alguien, o un tiempo o una época o un país o un mundo, se ha salido de la huella, del camino. Se ha salido —o ha sido sacado a los empujones— de la ruta. ¿No es acaso *exactamente eso* lo que quiere decir la palabra, también compuesta, *de-rrota*? Sacado del camino, expulsado de Inglaterra, vencido, François-Victor Hugo nos invita a leer *Hamlet* como un pensamiento sobre la derrota.

9

Hay un precioso libro de Juan Sasturain, una compilación de poemas, que se titula *El versero*. El juego de palabras es sugerente: en nuestro uso corriente de la lengua, “versero” es el que “hace el verso”, el que macanea para seducir, el que exagera para convencer, el que trampea o el que engaña. Pero además, explica Sasturain, “versero” puede ser leído como un sustantivo común, como el nombre de un conjunto o de un envase o de un recipiente que contiene muchos versos, igual que “plumero” es un haz o un manojito de muchas plumas, “florero” una vasija que contiene muchas flores o “paragüero” un receptáculo de muchos paraguas. *El versero* es, así, además de una expresión o un ejercicio del viejo arte de poetizar, que es en cierto sentido el arte de seducir y de macanear, un libro que contiene muchos versos. Una suma, una serie, una colección de versos.

Escribo esto porque este libro de Diego Giller se presenta como una reflexión sobre un cierto *derrotero*: el de las ciencias sociales latinoamericanas de las últimas cinco o seis o siete décadas, y porque resulta seductor pensar ese *derrotero* sobre el que aquí se habla (más todavía: pensar *la propia palabra* “derrotero”) como una suma, una serie, una colección... de *derrotas*. De Derrotas. Una detrás de otra, y todas ellas trazando, en su sucesión, en su encadenamiento, una línea cuyo sentido es el que Giller nos ayuda aquí a reconstruir. Este es un libro, en efecto, acerca de las derrotas y de los pensamientos sobre las derrotas, *en* las derrotas, e incluso *a partir* de las derrotas. Que no tienen por qué ser momentos de desánimo teórico o de impotencia intelectual, sino que pueden ser momentos en los que *volver a oír* el mensaje de aquello que ha quedado de-rrutado, sacado de la ruta, de la huella, pero que, justo desde ese borde del camino al que ha sido condenado y en el que los que lo desalojaron lo querrían descansando (“*Rest, rest...!*”) para siempre, vuelve todavía con un mensaje para darnos.

Los restos no restan, decíamos: vuelven. Perseveran, insisten. En general, no queremos saber nada con ellos, y por eso, como nos ha enseñado el psicoanálisis, ellos tienen que arreglárselas para encontrar alguna ventana descuidadamente

abierta si quieren llegar hasta nosotros. Aquí, en cambio, Giller ha decidido abrirles a esos restos teóricos de las “teorías de la dependencia”, que quizás nos hayamos apurado a sepultar demasiado aprisa, la puerta grande de una reflexión que los vuelve contemporáneos de nuestras propias preocupaciones del presente. La lectura de su libro nos convence de que no enfrentaremos adecuadamente los desafíos de este presente de derrota, de D-rotas, insistiendo en olvidar o en dejar enterradas en el pasado las reflexiones que pudieron producirse en el momento de mayor autonomía y riqueza de la historia de las ciencias sociales de nuestra región.

Diciembre de 2018

Nota del autor

Sin saberlo todavía, comencé a escribir a este libro en 2014. Ese año, en un curso de doctorado de la Universidad de Buenos Aires dictado por Patricia Funes, hice mi primer acercamiento serio a la “teoría de la dependencia”. Ya desde entonces me comenzó a llamar la atención como una corriente teórica que había irrumpido con inusitada fuerza en momentos de esperanzas revolucionarias en América Latina, terminó desapareciendo, apenas unos años después, con la misma fuerza que se había originado. ¿Por qué razones en el cruce de los años sesenta y setenta nadie podía dejar de hablar de ella? ¿Y por qué a mediados de los setenta ya nadie quería volver a nombrarla? ¿Qué es lo que había pasado para que ella desaparezca sin dejar casi ningún rastro?

Comencé a responder ese interrogante, que todavía no pasaba de ser una tímida curiosidad, por oleadas, a través de diversos rodeos. Lo primero que hice fue escribir un trabajo en el que traté de descubrir las críticas que René Zavaleta le había hecho a la “teoría de la dependencia”. Entregué ese trabajo para aquel curso de doctorado, y luego lo publiqué, en 2015, en la revista cordobesa *Intersticios de la Política y la Cultura*. Quiero agradecer a Patricia por los comentarios que oportunamente le hiciera y a las compañeras y compañeros de *Intersticios* por elegir publicarlo.

Algunas de las líneas allí esbozadas fueron profundizadas en un artículo escrito a pedido de Ana Grondona para la *Revista del CCC*. Ellas giraban alrededor del nombre “teoría de la dependencia” y tenía por objetivo desarmar la idea de univocidad que parece aferrarse a ella. Aprovecho entonces para agradecerle a Ana por su entusiasmo en unas ideas todavía vagas.

El rodeo continuó con un largo ensayo sobre *Dialéctica de la dependencia* de Ruy Mauro Marini, el cual resultó ganador de un concurso organizado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), en 2015, y en cuyo jurado participó Theotonio dos Santos, uno de los fundadores y principales animadores de la “teoría de la dependencia”. Agradezco a CLACSO y a Theotonio por ese galardón. Quiero agradecer también al Centro Cultural de la Cooperación (ccc) Floreal Gorini, espacio donde escribí ese ensayo y ámbito

de camaradería intelectual y política. En tiempos difíciles, el CCC se ofreció como una acogedora guarida.

Quiero agradecerle a Martín Cortés por los sutiles comentarios que le hizo a uno de los borradores finales de este libro. Si lo mejoraron o no, ya no es su responsabilidad. Pero sobre todo, quiero agradecerle muy especialmente a Eduardo Rinesi: por los quirúrgicos señalamientos que le hizo a los diferentes borradores del libro, por confiar en este material y recomendarlo para su publicación, y por el generoso e inspirado escrito que prologa este libro. Extiendo este agradecimiento a la Universidad Nacional de General Sarmiento.

Finalmente, mi agradecimiento eterno a Virginia García. Por las correcciones, consejos y sugerencias que le hizo al libro, pero fundamentalmente por el amor y la paciencia, que cuando son profundos, no pueden más que ser sinónimos.

Advertencia introductoria ¡Esto está lleno de fantasmas!

Por tanto, hay *espíritu*. Espíritus. Y *es preciso* contar con ellos. No se puede no deber, no se puede no contar con ellos, que son más de uno: el más de uno.

Jacques Derrida

Toda época tiene sus fantasmas. Y también, viceversa: todo fantasma tiene su época. Y si no la tiene, la busca. Hasta encontrarla. Porque los espectros, esos seres misteriosos, inquietantes, juguetones, que no están ni del todo vivos ni del todo muertos porque fueron mal sepultados, que están presentes pero ausentes –o ausentes pero presentes–, asedian, acechan, persiguen, aconsejan, advierten. Van a la caza de una conjura, al encuentro de un conspirador que crea poder decir: “Allí están, esas son las voces que andábamos buscando para descifrar nuestro presente y resolver nuestros enigmas”.

Como decía Derrida (2012), los espectros son anacrónicos por definición. Radical y absolutamente anacrónicos. Transformados en fantasmas, vagan sin contemporaneidad posible. Su condena es esa: ser no-contemporáneos de la época que decida redimirlos. Por razones distintas, el conjurador también es un ser condenado. Si el Sartre existencialista decía que “estamos condenados a ser libre” (Sartre, 2003), junto al Emilio Renzi de Ricardo Piglia podríamos reescribir esa sentencia más o menos así: “los conjuradores estamos condenados a negociar con los fantasmas” (Piglia, 2016: 122).

Este libro trata de una conjura: la conjura de los espectros dependentistas. Llamamos *dependentistas* a ese cúmulo de reflexiones y libros forjados en torno al significativo “dependencia”. Escritos encendidos, militantes, latinoamericanos,

fraguados por intelectuales de izquierdas durante su exilio en Chile, entre el golpe de Estado de 1964 en Brasil y el derrocamiento del gobierno de Salvador Allende en 1973. Conocidos bajo el célebre pero inexacto nombre de “teoría de la dependencia”, fueron concebidos con el objetivo de invertir aquello que los sustentaba: la dependencia tenía que devenir independencia. La revolución socialista, con la experiencia cubana como “efecto demostración”, trazaba el camino hacia la liberación. Santo y seña de toda una generación, la revolución fue la palabra de pase para arribar a un mundo sin explotadores ni explotados.

Los escritos dependentistas fueron unas composiciones teóricas cuya fuerza provenía de aquello a lo que se enfrentaban: el desarrollismo de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), la teoría de la modernización, los postulados de Walt Whitman Rostow y, sobre todo, la teoría de las etapas difundida por los partidos comunistas de estas latitudes.

En el cruce de las décadas del sesenta y setenta, las escrituras dependentistas llegaron a ser un *boom* teórico-político. Mucho de lo que en ese entonces se escribía y pensaba debía pasar por allí. Como si fuese un mandato. Incluso, su irrupción lograba revertir, tal vez como nunca antes, el flujo de las relaciones teóricas entre centro y periferia. Fue así que los investigadores progresistas del centro del sistema mundial se vieron interpelados por estos avances, teniendo que reconocer que unos “periféricos” y “subdesarrollados” latinoamericanos también podían producir teoría. Y que esa teoría podía ser marxista.

El marxismo, o mejor, los marxismos fueron la trama político-cultural del universo dependentista. Arriesgamos: los marxismos eran su lengua, eso que María Pia López definió como la “sedimentación colectiva de una gramática y un léxico” (2016: 158). Ello no expresa que el campo intelectual latinoamericano fuese marxista en su conjunto; quisiera más bien sugerir que nadie podía eludir sus repertorios conceptuales, su jerga, sus modos de hablar. Este dato de la teoría y de la política traería no pocos problemas, debates y discusiones. Sucede que el marxismo para nosotros siempre fue una lengua implantada. Venido desde afuera, nacido en otros tiempos y contextos, era preciso traducirlo a realidades que poco se parecían a las de esas tierras que le dieron origen. El problema de cómo hablarlo, de cómo decir al nombre de Marx en América Latina, de cómo trabajar en sus alteraciones teóricas o, en palabras de José Aricó (1980), de cómo producir un marxismo *de*, y ya no solo *en*, América Latina, fue uno de los dilemas que rodearon cada una de las producciones dependentistas.

Pero así como llegaron, los años dependentistas se fueron. Eventos externos e internos a la propia teoría hicieron que la fuerza de su aparición resultara ser directamente proporcional a su posterior silencio. De todos ellos, el derrocamiento de la Unidad Popular chilena acaso haya sido el más trascendente. Tras el golpe de Estado, los papeles de trabajo dependentistas fueron incendiados, los avances de investigación destrozados y los centros de investigación convertidos en sede de la policía secreta pinochetista. Los años dependentistas parecían heridos de muerte. Sus detractores de izquierda, sin perder el sentido de oportunidad, los llevaron a juicio. Y sus animadores, obligados por las circunstancias, abandonaron sus postulados. A tal punto que, muchísimos años después, a uno de sus fundadores se le pudo atribuir una sentencia impactante: “Olviden todo lo que escribí”, dicen que dijo Fernando Henrique Cardoso durante su campaña política para ser presidente de su país.

Se los quiso hacer “desaparecer”. Como a muchos de los compañeros y compañeras que pusieron el cuerpo para tomar el cielo por asalto y cambiar la historia. Como a la época que las había sostenido. Esa época que *ya* no es. Que quiso ser y no pudo. Por sus propios errores, pero también porque no la dejaron. Sucede que aunque los movimientos revolucionarios setentistas hayan interpuesto la fantasía, la ilusión y el delirio sobre la apreciación de sus propias fuerzas, como escribió León Rozitchner (1980) desde su exilio en Caracas, esas fuerzas fueron, indudablemente, reales, operantes, radicales. Tan reales, operantes y radicales que la fuerza que se les opuso –el Terror– debió desplegarse con toda brutalidad. Financiadas por Estados Unidos, las clases dominantes latinoamericanas –dependientes, a su vez, de las de los países centrales– ejecutaron el programa de contrainsurgencia que se hizo conocido como el Plan Cóndor. Ese plan incluía represión, desmemoria y desaparición. En todos sus sentidos. Realmente creían amenazado su poder. Se sentían acorralados. Pero no temían a los fantasmas, sino a los cuerpos y a las ideas que alojaban a esos fantasmas del futuro; no a los espectros, sino a los hombres y mujeres de carne y hueso.

Para el universo dependentista, el golpe de Estado de Pinochet fue quema de libros, clausura de centros de investigación, exilio. Aspiración de esconderle a la Historia su propia historia. No fue a pesar de esos actos, sino gracias a ellos, que el golpe acabó por transformar a las textualidades y a las ideas dependen-

tistas en espectros. ¿Acaso a esta altura no sabemos que cualquier tentativa de desaparición camina siempre hacia el fracaso? Ya lo había asegurado Freud: aquello que es reprimido, retorna. Las huellas de un crimen no se borran así como así. Se inscriben en otro lado. Para luego transmitirse de generación en generación –como dice Diego Tatián, una generación no es solo una contemporaneidad de personas, sino también un conjunto de subjetividades que *genera* y transmite un saber–. Por eso, “Lo esencial de una generación es lo que ella es capaz de generar: acontecimientos políticos, ideas, libros, resistencias, una inspiración y una memoria que será compartida por los que lleguen después” (Tatián, 2016a: 10). Al igual que en la noción de otredad de Octavio Paz, los fantasmas, “lejos de ser la supervivencia de un mundo extinto, son pervivencias constitutivas de nuestra cultura” (2014: 289).

Digámoslo de otro modo: lo que fue mal sepultado puede retornar como fantasma. Eso también lo sabemos. Como igualmente sabemos que una época no empieza y termina con las frías divisiones de los calendarios. Las ideas pasionales y esas pasiones que son las ideas no transcurren solo en el pasado. Porque ese pasado *no ha pasado*. Sus ecos insisten en susurrarles a las sorderas de nuestro presente. Y a las de nuestro futuro, también. Con otros nombres y otros cuerpos, con significados dislocados y, por lo mismo, distintos. Más aún cuando fueron espectralizadas. Porque, como decía Derrida (2012), el espectro es la desaparición de la frontera entre pasado, presente y futuro. Espectro, entonces, es el nombre del viaje de las ideas en el tiempo. El nombre de un murmullo que se resiste al silencio.

Pero así como resiste al silencio, el espectro también desafía a la ceguera y al olvido. Por esa razón, este libro no abjura del espectro dependentista: lo conjura. Y no a *uno*, sino a *muchos*. Sus voces son demasiado polifónicas y sus escritos lo suficientemente heterogéneos como para que haya –o pueda haber– una “teoría de la dependencia”, en el sentido de una sola. Los controversiales sentidos que se esconden en su nombre quedarían demasiado sujetos a la tergiversación si se los aborda de un modo único y como si fuesen un cuerpo cerrado. De ahí que el objeto de encerrarlo con unas comillas cada vez que se lo pronuncia sea desarmar la idea de unicidad y aparente homogeneidad que parece rodear a estas escrituras.

Estamos condenados a negociar con los fantasmas. ¿Cómo son los términos de esa negociación? ¿Cómo nos relacionamos con esos textos del pasado que

han sido espectralizados? Derrida ofreció una clave: la herencia. “La herencia no es nunca algo dado”, decía, “es siempre una tarea” (2012: 67). ¿Qué hacer, entonces, con las herencias? ¿Qué hacer con *nuestras* herencias? Eduardo Rinesi tipificó dos vías posibles de negociación con ellas: la “idealista” y la “materialista” (2011). La primera consiste en suponer que los clásicos –¿acaso no es ese otro modo de nombrar a los espectros?– enuncian un conjunto de verdades universales que son inmunes al paso del tiempo, a los cambios sociales, políticos, culturales. Esto nos haría sus *contemporáneos* pero nunca sus *iguales*, porque si se consideran esas verdades de manera inmutable solo se puede tener ante ellas una actitud contemplativa. La “vía materialista”, por su parte, al asumir que los clásicos son singulares, irreductibles, no-universales, nos obliga a enfrentarnos a ellos a través del diálogo. La conversación con ellos supone el abandono de la pasividad “idealista” para ingresar sin permisos al mundo de la actividad “materialista”, de la producción de lecturas. Aquí no se es un mero contemporáneo, sino un *heredero*.

Piglia (2015) decía que la relación entre el diálogo y la literatura es conflictiva pero inevitable. Porque a pesar de que la “literatura ayuda a desconfiar del diálogo”, la conversación es uno de sus materiales básicos. Así, el diálogo aparece como discusión, y la discusión como deformación interpretativa. El diálogo con los fantasmas, con las herencias espectrales, conlleva ensayar un uso desviado e instrumental de las herencias. En este sentido, el heredero es un inventor que trabaja con los materiales del pasado, de *su* pasado, de ese pasado que ha vuelto suyo. Es alguien que “lee mal” (Piglia, 2005a) porque busca extraer de entre sus pliegues las claves que le permitan descifrar el enigma de su propia época.

Pero a diferencia de las lecturas que postulan la contemporaneidad entre autores del pasado y un presente que no es el suyo, y en las que acaso se aloje la tentación de asumir un textualismo que termina disociando texto y contexto tanto como la de la figura del intelectual “profético” que anticipa los dilemas del futuro, aquí no se busca despojar a los escritos de sus marcas de contingencia. Sin renunciar a la idea de que hay textualidades que sobreviven a sus contextos de producción, lo que aquí buscamos es historizarlas, rastrear sus huellas, examinar cómo se grabó la coyuntura en sus palabras. Porque como dice Grüner, “la *posibilidad* misma del texto es, precisamente, que *haya* un ‘afuera’ que presiona por expresarse, por articularse simbólicamente” (Grüner, 2005b: 97, énfasis original). También nos preocupa su efecto inverso, esto es, explorar el modo en que esas textualidades penetran en la historia, o como decía Oscar Terán para sus años sesentas, observar cómo esas “ideas que se

apoderaron de unos hombres y, al hacerlos creer lo que creyeron, los hicieron ser lo que fueron” (2013: 45).

Asumir una herencia supone la producción de una doble lectura. De un lado, la lectura “contextualista”: se lee el pasado intentando reconstruir una historia, ciertas lecturas, el modo en que los hechos invadieron las escrituras y el modo en que las escrituras invadieron la realidad para, en muchos casos, cambiarla. Esto exige “no cometer anacronismos, sino medir a los actores de ese pasado en función de su propio contexto material y de lenguaje, atendiendo al ‘diccionario’ del que efectivamente disponían” (Terán, 2006: 72). Del otro, la lectura temporalmente situada: se lee el pasado asumiendo que estamos contaminados “por preguntas que tal vez los contemporáneos de aquel pasado jamás se formularon” (Terán, 2006: 72). Y que al leer el pasado desde nuestro presente terminamos por transformar al pasado tanto como a los libros del pasado. Por ello, un Terán tamizado por Bourdieu podía decir que “un libro cambia por el solo hecho de que no cambia mientras el mundo cambia” (Terán, 1995: 26). Escritos en su época, estaban cerca de los hechos; revisitados cincuenta años después, son otra cosa.

Los espectros tienen historia. De Shakespeare a Marx, pasando por Oscar Wilde o Guy de Maupassant, se pueden ver a esas misteriosas figuras asaltando la escena para dislocarla y reconstituirla. Sin embargo, no es eso lo que queremos expresar cuando aludimos a la historicidad de los fantasmas. Es algo todavía más modesto. Nos referimos a la historia de los espectros antes de convertirse en espectros. A ese momento en el que eran una fuerza viva. Este libro se interesa por recobrar la historia de esas intensas aventuras político-intelectuales que en Chile llevaron el nombre de “teoría de la dependencia”. (Breve digresión. Político-intelectuales: ¿no es acaso una redundancia la apelación a un guion para pretender unir lo que en efecto ya estaba unido, esto es, la práctica intelectual y la práctica política? ¿No se esconde en ese intento aquel viejo ademán antiintelectual propio de los intelectuales, y que en los años setenta fuera ejercitado por una nada desdeñable porción de la intelectualidad de izquierdas latinoamericana al privilegiar la actividad política por sobre la práctica intelectual, sospechando así que la práctica intelectual *no* es una práctica política?). Esa preocupación se traduce en la búsqueda de sus antecedentes y condiciones de emergencia, de sus protagonistas, escritos y conceptos, de sus debates y polémicas. En descubrir sus tramas. En soltar los secretos de esas aventuras que serán finalmente deglutidas

por el conservadurismo de esa misma tierra chilena en la que se originaron, pero también se convierte en una preocupación por comprender las razones que forzaron su apresurada y súbita desaparición.

Cartografiar sus escritos y sus historias es jugar un poco a ser fantasmas, merodear a quien nos merodea, asediar a quien nos asedia. Lo hacemos vía una inversión temporal: ellos vienen de nuestro pasado, nosotros, de su futuro. Y así como ellos reaparecen para empujarnos a decir algo distinto de lo que podríamos decir, nosotros también los conjuramos para que digan algo distinto de lo que ya dijeron.

El merodear a quien nos merodea implicará hacer un uso un tanto excesivo de la glosa. María Moreno definió a la glosa como una de las trampas del oficio del periodista, porque “simulándose crítica, reapropia información y estilo para que las gracias del otro queden bajo la propia firma” (Moreno, 2017: 235). La sospecha de Moreno sobre la glosa no deja de tener un grado de verdad, pero tal vez no le haga justicia del todo, porque bien entendida la glosa puede ser otra cosa. ¿Qué cosa? La producción de una lectura, por ejemplo. Como señala Martín Kohan, “toda lectura implica: apropiarse en cierta manera del texto leído, de modo que, siendo el mismo, exactamente el mismo, parezca convertirse en otro, llegue a ser efectivamente otro. Así resulta que todo lector es en cierta forma un autor, creador del texto que lee” (Kohan, 2017a). No se glosa una obra, se glosa una interpretación de esa obra. Y toda interpretación es una apropiación productiva de aquello que se lee.

La glosa como producción también involucra el vínculo del escritor con sus hipotéticos lectores. Glosar es informar al lector de aquello que no necesariamente debe saber o conocer, es evitar un lenguaje en clave que, como nos dice María Pia López (2016), suele generar cómplices antes que lectores. Glosar, entonces, es poner a disposición del lector pistas, señales, signos.

Vivimos tiempos oscuros. Por la evidente e insensible degradación de la condición humana bajo el capitalismo, pero también por la carencia de reflexiones profundas que nos ayuden a descifrar el secreto último de la etapa que nos toca vivir. No es cierto que lo segundo derive de lo primero. Toda época, aunque tarde en la noche, logra sacar fuerzas de algún lugar para descifrar sus enigmas a través de formulaciones teóricas. Pero la teoría, además de hacer inteligible aquello que parecía oculto, también crea mundos. La mediación de la palabra siempre produce algo nuevo. Ese es el carácter performativo del lenguaje. ¿Quién

puede permanecer igual luego de haber leído *El Capital*? Por eso sigue siendo tan exacta la hipótesis del Terán de *Nuestros años sesentas* apuntada más arriba, como inexacta la que en esos mismos años formulara Sartre: “Frente a un niño moribundo, *La Náusea* no tiene peso”.

La relación entre teoría y política es una relación dislocada. Sus tiempos nunca son concurrentes. Casi siempre la teoría corre detrás de los hechos. Los persigue, como el mar a la tierra. Quizá la llegada tardía sea una condición constitutiva de todo trabajo *en* la teoría –que se dimana, a su vez, de la llegada tarde del propio lenguaje. Al igual que el detective, el teórico también llega siempre tarde. Y como él, está siempre fuera de lugar. Como propone Kohan, “Ese fuera de lugar es su lugar: su manera de estar en el mundo” (Kohan, 2017b: 91). Con las ideas sucede algo similar. Cuando se dice que ellas están fuera de lugar, según el ya clásico enunciado de Roberto Schwarz (2014), ello no solo refiere al traslado de una geografía a otra, sino todavía algo más radical: las ideas *siempre* están “fuera de lugar”, porque hay un conflicto constitutivo entre las palabras y las cosas, entre los conceptos y sus objetos.

Pero esa dislocación nunca es total, absoluta. Porque si bien es cierto que en muchas ocasiones la política interviene como la dimensión que le da sentido a la práctica teórica –y vaya que así lo fue para la “teoría de la dependencia”!–, no menos cierto es que la teoría también dota de sentido a la práctica política (nuevamente podemos utilizar aquí el ejemplo de *El Capital*). Siguiendo esta hipótesis, leeremos los escritos dependentistas bajo el privilegio de lo político, esto es, de ese momento constituyente, ese instante de creación y producción de lo que aún no existe.

Las herencias no se eligen, es cierto. Pero sí se seleccionan, se interpretan. Nosotros elegimos no renunciar a la herencia propiamente política de la “teoría de la dependencia”. Escogemos no ceder ante aquellas lecturas que anclan sus escritos en una faceta puramente económica. Y si acudimos a ella bajo la figura de los espectros es porque queremos *revolver* el pasado. Que, en rigor, no es otra cosa que revolver el presente. Y el futuro, si es que con Derrida convenimos que “el espectro es el porvenir, está siempre por venir” (Derrida, 2012: 52). El verbo revolver se revela preciso cuando de fantasmas se trata. Revolver es agitar, desordenar, descomponer. Es trastornar todavía más lo que ya está trastornado: el presente. Pero revolver es también *re-volver*, volver a aparecer, re-aparecer, re-tornar. Se revuelve el pasado, se re-vuelve del pasado, para agitar el presente.

Revolver y *re-volver*. Y también: *revólver*. Revólver en el sentido metafórico que el joven Marx le dio a la teoría como arma de la crítica. El carácter del dependentismo como revólver supone captar que “la teoría se convierte en una

fuerza material ni bien prende en las masas” (Marx, 2004: 62), pero además, que “el arma de la crítica” debe convertirse en “crítica de las armas”. Esto es, crítica de las armas de la crítica —o, como Marx escribió alguna vez junto a Engels, “crítica de la crítica crítica” (Marx y Engels, 1981)—. Porque la “teoría de la dependencia” no solo quiso ser un arma crítica de la revolución, también ejerció la crítica de los marxismos existentes al plantear una formulación latinoamericana de los mismos. Revolver y re-volver. Y un revolver. ¿No son cosas que constituyen a los espectros que estamos convocando?

¿Y por qué los estamos convocando? No lo hacemos por mera superstición o para reescribir una leyenda que creemos ya muerta. Tampoco para que se queden allí, inertes, descansando en el pasado. Los conjuramos porque tenemos la ilusión de hallar entre sus pliegues algunas claves para elucidar las opacidades del presente. Los conjuramos, como quiere Tatián, para “activar un antiguo encantamiento y propiciar una potencia nueva, recuperar algún nombre olvidado para poblar con él la pobre condición de desamparada que todo ser humano siente es lo propio de su tiempo” (Tatián, 2016b: 76). Los conjuramos para recobrar una historia, una herencia y una memoria. Los conjuramos para que nos susurren y murmuren diciéndonos que no estamos solos, que tenemos una lengua común, una lengua que conspira por la emancipación humana. Los conjuramos para que nos digan qué saben, qué supieron y, tal vez, cómo seguir. Y si los conjuramos a ellos, a los espectros dependentistas, es porque creemos que todavía tienen algo para decirnos, y que ese algo aún no fue suficientemente redimido. ¿Qué sobrevive de todo aquello? ¿Qué es lo que todavía nos ronda? ¿De qué manera esas formas teóricas —y, por ello, políticas— que animaron la historia latinoamericana en un momento de peligro insisten en asediar nuestro presente?

Transfigurados en espectros, los escritos dependentistas merodean nuestro presente, asedian, están acá. ¿Todavía no los ves? Nadie parece temerles. Pero ellos, pacientes, esperan.

