



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
SECRETARÍA DE POSGRADO**

**ARICÓ Y GARCÍA LINERA.
UN ESTUDIO CONTRASTADO DE LA TRADUCCIÓN DEL
MARXISMO DESDE AMÉRICA LATINA.**

Juan Pablo Patriglia

**Tesis presentada para optar al título de
Doctor en Filosofía**

**Director: Ricca, Guillermo
Co-directora: Galfione, Carla**

**Junio 2023
Córdoba, Argentina**



Presentación de Tesis FFyH - RDU está distribuido bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).
<https://rdu.unc.edu.ar/>

Índice.

Agradecimientos	5
A modo de introducción	7
1. Planteo de la problemática	7
2. Hipótesis de lectura	10
3. De las investigaciones sobre Aricó y García Linera	11
4. Estructura de la tesis	16
Capítulo 1. Puntos de partida	18
1.1. Un estudio contrastado	18
1.1.1. <i>¿Qué significa contrastar?</i>	18
1.1.2. <i>Discursos y gramáticas</i>	24
1.2. De la traducción	26
1.2.1. <i>La traducción como cuestión gramsciana</i>	27
1.2.2. <i>La traducción como tarea benjaminiana</i>	40
1.2.3. <i>Traducción, deconstrucción, herencias</i>	47
1.3. Del marxismo en y desde América Latina	52
1.3.1. <i>De proyectos y obsesiones</i>	53
1.3.2. <i>Para una historia del marxismo latinoamericano</i>	58
1.3.3. <i>Marxismo e indianismo</i>	64
1.3.4. <i>Marxismo(s) latinoamericano(s): desafíos y debates</i>	69
Capítulo 2. Aricó, un creador de empresas imposibles	74
2.1. Experiencias vitales y primeras lecturas gramscianas	74
2.2. De polémicas y prólogos	81
2.3. Guevaristas togliattianos	85
2.3.1. <i>Gramáticas de producción de una revista de ideología y cultura</i>	85
2.3.2. <i>Un marxismo crítico, historicista, humanista y en diálogo</i>	89
2.3.3. <i>En el borde externo</i>	94
2.3.4. <i>Examen de conciencia de un ex-comunista</i>	96
2.3.5. <i>La condición obrera</i>	103

2.4. Fuimos todos montoneros.....	106
2.5. Los Cuadernos y una Biblioteca Socialista.....	111
2.5.1. <i>El surgimiento y el impacto cultural de los Cuadernos y de Siglo XXI-Argentina.....</i>	111
2.5.2. <i>Peripecias de una Introducción.....</i>	117
2.5.3. <i>El eslabón perdido.....</i>	120
2.5.4. <i>La edición crítica de El Capital y un capítulo inédito.....</i>	123
2.6. Traducciones desde el exilio.....	126
2.6.1. <i>El exilio en México.....</i>	126
2.6.2. <i>El Gramsci de la hegemonía.....</i>	129
2.6.3. <i>Mariátegui, en los orígenes de una tradición.....</i>	134
2.6.4. <i>Controversias, desde la derrota.....</i>	141
2.7. Una revista para la democracia.....	149
2.7.1. <i>La apertura democrática y el surgimiento de la última empresa intelectual de Aricó.....</i>	149
2.7.2. <i>Una democracia social avanzada.....</i>	153
2.7.3. <i>Aricó y Benjamin: los aguafiestas.....</i>	155
2.7.4. <i>La última traducción de Aricó.....</i>	156
2.7.5. <i>Un creador de empresas imposibles.....</i>	160
Capítulo 3. García Linera, un intelectual comunista.....	162
3.1. El comienzo de una obsesión y las primeras lecturas indianistas....	162
3.2. El otro México.....	167
3.3. Zavaleta Mercado, fundador del marxismo crítico boliviano.....	171
3.4. Qhananchiri.....	175
3.4.1. <i>La fundación de una editorial y de una guerrilla.....</i>	175
3.4.2. <i>Traducir a Lenin desde Bolivia.....</i>	179
3.4.3. <i>Exhumar al Marx tardío.....</i>	190
3.5. La llama de la vida.....	196
3.5.1. <i>El encarcelamiento y una obra teórica fundamental</i>	196
3.5.2. <i>La traducción como aufhebung hegeliano.....</i>	199
3.6. Intelectual orgánico a los movimientos sociales.....	205
3.6.1. <i>La academia y el grupo Comuna.....</i>	206
3.6.2. <i>Pensar el presente desde el Manifiesto Comunista.....</i>	208
3.6.3. <i>Traducciones heréticas: Bourdieu leído desde Marx y Lenin.....</i>	218
3.6.4. <i>Estudiar la nueva condición obrera.....</i>	222
3.6.5. <i>Tres ciudadanías y dos narrativas.....</i>	227
3.6.6. <i>Traducir la pluralidad indígena en un nuevo Estado multinacional.....</i>	231

3.7. Gobernar, traducir.....	235
3.7.1. <i>Desde la función pública.....</i>	235
3.7.2. <i>La vicepresidencia como dispositivo de traducción.....</i>	239
3.7.3. <i>El evismo como movimiento nacional-popular y la transición hacia un Estado integral</i>	243
3.7.4. <i>Tres textos de combate.....</i>	249
3.7.5. <i>Traducir la revolución rusa.....</i>	253
3.7.6. <i>Un intelectual comunista.....</i>	261

Capítulo 4. Marx y América Latina como campo problemático: de Aricó a García Linera..... 264

4.1. Althusser, su lectura epistemológica de Marx y sus herencias.....	265
4.1.1. <i>Revolución teórica, campo problemático y lectura sintomal.....</i>	266
4.1.2. <i>Althusser y los gramscianos argentinos.....</i>	271

4.2. Aricó y la fundación de un nuevo campo problemático.....	274
4.2.1. <i>El planteo de la problemática: hacia las raíces del desencuentro.....</i>	274
4.2.2. <i>Las lecciones de Aricó.....</i>	277
4.2.3. <i>Los Cuadernos de (y sobre) Marx como gramáticas de producción.....</i>	284
4.2.4. <i>La(s) crisis del marxismo.....</i>	292
4.2.5. <i>La lectura sintomal de Aricó.....</i>	296
4.2.6. <i>La ampliación del campo problemático “Marx y América Latina”</i>	302

4.3. García Linera y el reencuentro de Marx con América Latina.....	309
4.4.1. <i>Un marxismo vivo</i>	311
4.4.2. <i>Echeverría, Dussel, Veraza.....</i>	317
4.4.3. <i>Editar los inéditos de Marx.....</i>	322
4.4.4. <i>El joven Marx.....</i>	326
4.4.5. <i>La cautela del demonio.....</i>	331
4.4.6. <i>El debate con Aricó.....</i>	334

Conclusiones.....	342
--------------------------	-----

Referencias bibliográficas.....	351
--	-----

*A Eduardo y Silvia, padre y madre, por nunca haber dejado de confiar
en mí.*

*“Esta traducibilidad no es ‘perfecta’, ciertamente, en todos los detalles,
incluso importantes (¿pero qué lengua es exactamente traducible a otra?
¿qué palabra aislada es traducible exactamente a otra lengua?), pero lo
es en el ‘fondo’ esencial.”*

ANTONIO GRAMSCI, *Cuadernos de la Cárcel.*

Agradecimientos

Escribir esta tesis hubiese sido una tarea imposible sin un conjunto de apoyos institucionales y, por sobre todas las cosas, sin la colaboración y el acompañamiento de varias personas a las cuales me une sobre todo el afecto.

Entre las instituciones, quiero agradecer a la educación pública, conquista del pueblo argentino, y a la Universidad Nacional de Córdoba, la cual transitó bajo el precepto deodoroano de “ir a las universidades a vivir, y no a pasar por ellas”; a la Facultad de Filosofía y Humanidades, una Facultad *viviente*, donde tuve la oportunidad de cursar la licenciatura y el doctorado en filosofía. Mi agradecimiento, asimismo, al CONICET, que me otorgó una beca doctoral de cinco años para desarrollar el estudio que dio por resultado la presente tesis, y al Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad, lugar donde desarrollé mi trabajo de investigación.

Entre las personas, quiero agradecer a Guillermo Ricca, mi director de tesis, por las enriquecedoras conversaciones sobre Aricó y los gramscianos argentinos; y a Carla Galfione, mi co-directora de tesis, cuya lectura atenta y rigurosa del presente trabajo me resultó de gran ayuda para reformular los problemas y corregir errores o imprecisiones.

Un agradecimiento, además, a Esteban Torres, co-director de mi beca CONICET y director del grupo de investigación SECYT sobre las teorías del cambio social en América Latina, en el que tuve la oportunidad de participar en estos años. A los compañerxs del grupo, y en especial a Jacinta Gorriti, por todas las iniciativas compartidas y por su lectura y corrección de una parte de este trabajo.

Gracias, también, a Javier Cristiano, director del grupo SECYT sobre el concepto de dominación en la teoría social, donde pude debatir y proponer lecturas sobre mi tema de investigación. A los compañerxs del grupo, y en especial a mi amigo Germán Díaz, por las largas horas de discusión y por su atenta lectura de este trabajo.

Mi enorme gratitud a Paola Gramaglia, mi gran profesora de filosofía, por el cariño, las largas conversaciones y por su insistente apuesta por pensar una filosofía política latinoamericana. También a Ana Britos –con quien comparto un profundo interés por ese laboratorio político que es Bolivia– por su fundamental ayuda en la formulación del proyecto que dio lugar a la presente tesis.

Mi gratitud con Emiliano Conill, director de la Biblioteca José María Aricó –esa verdadera “Meca” del marxismo latinoamericano y de la cultura cordobesa en particular–, por su atenta disposición y su contribución en la búsqueda de los textos inéditos de (y sobre) Aricó.

Gracias a mi amigo Gabriel Domínguez, por todo el camino militante e intelectual recorrido juntos, y por sus importantísimos aportes a esta tesis; a mi amigo Valentín Huarte, por la pasión compartida en la lectura de Marx, por los diálogos entre tragos y su lectura atenta de varias partes de este trabajo. Mi gratitud con Horacio Chiarella, Emilia Vilatta, Franco Sgarlatta, Martín D’Andrea, amigxs filósofxs sin lxs cuales mi vida no sería la misma. Gracias, también, a Diego Cabrol, por su amistad y su ayuda en tiempos difíciles y a Baal Delupi, por los debates, las iniciativas conjuntas y por ese interés común ligado a *Pasado y Presente* y a la figura de Pancho. A Ramiro Parodi, por los encuentros y la pasión compartida por el pensamiento de García Linera, “nuestro Lenin latinoamericano”.

A pesar de las distancias, mi agradecimiento especial a Rocío, por los hermosos viajes compartidos y por su afectuoso e imprescindible apoyo en los complicados tiempos en que me tocó desarrollar la presente investigación.

Finalmente, quiero agradecer a mis hermanas, Sol y Paula, por todo el camino recorrido juntxs y por el cariño recibido; y a Eduardo y Silvia, padre y madre, por no haber dejado nunca de confiar en mí.

A modo de introducción

1. Planteo de la problemática

Un desencuentro –que gira a su vez en torno a otro desencuentro– constituye el punto de partida de nuestra investigación: el que tiene lugar entre José María Aricó y Álvaro García Linera, a raíz de la “discusión”¹ abierta por éste en su escrito *América*, de 1991. Aquí, el marxista boliviano realiza una lectura crítica del ensayo de Aricó, *Marx y América Latina*, publicado por primera vez en 1980. García Linera debate con las hipótesis del marxista cordobés sobre las “razones ocultas del desencuentro” entre Marx y la realidad latinoamericana. Desencuentro que se puede verificar, según Aricó, en el juicio negativo que el genio de Tréveris realiza sobre la figura de Simón Bolívar –al que considera un dictador estatalista, una suerte de Bonaparte III *avant la lettre*– en una semblanza acerca del Libertador escrita en 1857 para la *New American Cyclopaedia*.

Aricó argumenta que las razones que llevaron a Marx a *no poder ver* las características singulares de los procesos de formación de las naciones latinoamericanas, a concebirlos como eventos contingentes, sin racionalidad histórica –antes que como complejos procesos de lucha de clases– no tiene que ver con un supuesto eurocentrismo presente en Marx. Antes bien, esta *incomprensión*, encontraría su explicación por la combinación paradójica de dos prejuicios inscriptos en el seno de su pensamiento: el prejuicio teórico hegeliano de los “pueblos sin historia” y el prejuicio político antihegeliano de la incapacidad del Estado de producir la sociedad civil y, en consecuencia, la nación. Estos prejuicios, unidos a su antibonapartismo militante, llevan a Marx –plantea Aricó– a centrarse en una descripción de las acciones militares y de las –supuestas– aspiraciones dictatoriales de Bolívar como elementos centrales para explicar las guerras de independencia y los procesos de conformación de las nacientes naciones en la región. Procesos históricos que Aricó va a leer a partir del concepto de “revolución pasiva” de Antonio Gramsci.

García Linera, por el contrario, antes que identificar prejuicios hegelianos, afirma como inherente al cuerpo teórico de Marx su concepción del Estado como producto alienado y alienante de los conflictos de la sociedad civil, y sostiene que es la *autodeterminación* de las masas la que puede generar otro tipo de Estado. En este marco, y recuperando la distinción de Bolívar Echeverría entre “nación natural” y “nación de Estado”, va a argumentar que

¹ En términos estrictos, no se trata de una discusión, ya que Aricó no tuvo oportunidad de responder a la crítica de García Linera. Aricó fallece en 1991, el mismo año en que García Linera escribe su texto.

Marx *no se equivocó* al afirmar que el proyecto bolivariano era una construcción artificial y autoritaria, ya que el movimiento de masas necesario para una verdadera construcción nacional autónoma no se dio en esos momentos como movimiento generalizado (al menos en Sudamérica) y estaba en gran parte ausente en los años en que Marx escribe. En realidad, dice García Linera, ese movimiento de autodeterminación de masas de aspiración universal se había dado más de tres décadas atrás, con la rebelión indígena de Tupac Amaru y Tupac Katari en 1780-1781. Es sobre su *derrota* que tuvieron lugar luego las guerras de independencia y que pudieron erigirse los Estados Republicanos, herederos de las estructuras de exclusión y dominación colonial.

Podríamos decir que esta discusión ha pasado a constituir un capítulo fundamental en la historia del marxismo latinoamericano. Son numerosos los trabajos y reflexiones en torno a este debate (Bosteels, 2013: 14-17; Orovitz, 2015; Parodi, 2018; Ricca, 2016: 125-127; Patriglia, 2020a). Un debate que en el campo intelectual argentino se da a conocer con la edición de *La potencia plebeya. Identidades populares y campesino indígenas en Bolivia*, una compilación de escritos de García Linera realizada por Pablo Stefanoni y publicada por primera vez en 2008. Entre estos escritos figura, bajo el primer capítulo intitolado “mundo agrario”, su texto “América”.

El mérito de esta edición, es la de haber servido a la difusión en el público argentino – y también latinoamericano– de la obra del marxista boliviano y, más particularmente, de haber contribuido a instituir una primera zona de contacto teórica entre quien pasó a ser uno de los intelectuales más importantes de América Latina desde la primera oleada progresista a comienzos del siglo XXI y el gran marxista cordobés, argentino y latinoamericano. Su consecuencia inevitable es la de haber llevado muchas veces a una lectura descontextualizada del texto de García Linera. Una lectura en la que si bien se identifican algunas de las razones centrales en las que se fundamenta su crítica a Aricó –tales como la afirmación de una perspectiva teórico-política de corte más “societalista” (Orovitz, 2015) y una adscripción a una narrativa ligada a la histórica lucha de los pueblos indígenas por la autodeterminación (Ricca, 2016)– no se ha tenido en cuenta el cuadro de conjunto, el marco general, la obra en la cual dicho escrito se inscribe (nos restringimos, aquí, a las lecturas del campo académico-intelectual argentino). Y ello porque en realidad “América” forma parte de un subcapítulo de un libro mucho mayor sobre la obra de Marx intitolado *De Demonios y momentos de la revolución. Marx en las extremidades del cuerpo capitalista*, editado en 1991.

Al leer dicho libro encontramos muchos otros puntos de distanciamiento, pero también de coincidencia, con lo planteado por Aricó en su ensayo respecto a la obra y la

teoría de Marx. Pero lo que llama poderosamente la atención es el hecho de que se trata, en ambos casos, de libros que forman parte de un proyecto mucho más vasto, referido a la reconstrucción crítica de la historia del marxismo en y desde América Latina. Así, mientras Aricó sostiene, en la “Advertencia a la primera edición” de *Marx y América Latina* (1980), que éste formaba parte originalmente de una obra en la que se encontraba trabajando sobre la “difusión” del marxismo en el proceso de formación del socialismo latinoamericano, García Linera plantea, en las “Palabras Preliminares” a su libro *De demonios*, que éste es solo una primera parte de un plan de estudio mucho más amplio sobre las problemáticas de lo *nacional* y lo *campesino-comunitario* en el marxismo y en la propia historia de Bolivia. Se trata de proyectos *vitales* y de obsesiones comunes, nacidas de la apuesta por contribuir a superar lo que ambos autores consideran como un “desencuentro histórico” entre el marxismo y las clases subalternas latinoamericanas.

En el caso del marxista cordobés, si en un primer momento –desde sus intervenciones en la revista *Pasado y Presente* (1963-1965/1973)– lo que se constata es un desencuentro entre la clase obrera, mayoritariamente identificada con el peronismo, y el marxismo, aunque también se identifica un *re-encuentro* en los setenta, en esos tiempos en los que “todos fuimos Montoneros”, como dice Aricó en la *Cola del diablo* (2014b); a partir de mediados de los setenta, con la derrota de las organizaciones populares y guerrilleras y desde su exilio en México (1976-1983), esta preocupación se “latinoamericaniza”. Su apuesta, en este segundo momento, es la de contribuir a suturar la “persistente bifurcación” entre las tradiciones socialistas y las tradiciones populistas de América Latina, la cual comenzaría con el debate entre Julio Antonio Mella y Haya de la Torre en la década del veinte sobre la estrategia de transformación revolucionaria en los países de la región (Crespo, 2010).

En el caso de García Linera, en un primer momento –desde su militancia en las Células Mineras, los *Ayllus* Rojos y luego en el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) (1985-1992), pasando por su encarcelamiento (1992-1997), hasta sus intervenciones en el Grupo Comuna (1999-2004)– lo que se evidencia es un esfuerzo por superar el desencuentro entre las tradiciones indianistas bolivianas y el marxismo, una tradición teórico-política de fuerte incidencia en la clase obrera de su país. Luego, a partir de su asunción como vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia (2006-2019) esta preocupación se “estataliza”. García Linera busca, en este segundo momento, trabajar teórica y políticamente en torno a esa tensión “creativa” –que a veces se expresa como verdadero desencuentro– entre el Estado, como momento *universal* –aunque ilusorio– de la comunidad, y los movimientos sociales, como momentos de autodeterminación *local* (aunque, como veremos, también los

movimientos de las clases subalternas tienen, para el autor, momentos de autodeterminación de carácter universalista).

La *problemática*, entonces, puede resumirse en dos interrogantes: ¿Cómo entender este esfuerzo de reconstrucción de la historia del marxismo y este trabajo sobre la obra y la teoría de Marx realizados por ambos autores y dirigidos, como dijimos, a contribuir a superar un desencuentro histórico? ¿En qué puntos coincide y en qué puntos se diferencian sus “formas de hacer marxismo”? Dichas preguntas guían el objetivo de la presente investigación, el cual consiste en realizar un *estudio contrastado* (París, 1981) entre la vida y la obra de Aricó y García Linera, haciendo particular hincapié en los “momentos” específicos en que su “debate” sobre las razones del desencuentro (o del encuentro) entre Marx y América Latina tiene lugar: el exilio en el caso de Aricó, la militancia guerrillera-indianista en el caso de García Linera.

2. Hipótesis de lectura

Nuestra hipótesis central es que la labor intelectual de ambos autores puede entenderse como un enorme trabajo de *traducción gramsciano-benjaminiano* de Marx y del marxismo realizado *desde* América Latina. Seguimos, en lo que refiere a esta hipótesis de lectura aplicada a la obra de Aricó, los aportes de Martín Cortés (2015) y Guillermo Ricca (2016). En lo que refiere a García Linera, nos servimos de los aportes de Tomás Torres López (2018) y Ramiro Parodi (2020). En el próximo punto, nos detendremos en ellos como así también en otros trabajos que hemos tenido en cuenta como antecedentes para el estudio de ambos autores.

Por lo pronto, cabe señalar que la traducción gramsciana-benjaminiana de Marx y del marxismo emprendido por Aricó y García Linera, implica un doble trabajo intelectual que constituye, en realidad, dos caras de la misma moneda. Por un lado, un trabajo de *descomposición y recomposición* de la obra y la teoría de Marx y de los clásicos del marxismo (pero no solo), realizado *desde* la singularidad latinoamericana, para tornarlo productivo. Una tarea que nace como demanda de la obra, que busca liberar sus potencialidades teóricas frente a las cristalizaciones dogmáticas y hacer aflorar otra concepción marxista del desarrollo histórico y de la cuestión nacional, a contramano de las visiones del marxismo como filosofía de la historia. Por otro lado, este trabajo intelectual implica una reconstrucción de la historia del marxismo en y *desde* América Latina. Una indagación histórica gramsciana, realizada “*desde abajo*”, y animada por la necesidad de superar desencuentros históricos, por aportar a construir una hegemonía sólida y perdurable de las clases subalternas; una forma de hacer historia benjaminiana, *contrafáctica y a contrapelo* de los marxismos oficiales, animada por el

llamado a la *redención* de las generaciones pasadas, de sus sueños y utopías, para hacerlas irrumpir en el presente y así interrumpir el *continuum* de la historia de los vencedores.

A esta hipótesis de lectura de las prácticas intelectuales de Aricó y García Linera, le agregamos dos hipótesis “secundarias”, referidas a su trabajo teórico en torno a Marx. Sostenemos, por un lado, que con *Marx y América Latina* Aricó realiza una verdadera *revolución teórica* en lo que respecta a la obra de Marx, y funda así un nuevo campo problemático donde el problema del desencuentro entre Marx y la realidad latinoamericana y las posibilidades de un reencuentro se piensan por fuera de las respuestas ideológicas marxistas o populistas tradicionales, o más bien, *entre* ellas, en un esfuerzo de diálogo productivo entre tradiciones. Para ello, no sólo despliega las operaciones de traducción a las que hicimos referencia anteriormente, sino también una verdadera *lectura sintomal* (Ricca, 2020) de Marx, *con y contra* Louis Althusser.

Sostenemos, por otro lado, que con *De demonios* García Linera *disloca y refunda* el campo problemático fundado por Aricó y que lo hace también a través de un conjunto de operaciones de traducción gramsciano-benjaminianas que va a ser preciso detallar. García Linera se sale, también, de las respuestas ideológicas del desencuentro, en este caso de las dadas por los marxismos oficiales y los indianismos antimarxistas de Bolivia, porque su lectura se sitúa, al igual que la de Aricó, en el *entre* de ambas tradiciones, para posibilitar su *reencuentro*: entre marxismo e indianismo. Se trata de un proyecto de estudio de Marx que va a ser continuado en su obra teórica principal, *Forma valor, forma comunidad* (1995).

3. De las investigaciones sobre Aricó y García Linera

Como dijimos, ha sido necesario, para la presente investigación, leer y recuperar críticamente un conjunto de investigaciones sobre la vida y la obra de Aricó y García Linera. Por razones de extensión y para no resultar repetitivos, destacamos aquí las que nos han resultado más influyentes para nuestros objetivos, mientras haremos referencia a otros trabajos que consideramos importantes a lo largo de la investigación.

Respecto de Aricó, nos servimos de los aportes de Ricca (2016) quien, a partir de la distinción de Slavoj Žižek entre “historicismo” e “historicidad”, propone una lectura de la obra del intelectual cordobés que insiste en la historicidad de su pensamiento, en su irreductibilidad a cualquier periodización historicista, ya sea en clave evolutiva o retroactiva. En efecto, las periodizaciones “canónicas” de la trayectoria intelectual de Aricó (Portantiero, 1992; Crespo, 2001; De Ípola, 2006; Burgos, 2004), plantean que el distanciamiento teórico

de éste respecto a cualquier concepción totalizante del marxismo y la socialdemocratización de su pensamiento político (proceso que comenzaría en el exilio y se profundizaría con la apertura democrática) constituye de alguna manera el momento de maduración teórico-política del autor. Así, para citar un ejemplo, De Ípola (2006) va a hablar de un tipo de relación “más madura” y “menos obediente”, de una “relación laica” con la tradición marxista de parte de Aricó en la última década de su trayectoria (p. 15).

Desde otra perspectiva, en la que se busca rastrear las “huellas” que recorren como un hilo rojo toda la trayectoria político-intelectual de Aricó, Ricca (2016) plantea que la “práctica político-cultural” en torno al marxismo que emprende aquel, es una práctica “crítica” y “deconstructiva”, es una forma de “resistencia a todo lo cristalizado en la propia teoría marxista” (p.10). En el mismo sentido, la indagación en los obstáculos que impidieron a la tradición socialista conformar una opción política viable, *desde abajo*, para las clases subalternas es, según el autor, una “problemática que hace trazo, con diversas inflexiones, a lo largo de casi todo ese *corpus*” que constituye la obra de Aricó (p.29).

También recuperamos las investigaciones de Cortés (2015), quien se propone analizar las diferentes prácticas que constituyen la obra de Aricó como la “indagación en torno a un objeto, que no es fijo, sino una relación: aquella que liga al marxismo y América Latina, elementos pensados en el esfuerzo de escapar de las lógicas deterministas” (pp. 18-19). Según el autor, es la traducción, en el sentido gramsciano del término, como forma de someter a crítica el marxismo concebido como filosofía de la historia (el cual se anquilosa a fines del siglo XIX con la II Internacional Socialista) y de reescribirlo para tornarlo productivo en la comprensión de la realidad latinoamericana, el elemento común a las prácticas de escritura y las prácticas de edición de Aricó.

Además de estos dos estudios, con los cuales tenemos más cercanía, cabe señalar otros con los que tenemos mayores distancias, aunque han sido fundamentales para la presente investigación. En primer lugar, los estudios de Horacio Crespo (1999, 2001, 2010), para quien el trabajo crítico de Aricó dentro de la tradición marxista puede entenderse como una “respuesta activa” a la llamada crisis del marxismo, una respuesta que no pretende erigir a esta tradición como sistema, sino reconstruirla a partir del “reconocimiento de su realidad heteróclita y fragmentaria”, y ello “porque la naturaleza misma del objeto problemático no admitía otra forma” (Crespo, 1999: 14). Según Crespo (2010), el esfuerzo por superar el desencuentro histórico antes mencionado, es realizado por el intelectual cordobés a partir de una laboriosa búsqueda de la *autonomía de lo político* en el núcleo mismo de la tradición marxista.

Por otra parte, cabe destacar el pionero estudio del académico argentino-brasileño Raúl Burgos sobre los “gramscianos argentinos” (2004). Si bien no pretendemos realizar una sociología de las ideas como la que él emprende, en la cual toma las elaboraciones de Aricó como hilo conductor para analizar la “experiencia de Pasado y Presente” (desde los años sesenta a fines de los ochenta), nos servimos en muchos casos de sus rigurosas contextualizaciones históricas, de los datos biográficos aportados e inclusive de ciertas definiciones conceptuales de la práctica intelectual implicada en *PyP*.

Finalmente, caben destacar dos obras, cuya importancia no solo reside en los aportes a nuestro objeto sino también en el hecho de que ambos autores pertenecen a la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). En primer lugar, destacamos el trabajo de Sebastián Malecki (2007), el cual originalmente fue presentado como tesis para obtener el título de Licenciado en Filosofía de la UNC. En su escrito, *Aricó, pensador de fronteras*, Malecki se propone investigar el pensamiento de Aricó en su vínculo indisociable con la tradición marxista “como *un todo*”, como “obra” en el sentido de Blanchot, es decir, a partir de la suspensión de la dimensión temporal buscando “realizar una distancia, necesaria, entre el contexto y el texto” (Malecki, 2007: 6). Recuperamos en ciertos momentos esta práctica de suspensión, de distanciamiento, entre la obra y el contexto específico en que se despliega la actividad intelectual (y ello porque el texto produce siempre un *plus de sentido*, que escapa a las determinaciones de la propia “época”). En segundo lugar, destacamos el trabajo de Baal Delupi (2019), quien analiza, desde la perspectiva socio-semiótica de Marc Angenot, los discursos e iniciativas desplegadas en la revista *PyP*. Consideramos, al igual que el autor, que es preciso tener en cuenta las nuevas condiciones en que se desarrolla en la actualidad la práctica intelectual, para leer con la distancia necesaria las intervenciones pasado-presentistas.

Ahora bien, respecto a García Linera, retomamos aquí, como dijimos anteriormente, los trabajos de Parodi (2016, 2018a, 2018b, 2019). Desde la perspectiva del autor, García Linera puede ser pensado como “un traductor de los distintos lenguajes en los que se plasman los dramas bolivianos (...) lo que ha hecho ha sido traducir al lenguaje político los dramas económicos y filosóficos de la coyuntura” (Parodi, 2019: 51). Las intervenciones del marxista boliviano –plantea Parodi– están guiadas por el esfuerzo de desatar el nudo conflictivo de la historia de Bolivia: la denegación de su carácter indígena. Asimismo, recuperamos su interrogante sobre si puede considerarse a García Linera como un althusseriano (Parodi, 2016), es decir, como un autor cuya práctica teórica es distinguible, pero a la vez se compone con su práctica política, como un autor cuyo marxismo es finito, y por lo tanto siempre abierto y en desarrollo a partir de las problemáticas que plantea la coyuntura.

Recuperamos también los aportes de Guillermina Genovese (2019), quien se propone estudiar el pensamiento de García Linera tomando como hilo conductor el problema de la temporalidad y su concepción multilineal de la historia. Según la autora, el marxista boliviano es “un pensador de la tensión y la complejidad (...) de la traducción y de las articulaciones que incorpora ideas, conceptos y categorías traduciéndolas a las necesidades de su tiempo histórico.” (p.37)

Retomamos también los aportes de Adrián Pulleiro (2016), uno de los primeros intelectuales argentinos en trazar una periodización exhaustiva de la trayectoria de García Linera. Sirviéndose de las herramientas de la historia intelectual y de la sociología de la cultura y de los intelectuales, Pulleiro busca comprender la producción teórica del marxista boliviano y sus intervenciones político-intelectuales en función de sus condiciones de emergencia. De ahí que va a hablar de seis momentos fundamentales en la trayectoria intelectual de García Linera que van desde su rol como “ideólogo guerrillero” a “intérprete y copiloto del proceso boliviano”.

Asimismo, consideramos de fundamental importancia los aportes del académico chileno Tomás Torres López (2018), quien ha realizado un exhaustivo análisis de conjunto de la trayectoria y la obra del marxista boliviano. A través de la teorización gramsciana sobre el intelectual orgánico, de la sociología de los intelectuales de Bourdieu (y de sus teorizaciones sobre el campo intelectual) y de lo que llama, siguiendo a Michel Löwy, la “sociología de los intelectuales revolucionarios”, Torres define cuatro “lugares de enunciación”² de García Linera: el “lugar de enunciación guerrillero” (1988-1992); el “lugar de enunciación carcelario” (1992-1997); el “lugar de enunciación académico”, como intérprete de los movimientos sociales (1997-2005); el “lugar de enunciación institucional”, como funcionario del gobierno del MAS (2006-2017), función que se extenderá a 2019. Si bien no se trata aquí de realizar un análisis desde la perspectiva de la sociología de los intelectuales, no obstante, nos resulta de utilidad, en ciertos casos, apelar a la figura de los “lugares de enunciación” como forma de iluminar la *textualidad* lineariana.

Nos servimos, también, de la lectura del intelectual mexicano Jaime Ortega (2019), para quien García Linera ha desarrollado el marxismo por la vía de la “crítica de la economía política”, siguiendo una tradición que se remonta a Georg Lukács y que tiene como antecedentes más próximos en América Latina a Bolívar Echeverría y Jorge Veraza. Ello implica concebir que antes que una concepción materialista de la historia o una sociología de

² Lugares de enunciación que el autor define como “la suma sincrónica del texto y diacrónica del contexto en el cual se desenvuelve” (Torres, 2018: 32).

las clases, lo que Marx brinda es fundamentalmente una crítica teórica y práctica del proceso de subsunción formal y real del trabajo al capital, una crítica científica de la totalidad del orden mundial moderno en proceso de universalización de la forma valor. Por otra parte, coincidimos con la hipótesis de lectura de Gabriel Domínguez (2020), quien en su tesis para obtener el título de Licenciado en Filosofía (UNC), sostiene que, con su conceptualización de las clases sociales, García Linera “logra sintetizar de una manera original y creativa a las corrientes centrales del marxismo en esta temática: estructuralismo e historicismo.”

Nos distanciamos, a partir de los aportes de Torres (2018), Parodi (2018), Starcenbaum (2018) y Tzeiman (2018), de las lecturas según las cuales, desde su asunción como vicepresidente del Estado Plurinacional y sobre todo en los años inmediatamente posteriores, García Linera abandona sus posiciones autonomistas para defender una posición estatalista que pierde de vista la potencialidad emancipatoria de los movimientos sociales y el carácter colonial y capitalista del Estado (Aguar, 2019); una posición de defensa cuasi hegeliana del Estado como síntesis de la voluntad general (Stefanoni, 2015; Svampa, 2016); o inclusive, más radicalmente, que García Linera en sus últimos años como vicepresidente ha defendido la centralización estatal al punto de hacer de la derrota de la revolución un verdadero elogio (Schavelzon, 2018). En el mismo sentido, nos distanciamos de las críticas según las cuales García Linera ha pasado de una posición política ecologista ligada al proyecto del buen-vivir, a una defensa ideológica del extractivismo neodesarrollista, propio de los “populismos de alta intensidad” (Svampa, 2015).

Al igual que lo hacemos con Aricó, interesa rastrear las huellas que hacen trazo en la trayectoria político-intelectual de García Linera. No porque no haya momentos de ruptura, sino porque se trata, consideramos aquí, de torsiones en el marco más general de preocupaciones persistentes: la necesidad de indagar sobre la cuestión nacional y la problemática campesino-comunitaria en la historia del marxismo; la tarea de fundamentar, contra los esquematismos linealistas y reduccionismos economicistas, desde una perspectiva totalizante y sistemática, o desde una perspectiva que indaga en los puntos de fuga de Marx, un nuevo marxismo crítico que sirva para comprender el problema del desarrollo histórico en América Latina. Y, en el mismo registro, el análisis marxista, leninista y gramsciano de las propias condiciones de la revolución socialista en su país, desde la irrupción de las nacionalidades aimaras en los ochenta hasta la fundación del Estado Plurinacional de Bolivia. De lado a lado, la preocupación no es otra que la de contribuir a suturar el desencuentro entre marxismo –y, desde su rol como vicepresidente, entre la tradición nacional-popular

ligada a la experiencia de la revolución de 1952– e indianismo, en tanto narrativa de autodeterminación de los pueblos indígenas.

4. Estructura de la tesis

La tesis doctoral se estructura en cuatro capítulos. En el primero, intitulado “Puntos de partida”, buscamos reconstruir una suerte de marco teórico que sirva a la fundamentación y demostración de las hipótesis antes mencionadas. Formulamos la idea de “estudio contrastado”, que aquí recuperamos de Robert París, pero con ciertos distanciamientos. Dado que aquí trabajamos con discursos plasmados en textos escritos, recuperamos la concepción *materialista* del discurso de Eliseo Verón, quien concibe las “prácticas discursivas” como “prácticas sociales” y distingue a su vez entre las “gramáticas de producción” y las “gramáticas de reconocimiento” de una producción textual. Luego, reconstruimos los diferentes pliegues del concepto de traducción, partiendo de Gramsci y Benjamin, para desembocar en Jaques Derrida. Finalmente, interesa realizar un primer acercamiento al problema de la reconstrucción de la historia del marxismo en y *desde* América Latina.

En el segundo capítulo realizamos una lectura, a través del concepto gramsciano-benjaminiano de traducción, de toda la trayectoria político-intelectual de Aricó. Desde sus primeros encuentros con la política; sus acercamientos a la obra de Marx y sus primeras traducciones de la obra de Gramsci; la experiencia de la revista *Pasado y Presente* en sus dos períodos (1963-1965/1973); su labor de edición emprendida a través de los *Cuadernos de Pasado y Presente* (1968-1983) y de la *Biblioteca de Pensamiento Socialista* de Siglo XXI; pasando por sus textos sobre Mariátegui y Gramsci durante el exilio en México y la experiencia de la revista *Controversia. Para el examen de la realidad argentina*; hasta su última empresa intelectual, iniciada durante la apertura democrática en la Argentina, la revista *La Ciudad Futura*.

En el tercer capítulo, realizamos una lectura semejante, pero esta vez del conjunto de la trayectoria político-intelectual de García Linera. Desde sus primeros conocimientos de la política indianista, su formación marxista y guerrillera juvenil en México, sus escritos sobre Marx y Lenin y su labor editorial a través de *Ofensiva Roja* en el marco de su militancia en el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK); su experiencia carcelaria; sus escritos desde su rol académico y su función como intelectual de los movimientos sociales desde fines de los noventa y principios de los dos mil; y finalmente sus intervenciones y sus iniciativas editoriales como vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia.

Teniendo en cuenta las gramáticas de producción de los discursos de ambos autores, establecemos, en el segundo capítulo, pero sobre todo en el tercero, un conjunto de puntos de contraste entre ambos autores. En primer lugar, en torno a la experiencia vital del desencuentro histórico (entre marxismo y peronismo en el caso de Aricó, entre marxismo e indianismo en el caso de García Linera) y las primeras lecturas que acompañan esa experiencia. En segundo lugar, en relación al conjunto de debates y de influencias que ambos autores tienen durante su vivencia en México, donde coinciden durante ciertos años. En tercer lugar, alrededor de la forma de entender la traducción de la teoría marxista en relación a las otras formas del saber. En cuarto lugar, en relación a las prácticas de edición que ambos autores emprenden, sobre todo las referidas a la edición de escritos inéditos de Marx.

El cuarto capítulo está dedicado a indagar en las operaciones de traducción emprendidas por Aricó en *Marx y América Latina* y las llevadas adelante por García Linera en su libro *De demonios escondidos*. En primer lugar, sostenemos que, con aquella obra, Aricó funda un nuevo campo problemático y constituye así una verdadera revolución teórica en lo que refiere a la relación entre la teoría de Marx y la realidad latinoamericana, tarea que emprende a través de una lectura sintomal, *con y contra* Althusser, de la obra del genio de Tréveris. En segundo lugar, interesa rastrear un conjunto de recepciones críticas que tal ensayo ha suscitado de parte de intelectuales latinoamericanos y europeos, con las cuales el campo problemático instituido por Aricó se complejiza y amplía. Finalmente, nos proponemos poner en evidencia cómo, con su libro *De demonios*, García Linera disloca el campo problemático instituido por Aricó y refunda uno nuevo, donde la relación entre la teoría de Marx y América Latina, se piensa de *otra forma*.

Para terminar, concluimos resumiendo los puntos principales de la presente investigación como así también las problemáticas en las que no hemos podido profundizar como hubiésemos deseado, ya sea por cuestiones de tiempo, de extensión y/o de recorte temático.

Capítulo 1. Puntos de partida

1. 1. Un estudio contrastado

1.1.1. ¿Qué significa contrastar?

Como lo indica el título de la presente tesis, se trata, aquí, de realizar un estudio contrastado entre Aricó y García Linera, nombres en los que se condensa una forma de hacer marxismo *desde* América Latina. Recuperamos el concepto de “estudio contrastado” de un artículo escrito por el intelectual peruano Robert París (1983) para la revista *Socialismo y Participación*, intitulado “Mariátegui y Gramsci: prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo”. Se trata de un artículo que plantea los lineamientos fundamentales de un estudio contrastado entre el pensamiento y la vida de Mariátegui y Gramsci, estudio en el cual el autor pretende verificar la categoría gramsciana de “traductibilidad” desarrollada en los *Cuadernos de la Cárcel*, como categoría productiva para estudiar la configuración de un marxismo adecuado a las particularidades de la situación latinoamericana. En el caso de la presente investigación, también buscamos contrastar las prácticas de escritura y de edición (que aquí entendemos, siguiendo a Eliseo Verón, como prácticas de *producción de sentido*) de Aricó y García Linera. Entendemos que ello no solo sirve para arrojar luces hacia el perfil político-intelectual de ambos autores, sino también sobre la naturaleza propia y las notas distintivas de un marxismo crítico latinoamericano a la altura de los desafíos del presente.

El objetivo de la “aproximación contrastante” de París es dar cuenta de algunos “obstáculos y supuestos epistemológicos” que se plantea a quien quiera desentrañar la cuestión de la difusión del marxismo más allá de Europa, es decir, más allá del contexto histórico “clásico” que lo vio nacer; en este caso, se trata de la difusión del marxismo en América Latina (París, 1983: 31). Uno de estos obstáculos tiene que ver con la ausencia, en la región latinoamericana, del “proletariado típico”³ de Europa Occidental, particularmente de Alemania. En el contraste entre Aricó y García Linera, además de contornear el problema de la definición del sujeto revolucionario en América Latina como dificultad para la difusión del marxismo en la región, interesa definir otro obstáculo, íntimamente ligado a este último. Nos referimos al problema de la ausencia de una nación preconstituida en el proceso de

³ Como destaca París, la expresión “proletariado típico” es utilizada por Engels en una conocida carta, escrita a Filippo Turatti y fechada el 26 de enero de 1894, donde aquel afirma, en el contexto de un debate más general sobre la traductibilidad de *El capital* al proletariado italiano, que en Italia “la población agrícola es superior por mucho a aquella de las ciudades; en las ciudades hay poco de la gran industria desarrollada por consecuencia, poco proletariado típico” (Carta de Engels a Turatti, 1894, citado de París, 1983: 38).

conformación de los Estados latinoamericanos. Dicho de manera un tanto general: si el primer obstáculo refiere a la pregunta, que como dice París deben afrontar los marxistas de América Latina, sobre qué es el proletariado en un país sin proletariado, el segundo refiere al interrogante, de cómo entender la relación entre Estado y sociedad civil en una región donde la nación es todavía un proyecto a construir. Se trata de una pregunta de teoría política, íntimamente ligada a la pregunta por la identidad de las clases sociales⁴, que tanto Aricó como García Linera abordan en sus obras.

Por otra parte, y al igual que París, nuestra perspectiva de análisis de las “producciones textuales” de ambos autores puede definirse como un “enfoque criticista” que busca explicitar las condiciones teóricas de estas producciones. Cabe destacar, en este punto, que con producciones textuales no nos referimos solamente a los textos escritos sino también a los discursos, clases y entrevistas que fueron vertidas luego en un soporte material escrito. Retomamos, en este sentido, la concepción amplia de la textualidad de Eliseo Verón para quien los textos, como objetos empíricos, no se restringen a la escritura; incluyen, en efecto, la “escritura-imagen”, la “escritura-imagen-sonido”, “la imagen-palabra” (Verón, 1993: 17). Hecha esta aclaración, lo que nos preguntamos, análogamente a como lo hace París respecto de Gramsci y Mariátegui, es: ¿por qué mecanismos Aricó y García Linera legitiman la marximidad de sus obras? ¿cómo las instauran en el campo del marxismo? ¿qué figuras atraviesan sus discursos?

Pero más allá de estas cercanías con la idea de estudio contrastado de París, nos distanciamos no obstante de su enfoque lingüístico. El autor fundamenta su aproximación contrastante en la “lingüística constructiva” de inspiración saussureana, dedicada a la confrontación de lenguas no emparentadas y cuyo rasgo común es responder a la exigencia de comunicabilidad: “Lejos entonces de buscar un origen común, el lingüista se esforzará en traducir las funciones de la lengua A por las funciones de la lengua B” (p.31). La identificación de las figuras que tienen en Mariátegui los roles jugados en Gramsci por otras figuras del marxismo italiano, es la forma de *traducir* en el “campo latinoamericano” *las funciones* desprendidas del “campo italiano”, operación esencial, según París, para un estudio contrastado (p.45). Para ello, utiliza una “tabla de conversión” que funciona como un

⁴ Y decimos íntimamente ligada porque, como señala Carlos Franco (1980), “...los procesos históricos de constitución de los Estados y, en América Latina en particular, de las naciones, anteceden y contribuyen a definir el sentido, la intensidad y la modalidad de surgimiento y desarrollo de las clases y sus conflictos, de la política y sus instituciones, de manera tal que aquellos procesos constituyen el objeto teórico a partir del cual podemos aproximarnos a la comprensión de éstos” (p.69).

diccionario que permite el pasaje del “lenguaje histórico italiano” al “lenguaje histórico latinoamericano”, restituyendo así “equivalencias funcionales”.⁵

A diferencia, la metáfora gramsciana de la traducción (sobre la que nos detendremos más adelante) implica una concepción del lenguaje diferente a la lingüística estructural, concepción contradictoria con la metodología propuesta por París. Antes que equivalencias funcionales nuestra búsqueda está guiada por mostrar la contaminación y el conflicto entre las lenguas, por identificar las huellas persistentes de los lenguajes “pasados” en las lenguas del presente. La figura esencial, en torno a la cual analizamos en términos contrastivos las operaciones de traducción de Aricó y García Linera, es la fuente principal a partir de la cual se elaboran los marxismos: la obra y el pensamiento de Marx. Si nuestro enfoque puede definirse como criticista, ello es porque busca explicitar las condiciones teóricas y sociales de sus prácticas discursivas, pero en términos de *huellas* inscriptas en la *textualidad* de sus discursos.

Interesa hacer uso, para fundamentar nuestro estudio contrastado, de una figura sugerida por Horacio González (2017): la del “bajorrelieve de plaza pública”. En efecto, se trata aquí de sobreponer un conjunto de escritos de Aricó y García Linera y de hacer resaltar así en cada uno ciertas particularidades que le sustraen o anulan al otro. Así, si el marxismo de Aricó en el período del exilio toma la forma de un marxismo abierto, crítico y plural, basado en un Marx radicalmente asistemático y no totalizante que brota de sus análisis concretos sobre las formaciones no capitalistas típicas, en el caso de García Linera, en el período de su juventud hasta sus intervenciones en el Grupo Comuna, su marxismo también es un marxismo crítico y abierto, pero unificado a partir de un Marx sistemático y totalizante que parte de la crítica de la economía política para fundar desde allí su crítica de la política. Por otra parte, si en Aricó la crisis del marxismo aparece como una suerte de gramática de producción sobre la cual éste interviene afirmando su potencial de apertura teórica, en el caso de García Linera, lo que notamos es una absoluta ausencia del problema. Si lo que observamos en los textos de Aricó es un esfuerzo por pensar entre el marxismo y lo nacional-popular, siendo lo nacional-popular identificado con las experiencias populistas latinoamericanas, lo nacional-popular en García Linera se liga al movimiento indianista –y, más tarde, también al nacionalismo revolucionario–, se liga a la posibilidad de construcción de otro Estado, opuesto al Estado republicano, oligárquico y neoliberal. Si en Aricó –durante

⁵ Así, por ejemplo, la función que ocupa Engels en la referencia a la doctrina marxista de Gramsci, la va a ocupar Georges Sorel en Mariátegui; así, si Filippo Turatti constituye la ortodoxia formal con la que se disputa el marxismo de Gramsci, Juan B. Justo y Émile Vandervelde van a constituir el mismo principio en Mariátegui (París, 1983: 46-47).

su exilio en México- el vínculo entre socialismo y democracia en América Latina es concebido por fuera de las alternativas de las socialdemocracias europeas o del estatalismo del comunismo soviético –desde su regreso a la Argentina va a hablar de una “democracia social avanzada” – en el caso de García Linera lo que identificamos es un esfuerzo por pensar una democracia plebeya, una crítica radical a las formas de la democracia liberal, una recuperación del socialismo como autodeterminación de las masas. Si Aricó dice que la herencia de la revolución rusa está en liquidación, García Linera afirma esa herencia. En ese “bajo relieve de plaza pública” gonzaliano, se desarrolla entonces nuestra investigación.

Para finalizar con este punto, cabe destacar que París distingue tres “momentos” en la difusión del marxismo: “introducir”, “reproducir” y “producir”. Si introducir es el momento que marca la “hegemonía de hecho en la introducción sobre la difusión” –el momento de la “falsa ortodoxia” conformada a través de los compendios, los folletos, las simplificaciones de *El Capital* y del pensamiento marxiano en general– y reproducir es el momento que marca la “hegemonía histórica del mensaje original” –el momento de la “ortodoxia formal” conformada a través de los manuales y los ABC del comunismo, con sus figuras emblemáticas: Kautsky, Lenin, Stalin, Mao–, producir es, a diferencia, el momento de la “hegemonía de derecho de la producción o creatividad”, el momento de la “ortodoxia sustancial”. París nombra, entre otras, a los *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui como una obra que se inscribe en este momento de producción del marxismo.

De alguna manera, las prácticas de escritura y edición de Aricó y García Linera, entendidas como formas de traducción gramsciano-benjaminianas de Marx y del marxismo, pueden inscribirse en este tercer momento productivo de la difusión del marxismo señalado por París. Por otra parte, con el concepto gramsciano-benjaminiano de traducción, nos distanciamos de las perspectivas de historia intelectual que se centran en el momento de recepción de la difusión del marxismo, como el realizado por Tarcus (2013)⁶. No obstante,

⁶ En su erudito estudio sobre la recepción de Marx en la Argentina a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, Horacio Tarcus sostiene que el concepto de *recepción* remite a un proceso mayor de producción/difusión intelectual en el que es preciso distinguir distintos *momentos*, a cada uno de los cuales corresponden ciertos tipos de intelectuales, que en muchos casos se solapan. En primer lugar, el “*momento de producción*”, el cual sería, desde su perspectiva, el momento de elaboración teórico-conceptual de Marx (y Engels). En segundo lugar, el “*momento de la difusión*” de un cuerpo de ideas a través de su edición en libros, periódicos, revistas, cursos, conferencias, traducciones, reseñas, etc. En tercer lugar, el *momento de la recepción* propiamente dicho, el cual “...define la difusión de un cuerpo de ideas a un campo de producción diverso del original desde el punto de vista del sujeto receptor. Es un proceso activo por el cual determinados grupos sociales se sienten interpelados por una teoría producida en otro campo de producción, intentando adaptarla a ('recepccionarla' en) su propio campo. Los mecanismos utilizados son también la reedición de las obras en cuestión bajo la forma de libros, folletos, artículos; su traducción en caso de provenir de otra lengua; su anotación e introducción, etc. (Tarcus, 2013: 31). Por último, el autor destaca el “*momento de la apropiación*”, el cual “corresponde al 'consumo' de un cuerpo de ideas por parte de un supuesto lector 'final' al término de la cadena de la circulación.” Se trata de una distinción analítica, en tanto nunca hay lector final (éste puede convertirse en difusor, receptor, productor) y tampoco hay lector final de la cadena: todos son, de alguna manera, lectores (p.32).

interesa recuperar el señalamiento de Tarcus respecto a dos dificultades que presenta la difusión del marxismo en América Latina, que se suman a los dos “obstáculos epistemológicos” antes señalados.

Uno de esos problemas tiene que ver con la distancia entre la teoría y obra de Marx y el marxismo. En efecto, el marxismo en tanto tradición teórica y política es una construcción posterior a la vida de Marx. El mismo Aricó, en *Marx y América Latina* (2010), siguiendo las investigaciones de Georges Haupt para esa monumental obra de historia del marxismo, va a indicar que

Fue el conocimiento de textos tales como el *Manifiesto comunista*, el “Prólogo” a la *Contribución de la crítica de la economía política*, el *Anti-Dühring* —y mucho menos del primer tomo de *El capital*—, leídos todos desde una perspectiva fuertemente positivista, el sustento teórico de la constitución de una ideología sistematizadora del pensamiento de Marx, de nítidos perfiles cientificistas, a la que los socialdemócratas europeos de final del siglo XIX denominaron “marxismo” (pp.97-98).

La fusión de estos textos de Marx (y Engels) donde es posible (no necesario) interpretar que la universalización de las relaciones sociales capitalistas tiene lugar de forma lineal y progresiva, a través de la destrucción y superación de los antiguos modos de producción, con una concepción darwinista del desarrollo histórico de las sociedades y una concepción tecnicista-mecanicista de las fuerzas productivas materiales, conformaron una visión de este desarrollo como un proceso teleológico sujeto a “leyes naturales” en el que el hundimiento del capitalismo aparecía como un destino inevitable. La construcción del marxismo como doctrina comienza así hacia 1890, a través de la conformación de un *corpus* textual legitimado como verdadero marxismo. Sus artífices iniciales, Engels y los dirigentes de la socialdemocracia alemana de fines del siglo XIX, Karl Kautsky y Eduard Bernstein, junto con los divulgadores franceses o italianos, compartieron esta matriz positivista y evolucionista. Se constituye así un horizonte interpretativo que fija durante mucho tiempo el sentido de la obra de Marx, obra cuyos textos fueron al mismo tiempo seleccionados bajo criterios de inclusión y exclusión jerárquicos. Se canonizó así el naciente marxismo como filosofía de la historia (Tarcus, 2008).

De esta forma, nos encontramos con “una teoría crítica de la sociedad de enorme complejidad” y por otro lado a una “doctrina’ que es el modo en que un movimiento social —(...) el movimiento socialista formado en Europa occidental en las tres últimas décadas del siglo XIX— se apropia y socializa dicha teoría crítica.” (Tarcus, 2013: 25). Esa difusión, para penetrar en las masas, requiere de formas de simplificación que se cristalizan luego como formas teóricas rígidas del pensamiento de Marx (como, por ejemplo, la clásica distinción

entre infraestructura y superestructura, la idea de “determinación en última instancia” por la economía, etc.).

El segundo problema metodológico que se plantea a la hora de considerar la difusión del marxismo en América Latina –esa verdadera “unidad problemática”, en palabras de Aricó–, es el tema, al cual hemos hecho referencia en la introducción, del desencuentro entre los movimientos nacional-populares latinoamericanos y el marxismo a lo largo de todo el siglo XX (y que se extiende, podríamos decir, hasta la actualidad). Se trata, como dijimos anteriormente, de una problemática *vital* sobre la cual tanto Aricó como García Linera harán referencia en múltiples intervenciones.

Como veremos, García Linera va a hablar del desencuentro entre marxismo e indianismo como un desencuentro entre “dos razones revolucionarias” (2005) y va a realizar una reconstrucción histórica en clave crítica tanto del marxismo (que en su forma antigua “no es significativo ni política ni intelectualmente”), como del indianismo, que en tanto “narrativa de resistencia” se constituyó a principios de siglo XX en una “auténtica opción de poder”. El autor va a sostener que el “marxismo primitivo” (propio de las formaciones estalinistas y trotskistas), sostenido sobre una

...narrativa modernista y teleológica de la historia, por lo general adaptada de los manuales de economía y filosofía, creará un bloqueo cognitivo y una imposibilidad epistemológica respecto a dos realidades que serán el punto de partida de otro proyecto de emancipación, que con el tiempo se sobrepondrá a la propia ideología marxista: la temática campesina y étnica del país (p.482. El subrayado nos pertenece).

Frente a ello, el marxista boliviano destaca que este desbloqueo comenzará a finales del siglo XX y a principios del XXI, cuando una nueva generación intelectual (Luis Tapia, Raúl Prada, Felipe Quispe, Raquel Gutiérrez), siguiendo las reflexiones de René Zavaleta Mercado, “buscará una reconciliación de indianismo y marxismo, capaz de *articular* los procesos de producción de conocimiento *local* con los *universales*” (pp.484-484. El subrayado es nuestro).

Por su parte, Aricó señala, en su conocido libro *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina* (2014b) “la relativa ajenidad del debate marxista respecto de la problemática concreta del movimiento obrero de nuestro continente”. Dice Aricó:

Aún en los casos, bastante aislados, por cierto, en los que existió vinculación más o menos estrecha entre el mundo de los trabajadores y el referente teórico marxista, nunca la relación adquirió características aproximables a la constelación de las formas europeas. Ni la extensión y densidad histórica del proletariado es comparable, ni su

horizonte ideal tendió a reconocer el socialismo más o menos inficionado de marxismo como una expresión política propia (pp.113-114).

De aquí surge la necesidad de traducciones –en el sentido gramsciano del término⁷– “menos puntuales e infinitamente más cautas” del marxismo y el socialismo a la realidad latinoamericana, para poder utilizarlos y tornarlos productivos (Aricó, 2014b: 114). Antes que el rechazo de plano del marxismo como ideología europeísta, se trata de reconocer, como dirá en *La hipótesis de Justo*, que “el pensamiento europeo fue en América Latina el presupuesto universal por todos reconocido para sistematizar de manera racional cualquier tipo de reflexión sobre su naturaleza y sus características definitorias” (Aricó, 1999: 22).

1.1.2. Discursos y gramáticas

Ahora bien, antes de pasar al concepto de traducción, resulta necesario desarrollar la concepción materialista del discurso de Eliseo Verón a la que hicimos mención anteriormente. El autor entiende el discurso como práctica social y el conocimiento como un “sistema de efectos de sentido discursivo” (Verón, 1993: 9-25) que sólo existe en sus manifestaciones materiales. Para Verón, el proceso de producción de un discurso es “el nombre del conjunto de *huellas* que las *condiciones de producción* textuales y extratextuales (determinaciones económicas, políticas, sociales, culturales) han dejado en lo textual bajo la forma de operaciones discursivas” (p.18)⁸. Siguiendo una fórmula de la lingüística, el autor sostiene que el funcionamiento de todo discurso depende de dos tipos de “gramáticas” –en tanto condiciones– jamás idénticas y siempre en desfase: las “gramáticas de producción” y las “gramáticas de reconocimiento”. Mientras las condiciones de producción siempre se mantienen, las condiciones de reconocimiento cambian constantemente. En el medio, se

⁷ Dice el marxista cordobés (2014b): “...utilizo el concepto en el sentido gramsciano de 'traducibilidad' de los lenguajes y que se refiere a la posibilidad de algunos experimentos históricos, políticos y sociales, de encontrar una equivalencia en otras realidades (...) la traducibilidad presupone que una fase determinada de la civilización tiene una expresión cultural 'fundamentalmente' idéntica, aunque el lenguaje sea históricamente distinto por cuanto está determinado por las tradiciones específicas de cada cultura nacional...” (p.114).

⁸ Podría pensarse, en otro sentido, siguiendo las reflexiones de Jaques Derrida (1986), que en un sentido ontológico esta distinción entre condiciones textuales y extratextuales es una distinción metafísica. La postulación de un afuera del texto, como exterioridad radical, sólo puede realizarse desde una concepción según la cual hay un “significado trascendental”, un mundo que existe por fuera de la lengua y una lengua que existe por fuera de la escritura. Pero en realidad, para el autor, “*No hay fuera del-texto* (...) nunca ha habido otra cosa que escritura; nunca ha habido otra cosa que suplementos, significaciones sustitutivas que no han podido surgir dentro de una cadena de referencias diferenciales, mientras que lo 'real' no sobreviene, no se añade sino cobrando sentido a partir de una huella y de un reclamo de suplemento, etc. Y así hasta el infinito, pues hemos leído, en el texto, que el presente absoluto, la naturaleza, lo que nombran las palabras 'madre real', etc., se han sustraído desde el comienzo, jamás han existido; que lo que abre el sentido y el lenguaje, es esa escritura como desaparición de la presencia natural. Aunque no sea un comentario, nuestra lectura debe ser interna y permanecer dentro del texto.” (Derrida, 1986: 202-203).

encuentra el concepto de circulación, proceso a través del cual el sistema de relaciones (en alteración constante) entre condiciones de producción y condiciones de recepción es, a su vez, “*producido socialmente*” (Verón, 1993: 19).

Una idea similar a esta, aunque planteada desde la perspectiva de la sociología de los intelectuales, se encuentra en Pierre Bourdieu. En un texto ya clásico, el sociólogo francés plantea que la circulación internacional de las ideas (en nuestro caso, se trata de la circulación de las ideas de Marx y de clásicos del marxismo en América Latina) están marcadas por una “lógica del malentendido estructural” (Bourdieu, 1999: 161). Y es que los textos circulan sin sus contextos, no importan con ellos el “campo de producción” del que son producto, al mismo tiempo que los receptores, insertos en un campo de producción diferente, los reinterpretan en función de la estructura de su campo de recepción.

Así, el sentido y función de una obra extranjera están determinados, al menos, tanto por el campo de recepción como por el campo de origen. En primer lugar, porque el sentido y la función en el campo originario son, con frecuencia, completamente ignorados. Y, también, porque la transferencia de un campo nacional a otro se hace a través de una serie de operaciones sociales: una operación de selección (¿qué es lo que se traduce? ¿Qué es lo que se publica? ¿Quién traduce? ¿Quién publica?); una operación de marcado (...) a través de la editorial, la colección, la traducción, y el prologuista (quien presenta la obra apropiándose y anexándole su propia visión y –en todo caso– una problemática inscrita en el campo de recepción, y que no hace sino muy raramente el trabajo de reconstrucción del campo de origen, en primer lugar porque es mucho más difícil); una operación de lectura por último, en la que los lectores aplican a la obra categorías de percepción y problemáticas que son el producto de un campo de producción diferente (Bourdieu, 1999: 162).

En nuestro estudio, va a ser necesario hacer referencia a las operaciones de *selección*, de *marcado* y de *lectura* que realizan tanto Aricó y García Linera en sus prácticas de edición y de escritura para incorporar –traducir– la obra de Marx *desde* América Latina. Particularmente interesante resulta analizar la escritura que ambos realizan de prefacios (una de las operaciones de marcado) a los escritos de Marx. Se trata de “actos típicos de transferencia de capital simbólico” (Bourdieu, 1999: 164)⁹, por el cual los autores legitiman su discurso como discurso marxista y su lugar de intelectuales portadores de un saber crítico transferible.

Volviendo sobre la distinción de Verón entre gramáticas de producción y gramáticas de reconocimiento, cabe destacar que ésta es parte de un esbozo de una “teoría de las

⁹ Además del capital económico, el capital cultural y el capital social, Bourdieu considera al capital simbólico como uno de los cuatro capitales fundamentales que estructuran el espacio social. El capital simbólico se encuentra definido como “la forma que una u otra de estas especies (de capital) adopta cuando se la entiende a través de categorías de percepción que reconocen su lógica específica o, si lo prefieren, desconocen la arbitrariedad de su posesión y acumulación” (Bourdieu y Wacquant, 2005:178). En este sentido, el capital simbólico juega como sobreañadido de legitimidad a los otros capitales, como principio de distinción frente a los demás agentes del campo (Gutiérrez, 2002).

fundaciones” que se distancia de la perspectiva de la “ruptura epistemológica”, pero también de lo que el autor denomina “perspectivas continuistas” sobre el desarrollo del conocimiento científico, perspectivas que comparten, más allá de parecer antagónicas, un mismo suelo común: la idea del “progresismo racionalista”. Un “texto de fundación”, como lo es para Althusser *El capital* de Marx (texto fundador tanto del materialismo histórico como del materialismo dialéctico), es desde la perspectiva de Verón una “ilusión necesaria”, que en el fondo no es sino una operación de lectura de determinado texto, realizado a partir de condiciones de reconocimiento que difieren, en el suelo ideológico, de las condiciones de producción de dicho texto. La fundación de una nueva ciencia o una nueva problemática viene, así, siempre *después*; es una lectura en *desfase gramatical*, por decirlo de algún modo.

Verón pone en cuestión la idea de una diferencia esencial entre discurso ideológico y discurso científico. En realidad, plantea el autor, no existe algo así como el discurso ideológico; antes bien, lo ideológico es una dimensión de todos los discursos en tanto están determinados socialmente: “Lo 'ideológico', en este nivel de análisis, es el nombre del sistema de relaciones entre los discursos y sus condiciones de producción, definidas éstas en el contexto de una sociedad determinada” (p. 21). Para el autor, es en el nivel de los efectos de sentido, es decir, en el nivel de las condiciones de reconocimiento donde es posible y necesario introducir una distinción con respecto al “*efecto científicidad*” y al “*efecto ideológico*”. Ya tendremos oportunidad de poner en evidencia la potencialidad heurística de esta hipótesis veroniana respecto al texto fundador de Aricó, *Marx y América Latina*. Cabe, ahora sí, pasar a reconstruir los diferentes pliegues del concepto de traducción, la clave de lectura central de nuestra investigación.

1.2. De la traducción

“El original es infiel a la traducción.”

JORGE LUIS BORGES, *Otras inquisiciones*.

Dice Borges en “Las versiones homéricas” (1932) que “no puede haber sino borradores. El concepto de *texto definitivo* no corresponde sino a la religión o al cansancio” (p.280). El dilema de la traducción no sería entonces entre fidelidad o libertad respecto a un texto original, que el escritor argentino siempre concebía como pre-texto, rechazando así

cualquier primacía fundada en una temporalidad originaria (Gargatagli y López Guix, 1992: 61). Antes bien, como plantea en “Los traductores de 'Las mil y una noches'” (1935), la traducción debe medirse por su capacidad de integrar creativamente la versión “original” a la cultura y la lengua de la propia época, cosa que no encuentra en la versión del alemán Enno Litman: “Hay maravillas en las *Noches* que me gustaría ver representadas en alemán” (p.492). También hay maravillas en el marxismo que han sido “representadas” en lenguaje latinoamericano: de ello las obras de Aricó y García Linera son ejemplos extraordinarios.

En el presente subcapítulo, nos proponemos construir una suerte de teoría de la traducción (en el sentido metafórico del término, aunque las analogías con el sentido “literal” son inevitables); una teoría que nos sirva de clave de lectura para comprender las prácticas de escritura y las prácticas de edición de Aricó y García Linera. Se trata de reconstruir los diferentes pliegues del concepto a partir de los textos de un conjunto de autores de la tradición marxista, sobre todo, Gramsci y Benjamin, pero, también, Derrida. Cabe destacar que el uso que pretendemos realizar aquí de dicho concepto no es sólo analítico, sino metodológico, en el sentido de que debe servirnos también para contrastar —otra vez: traducir— los ejercicios de traducción de Marx y del marxismo *desde* América Latina que tanto García Linera como Aricó realizan a lo largo de sus “obras”.

1.2.1. *La traducción como cuestión gramsciana*

“...sólo en la filosofía de la praxis la 'traducción' es orgánica y profunda, mientras que desde otros puntos de vista a menudo es un simple juego de 'esquematismos' genéricos.”

ANTONIO GRAMSCI, *Cuadernos de la Cárcel*.

El punto de partida de una teoría de la traducción del marxismo no puede sino ser Gramsci. Como indicamos previamente, el mismo Aricó (2014b) concebía su labor intelectual como un ejercicio gramsciano de traducción del marxismo desde la especificidad latinoamericana, en muchos aspectos diferente a la realidad europea, lugar de nacimiento del marxismo. Por otra parte, García Linera, desde su rol como vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, se definió en su momento como un “traductor”, en el sentido de un “puente”, entre el campesinado-indígena y las clases medias urbanas del país andino (Stefanoni, 2008). Y si bien se trata, en este caso, de un

uso genérico (y, por supuesto, metafórico) del concepto en cuestión, es posible —como veremos— iluminar dicha afirmación a partir de la idea gramsciana de traducción.

En las siguientes páginas nos proponemos reconstruir los diferentes pliegues y sentidos del concepto gramsciano traducción¹⁰, tomando como punto de partida la conocida nota carcelaria del *Cuaderno 11* (1932-1933) sobre la “Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos”. En primer lugar, buscamos indagar en la referencia a Lenin con la que comienza la nota, lo que nos reenvía a ciertos escritos del Gramsci *ordivanista*¹¹ (1919-1924) donde ya aparece la cuestión de la traducción de las concepciones de Lenin y de la experiencia de la revolución rusa a la Italia de los Consejos de Fábrica. En segundo lugar, nos adentramos en los siguientes párrafos de aquella nota poniendo de relieve el vínculo orgánico entre traducción y filosofía de la praxis. En tercer lugar, a partir de una reconstrucción sintética de la concepción gramsciana del lenguaje —desde sus escritos contra el esperantismo a sus últimos escritos carcelarios sobre la gramática en Benedetto Croce— nos proponemos obtener algunas ideas sobre el tema de la traducción que nos sirvan como clave de lectura del marxismo latinoamericano de Aricó y García Linera.

En la nota intitulada “Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos”, Gramsci comienza con una referencia aparentemente aislada del resto de la argumentación: “En 1921, tratando de cuestiones de organización, Vilici (Lenin) escribió y dijo (poco más o menos) así: no hemos sabido 'traducir' a las lenguas europeas nuestra lengua” (Gramsci, 1986, T IV, C 11 [1932-1933] [c] § 46: 317). La traducción, aparece en el escrito de Lenin al que Gramsci hace una referencia cronológica aproximada pero no exacta¹², como un “llevar la experiencia rusa a los extranjeros”, lo que exige un estudio profundo de las condiciones específicas de cada país (tanto de Rusia como de los países

¹⁰ Esta reconstrucción la hemos presentado —de forma más detallada— bajo la forma de artículo en la revista *Question* (Patriglia, 2021a).

¹¹ Con esta expresión nos referimos al período en el que Gramsci escribe —primero como militante del Partido Socialista Italiano (PSI), luego como dirigente del Partido Comunista Italiano (PCI)— para *L'Ordine Nuovo* (LON), periódico que tuvo una incidencia fundamental durante el auge de los Consejos de Fábrica en Turín (1919-1920). Luego de la derrota del movimiento, en enero de 1921, LON pasó a ser el órgano del recién fundado Partido Comunista Italiano por unos años.

¹² Decimos aproximada porque en realidad Lenin había dicho algo similar, pero no en 1921, sino en el Informe pronunciado ante el IV Congreso de la Internacional Comunista (I.C) el 13 de noviembre de 1922, titulado “Cinco años de la revolución rusa y perspectivas de la revolución mundial”: “En 1921 aprobamos en el III Congreso una resolución sobre la estructura orgánica de los partidos comunistas (...) La resolución es magnífica, pero es rusa casi hasta la médula (...) *no hemos comprendido cómo se debe llevar nuestra experiencia rusa a los extranjeros* (...) Considero que lo más importante para todos nosotros (...), es que, después de cinco años de revolución rusa, *debemos estudiar*. Sólo ahora hemos tenido la posibilidad de estudiar (...) No sé durante cuánto tiempo nos concederán las potencias capitalistas la posibilidad de estudiar tranquilamente” (Lenin, 2012 [1922]: 143. El subrayado nos pertenece).

capitalistas avanzados). Se trata de un estudio posibilitado por el descenso de la oleada revolucionaria europea.

En este aspecto, el problema de la traducción política leninista se vincula con la necesidad –defendida por Lenin en el tercer Congreso de la Internacional (1921)– de asumir el centralismo democrático como forma de organización interna de los partidos; ello en el marco de la defensa de la táctica de los “frentes únicos” con las organizaciones reformistas en los países de Europa Occidental ante las dificultades de expandir la revolución a nivel internacional. Lenin va a definir esta táctica como el pasaje del “ataque frontal” al “asedio” y Gramsci lo va a traducir en términos de la diferenciación entre guerra de maniobras y guerra de posiciones. Mientras la primera refiere a la táctica de ataque frontal al poder del Estado (como fue el caso de la revolución rusa) a llevar adelante en “Oriente” donde “el Estado lo era todo” mientras “la sociedad civil era primitiva y gelatinosa”, la segunda significa una estrategia acumulativa de disputa política en cada una de las trincheras de la sociedad civil a desplegar en “Occidente”, donde el “Estado era sólo una trinchera avanzada, tras la cual se hallaba una robusta cadena de fortalezas y casamatas”, lo que “exigía un cuidadoso reconocimiento de carácter nacional” (Gramsci, 1984, T III, C 7 [1930-1931] [b] § 16: 157). Como veremos, Aricó como García Linera buscarán traducir, de diferentes maneras a partir de los cambios de coyuntura en sus respectivos países, la estrategia leninista de la guerra de movimientos en articulación o en oposición a la estrategia gramsciana de la guerra de posiciones.

Ahora bien, la referencia carcelaria de Gramsci a la traducción de la experiencia política de la revolución rusa y de la táctica de los frentes únicos debe situarse en el marco de los acontecimientos de la época, particularmente, del giro sectario de 1928 de la I.C con la adopción de la táctica de “clase contra clase”, por la cual los socialistas eran considerados el principal enemigo a abatir, definidos como “socialfacistas”, posición defendida por el P.C.I, bajo la dirección de Bordiga. La crítica de Gramsci, entonces, va dirigida tanto a la I.C como al P.C.I por su incapacidad de *traducir experiencias políticas*, de generar una *táctica revolucionaria* acorde a la realidad histórica italiana.

Pero el tema de la traducción ya había sido planteado por Gramsci en un conjunto de escritos para *L'Ordine Nuovo*, tal como ha indicado y analizado detalladamente Mariano Zarowsky (2013). Particularmente importante a este respecto es el escrito “El programa de *L'Ordine Nuovo*” (1920), donde Gramsci va a decir que el desarrollo teórico de la revista “no era más que una *traducción*, para la realidad histórica italiana, de las concepciones del camarada Lenin (...) y de las concepciones (d)el marxista Daniel de León” (Gramsci, 2004 [1920]: 103).

Con “la concepción de Lenin”, Gramsci refiere a sus discursos para el I Congreso de la I.C (1919), donde el revolucionario ruso afirmaba la necesidad de difundir en otros países de Europa el modelo de los Soviets, en tanto forma nacional de autogobierno obrero y germen del nuevo Estado socialista. Con la concepción del dirigente de la asociación sindicalista revolucionaria norteamericana de los *Industrial Workers of the World*, Daniel de León, refiere a la necesidad de combinar la autoorganización revolucionaria en los centros de trabajo a través de los sindicatos sectoriales con la lucha política del partido en el terreno estatal. Según Gramsci (2004 [1920]), los motivos fundamentales de estas concepciones se encontrarán en el escrito de Marx sobre la *Comuna del París*, en el cual éste “alude explícitamente al carácter *industrial* de la sociedad comunista de los productores” (p. 103).

La pregunta central que se planteaba *L'Ordine Nuovo*, dice el marxista sardo citando unas palabras anónimas de las actas de discusión sobre la función del periódico, era la siguiente: “¿Hay en Italia, como institución de la clase obrera, algo que pueda *compararse* con el Soviet, que tenga algo de su *naturaleza*? ¿Algo que nos autorice a afirmar: el Soviet es una *forma universal*...?” (p.98). La respuesta es afirmativa: se trata de las comisiones internas y de los Consejos obreros de las fábricas de Turín. La forma histórica de asociación consejista, de autogobierno obrero en la fábrica, constituye, en este sentido, la *forma universal común* que permite la traducción entre diferentes experiencias políticas nacionales (entre Italia y Rusia, en este caso). “En el Consejo de fábrica, el obrero interviene como productor, a consecuencia de su carácter universal...” (pp.101-102). Se trata, va a decir, Gramsci, de una particular “idea de libertad”.

En “La democracia obrera” (1919), Gramsci va a sostener que la tarea del partido es la de coordinar los diferentes institutos de la clase trabajadora y “subordinarlos en una jerarquía de poderes y competencias, concentrarlos intensamente, aun *respetando las necesarias autonomías y articulaciones*” (2004 [1919]: 59. Subrayado nuestro). Ello significa crear “una verdadera y propia democracia obrera en contraposición eficiente y activa al Estado burgués en todas sus funciones” para sustituirlo así por un nuevo Estado socialista. Se trata de la traducción, podríamos decir, del *poder social en poder estatal*, a través de la coordinación y concentración política (respetuosa de las autonomías y articulaciones) de los consejos obreros (pero también campesinos). Por otra parte, y en la misma línea, la traducción refiere a la relación que se produce entre la espontaneidad de las masas y la dirección consciente del Partido y sus intelectuales: “Es necesario dar forma y disciplina permanente a esas energías (de las grandes masas trabajadoras que desean trabajar por el comunismo) desordenadas y caóticas, absorberlas, componerlas y potenciarlas...” (pp. 59-60).

En el texto “El programa de *L’Ordine Nuovo*” que analizamos anteriormente, dice Gramsci que los obreros leían este periódico “porque notaban que los artículos de *L’Ordine Nuovo* no eran frías arquitecturas intelectuales, sino que brotaban de nuestra discusión con los mejores obreros, elaboraban sentimientos, voluntades, pasiones reales de la clase obrera torinesa que habían sido exploradas y provocadas por nosotros...” (2004 [1920]: 100). De alguna manera, podemos hablar de la traducción no como transmisión de arriba hacia abajo de un cierto saber, sino como un *diálogo con las pasiones subalternas* y, en ese marco, como construcción de una verdad revolucionaria en tanto unidad entre pueblo e intelectuales. Como va a decir más tarde en los *Cuadernos*, “El error del intelectual consiste 'en creer' que se pueda saber sin comprender y especialmente sin sentir y ser apasionado (...) o sea sin sentir las pasiones elementales del pueblo” (Gramsci, 1986, T IV, C 11, [1932-1933] [c]: 346-347).

Para terminar, cabe destacar que la traducción en este texto es presentada como *traición de una tradición*, pero que al mismo tiempo significa la *consecución de otra tradición*, la leninista revolucionaria: “Tasca rechazó, por no ser conformes a las buenas tradiciones de la morigerada y pacífica familia socialista italiana, la propuesta de consagrar nuestras energías a 'descubrir' una tradición soviética en la clase obrera italiana” (Gramsci, 2004 [1920]: 100).

Ya hemos observado el conjunto de temas y experiencias históricas (desde la revolución rusa al auge de los consejos de fábrica en Italia y su posterior derrota) que giran alrededor de la referencia a Lenin con la que comienza la nota carcelaria sobre la “Traducibilidad”. Luego de esta referencia, dice Gramsci: “La traducibilidad presupone que una determinada fase de la civilización tiene una expresión cultural 'fundamentalmente' idéntica, aunque el lenguaje es históricamente distinto, determinado por la particular tradición de cada cultura nacional y de cada sistema filosófico, por el predominio de una actividad intelectual o práctica...” (1986, T IV, C 11 [1932-1933], § 47 [b]: 318).

Como señala Martín Cortés (2015), esto nos remite al tema de la función universalizante del capitalismo, que al globalizar las relaciones sociales permite la comparación entre realidades nacionales diferentes. Por otra parte, aparece en este fragmento el tema de la posibilidad de traducción entre diferentes *fases de la “civilización”* en términos de integración orgánica, algo que parece sólo ser posible desde la filosofía de la praxis, ya que en ella “la '*traducción*' es orgánica y profunda, mientras que desde otros puntos de vista a menudo es un simple juego de 'esquematismos' genéricos” (p.318. Subrayado nuestro).¹³

¹³ Según expresa Gramsci en el *Cuaderno 16*, la “filosofía de la praxis” presupone y es coronación de todo el movimiento de “reforma intelectual y moral” que va desde el “Renacimiento y la Reforma (protestante), la filosofía alemana y la revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el

Tal como lo señala Osvaldo Fernández (2020), la noción de filosofía de la praxis es utilizada primero de forma metafórica para referirse al marxismo de manera encubierta, para luego pasar a convertirse en un concepto teórico novedoso y original. En este sentido, hay en Gramsci una necesidad de ocultamiento de algunas palabras (como vimos en su referencia inicial a Lenin), ya que, como indica Fernández, uno de los lectores para los cuales Gramsci escribía sus notas carcelarias era el “obstáculo, el riesgo, la trampa, es decir el carcelero censor que leía diariamente” sus escritos. Podríamos hablar, en este sentido, de *la traducción como estrategia de ocultamiento*.

Respecto a sus fuentes, Gramsci se apropia, no sin realizar modificaciones sustanciales, de esta noción utilizada por Antonio Labriola y Giovanni Gentile (Frosini & Liguori, 2004: 93), y sostiene (por vez primera en el C 7 (1930-1931) [b] § 35: 173) que el marxismo debe entenderse precisamente como filosofía de la praxis. La praxis es aquí entendida en el sentido que Marx le da en sus *Tesis sobre Feurbach*: como transformación del mundo y autotransformación del ser humano (entendido como conjunto de relaciones sociales), como práctica crítica revolucionaria de cuya realización histórica depende en última instancia la veracidad del conocimiento marxista (Marx, 20104 [1845]).

La afirmación del marxismo como filosofía de la praxis implica la demarcación de la concepción positivista y mecanicista del materialismo histórico representado por el *Ensayo de sociología popular* de Mijail Bujarin (1921) (C 4, 1930-1932). También implica la superación del neoidealismo de Benedetto Croce (C 8, 1931-1932). Si bien Gramsci recupera de éste el momento ético-político, la importancia de la dimensión voluntaria y la subjetividad en la historia (Aricó, 1975 [1962]: p. 8), considera no obstante que se trata de una forma de historicismo especulativo que mantiene la idea de Espíritu hegeliana.

Según indica Frosini, Gramsci conquista “una base autónoma y absolutamente original para el marxismo” a través de “la soldadura entre la noción de traductibilidad de los lenguajes, la unidad de la teoría y la práctica y de la hegemonía”, conquista que “coincide – en modo profundamente orgánico– con el distanciamiento definitivo de la teoría crociana de los 'distintos' como clave para pensar en modo inmanente, es decir, realista, concreto y específico, la realidad histórica” (Frosini, 2016: 39. Traducción propia del italiano). La cuestión de la unidad de la teoría y la práctica se vincula con la interpretación que realiza Gramsci de la Tesis XI (sobre Feurbach) de Marx según la cual “Los filósofos no han

historicismo que está en la base de toda la concepción moderna de la vida” (1999, T V, C 16 (1933-1934), § 8 [c]: 264), e inclusive es capaz de “explicarse y justificarse históricamente también a sí misma” (p.264).

hecho más que interpretar en diversos modos el mundo; pero de lo que se trata es de transformarlo”.

La idea de unidad entre teoría y práctica se engarza con el concepto de hegemonía, considerado por Gramsci como “el aporte máximo de Ilich (Lenin) a la filosofía de la praxis”, como un “principio teórico-práctico” que no sólo significa un progreso político sino también –y por ello mismo– filosófico (C 10 II §12: 146). Recuperando la proposición de Marx contenida en la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), según la cual los seres humanos toman conciencia de los conflictos de la estructura en el terreno de las ideologías, Gramsci va a decir que “La realización de un aparato hegemónico, en cuanto que crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico”.

La conquista de hegemonía de las clases subalternas implica lo que Gramsci llama “catarsis”, es decir, “el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, o sea la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres” (C 10 II, § 6:142); significa la paulatina conquista de “autoconciencia” por la cual la conciencia teórica implícita de las masas en su actividad práctica de transformar el mundo comienza explicitarse (C 11, I, § 12: 252-253). En este sentido, *la traducción de la filosofía de la praxis* como “concepción de masas”, como “cultura de masas” (C 10 II [1932-1935] [c] §31: 163), puede entenderse como el intento por realizar históricamente la unidad entre teoría y práctica, entre filosofía y política, como *hecho de hegemonía*, para lo cual debe depurarse de los elementos mecanicistas y deterministas (Cospito, 2016 [2011]: 135).

Antes de continuar con la nota sobre la traductibilidad, cabe detenernos un momento en esa categoría de clases subalternas, fundamental en el pensamiento de Gramsci¹⁴ En una nota de los *Cuadernos* escrita en 1930, intitulada “*Historia de la clase dominante e historia de las clases subalternas*”, va a decir que “La historia de las clases subalternas es necesariamente disgregada y episódica”, que la tendencia a su unificación existe, pero se da “en planos provisionales” y es “menos visible” . Sucede que “*Las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante, incluso cuando se rebelan (...)* Por ello cualquier brote de *iniciativa autónoma* es de inestimable valor.” (Gramsci, C 3, T II [a] § 14: 27). En una nota posterior, en el marco de su concepción de Estado ampliado como “sociedad política + sociedad civil”, funda toda

¹⁴ Según Modonesi (2010), la noción de clases subalternas en Gramsci no implica el abandono de la categoría de clase, en su determinación material, sino la incorporación del elemento cultural en su constitución política: “la palabra subalterno permite tanto evitar las connotaciones economicistas o ideologizantes de la noción de *explotados* como ampliar y pluralizar la noción de clase *trabajadora, obrera* o *proletaria* al incluir otras formas y modalidades *populares*.” (p.25).

una perspectiva historiográfica, en la que desagrega el conjunto de elementos que es preciso estudiar para conocer la historia de las clases subalternas. Allí, dice Gramsci que

Las clases subalternas, por definición, no están unificadas y no pueden unificarse hasta que no puedan volverse estado: su historia, por lo tanto, está trenzada con la de la sociedad civil, es una función “desagregada” y discontinua de la historia de la sociedad civil y, por este medio, de la historia de los Estados o grupos de Estados. Por lo tanto, es preciso estudiar... (C 25, T VI, [c] § 5: 182).

De esta forma, podríamos decir que, si la traducción es la búsqueda de unidad entre teoría y política como hecho de hegemonía de las clases subalternas, también es, por ello mismo, el esfuerzo para que éstas devengan Estado (en sentido ampliado), para lo cual es preciso reconstruir su compleja historia. Una historia que va desde su formación objetiva por las transformaciones operadas en el ámbito de la producción, pasando por adhesión a las formaciones políticas dominantes y el nacimiento de nuevas formaciones políticas propias de las clases subalternas (aunque todavía parciales o en los viejos marcos), hasta las “formaciones que afirman la autonomía integral”. Como veremos a lo largo de esta investigación, tanto Aricó como García Linera, van realizar una reconstrucción gramsciana de la historia del marxismo desde la perspectiva de las clases subalternas, a partir de estos “criterios metódicos”.

Ahora bien, volvamos ahora a la nota sobre “Traducibilidad”. En él, Gramsci se remite a un pasaje de *La Sagrada Familia* de Marx y Engels en el que se afirma que el lenguaje político francés de Proudhon corresponde y puede traducirse al lenguaje de la filosofía clásica alemana. El problema que estaría implícito en esta afirmación es el siguiente:

Así como dos “científicos”, formados en el terreno de una misma cultura fundamental, creen sostener “verdades” distintas sólo porque emplean un lenguaje científico diferente (...), lo mismo dos culturas nacionales (...) Para el historiador, en realidad, estas civilizaciones son traducibles recíprocamente, reducibles la una a la otra. *Esta traducibilidad no es “perfecta”, ciertamente, en todos los detalles, incluso importantes (¿pero qué lengua es exactamente traducible a otra? ¿qué palabra aislada es traducible exactamente a otra lengua?), pero lo es en el “fondo” esencial.* (Gramsci, C 11 § 48 [c]: 319. El subrayado nos pertenece)

Aparece aquí el tema del carácter imperfecto de la traducción, la imposibilidad de una equivalencia literal; algo se pierde y algo se transforma. Como indica Martín Cortés (2015), ello implica que toda traducción es al mismo tiempo un ejercicio de producción de algo nuevo: “la traducción supone siempre la producción de una novedad en el encuentro con el objeto de análisis, es decir, lo contrario de la aplicación de conceptos ya cerrados” (p.34).

Cabe destacar que a los lenguajes filosófico y político hay que agregar también el lenguaje económico. Entre ellos –va a decir Gramsci en una nota posterior de este mismo *Cuaderno*– “necesariamente debe existir, en sus principios teóricos, convertibilidad de la una a la otra, traducción recíproca en el propio lenguaje específico de cada elemento constitutivo” (C 11 § 67 [c]: 337). El lenguaje de la economía clásica inglesa del siglo XVIII (Adam Smith) y de principios del siglo XIX (David Ricardo), considerado por Engels y Lenin como una de las tres fuentes integrantes del marxismo, junto con la filosofía clásica alemana y el socialismo francés (Lenin, 1974 [1913]), es recuperado por Gramsci en el *Cuaderno 10*, § 9 [b]. Aquí, sostiene que estos tres movimientos conceptualizados como tres “momentos”, son elaborados como “momento sintético unitario” por la filosofía de la praxis a partir de “la nueva concepción de la inmanencia, depurada de todo rastro de trascendencia y de teología” (pp. 144-145). La traducción, en definitiva, como “momento gramsciano” (Thomas, 2009); como traducción de los lenguajes en un mismo plano de inmanencia y de “temporalidad plural” (Santolalla, 2021).

En el § 49 [c], Gramsci comienza a rastrear, siguiendo a Croce, la genealogía de aquella observación contenida en la *Sagrada Familia*, desde Carducci —quien expresaba poéticamente esta idea al afirmar “Emanuel Kant decapitó a Dios; Maximiliano Robespierre, al rey”— hasta Hegel y Fichte. Dice Gramsci:

En las *lecciones de filosofía de la historia*, Hegel explica que el principio de la voluntad formal, de la libertad abstracta, según el cual “la simple unidad de la autoconciencia, el Yo, es la libertad absolutamente independiente y la fuente de todas las determinaciones universales”, “siguió siendo entre los alemanes una tranquila teoría, pero los franceses quisieron realizarlo prácticamente” (...). Este pasaje de Hegel es precisamente, a lo que parece, parafraseado en la *Sagrada Familia* (...) Pero el pasaje de Hegel parece mucho más importante como “fuente” del pensamiento expresado en las Tesis sobre Feuerbach de que “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo pero de lo que se trata es de transformarlo”, o sea que la filosofía debe convertirse en política para verificarse, para seguir siendo filosofía, que la “tranquila teoría” debe ser “ejecutada prácticamente”, debe hacerse “realidad efectiva”... (pp.320-321).

Como señala Frosini (2016), si bien Gramsci rescata al filósofo alemán por haber reconocido a la revolución como el acontecimiento que determina el tiempo de la filosofía y la hace tomar conciencia de su propia historicidad, no obstante, este reconocimiento se realiza a partir de la absorción de la novedad jacobina dentro de la ideología burguesa, al ser colocado sobre la base del liberalismo del siglo XIX y absorbido en él (p.41): de ahí la afirmación hegeliana de que los franceses no hacen sino realizar políticamente “la libertad abstracta”. No es la “idea de libertad” de los consejos obreros y campesinos, una libertad real

porque se encuentra enraizada en la común apropiación de las condiciones de vida, de producción y reproducción social. Es la idea de libertad producto de la inversión mitificada que la realidad capitalista instituye con la figura del “trabajador libre”. Podemos completar entonces la afirmación de Cortés, según la cual la traducción gramsciana se abre como posibilidad a partir de la universalización de las relaciones sociales por el capitalismo, diciendo que ésta también se hace posible por aquello que está inscripto en la propia materialidad del capital como su negación y superación: el comunismo como comunidad universal de los productores libres asociados.

Ahora bien, para Gramsci Hegel reconoce la práctica revolucionaria, aunque la esconde bajo la especulación abstracta, lo que sirve ideológicamente para la Restauración. Esta traducción del jacobinismo al liberalismo es, como indica Frosini, resumida por Gramsci bajo la forma de “revolución pasiva”. Para evitar caer en la revolución pasiva, la traducción gramsciana se realiza desde los dos lados de la teoría y la práctica, simultáneamente. Al concepto gramsciano de revolución pasiva se lo puede contrastar con el de “voluntad colectiva nacional-popular” (Cortés, 2017). La traducción, aparece así, *como esfuerzo por evitar la revolución pasiva y, en el mismo acto, construir una voluntad colectiva nacional-popular.*

Con el concepto de voluntad nacional-popular Gramsci refiere –en el § 1 del conocido *Cuaderno 13* “Notas breves sobre la política en Maquiavelo”(1932-1934)– a la posibilidad de conformación de una voluntad colectiva en sentido moderno, “como conciencia activa de la necesidad histórica, como protagonista de un real y efectivo drama histórico” (C 13, § 1 [c]: p.16), en el cual las masas populares irrumpen en la vida política-estatal, se produce el encuentro entre intelectuales y pueblo-nación, y se conforma la unidad histórica y cultural de la nación. Ello ha requerido de la presencia de fuerzas jacobinas, las cuales incentivaron la movilización de las masas campesinas contra la aristocracia terrateniente y fundaron los estados modernos en la Francia revolucionaria y en otras naciones europeas, pero no existieron en Italia. Para Gramsci, el elemento jacobino del siglo XX es el Partido en tanto “Príncipe moderno”, “al mismo tiempo organizador y la expresión activa y operante” de esta voluntad colectiva; “pregonero y organizador de una reforma intelectual y moral”; “mito” en sentido soreliano, aunque traducido por Gramsci en términos constructivos y no sólo destructivos, “como una creación de fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar en él la voluntad colectiva” (pp. 13-18). En este sentido, como dice Horacio González, la traducción gramsciana es un “mito constructivo” (p.380), se trata de una “suerte de traducción cultural catártica” (p.384), que implica un diálogo con las pasiones, creencias e imaginarios populares.

Para completar esta reconstrucción de la teoría gramsciana de la traducción cabe detenerse un momento en la concepción que Gramsci tiene del lenguaje. En términos sintéticos, el sardo concibe al lenguaje como conjuntos móviles y abiertos, nunca aislables de la historia y del entramado de relaciones sociales en los que se insertan.¹⁵ Los fundamentos esenciales de esta concepción se encuentran en la escuela “neolingüística” de su profesor Matteo Giulio Bartoli cuyo tema central es el del cambio lingüístico, que va a ser abordado desde una perspectiva histórico-cultural. (Bentivegna, 2013: 14-15). Como señala Bentivegna, desde la concepción de Bartoli (y de Gramsci), las lenguas no cambian por acción espontánea, sino por la acción vivificadora de la historia, lo que implica el contacto con otras lenguas y la disputa por el predominio de una determinada variedad sobre las otras.

El tema que va a estar en la base de las primeras intervenciones de Gramsci sobre el lenguaje va a ser la cuestión del esperanto en tanto lengua universal artificial. En un artículo para *Il Grido di Popolo* (1918), desde una perspectiva que va a definir como “criticismo histórico”, por la cual “Los procesos lingüísticos se dan sólo desde lo bajo hacia lo alto” (Gramsci, 2013: 57), va a decir que “Cada estrato social nuevo que aflora en la historia, que se organiza para sus buenas batallas, inserta en la lengua nuevas corrientes, usos nuevos, y hace estallar los esquemas fijos que los gramáticos han establecido...” (p.58). Más de catorce años después de este artículo juvenil, en la nota carcelaria titulada *Esperanto filosófico y científico* (C 11 [c] § 45), la cual antecede a la nota sobre la “Traducibilidad”, va a criticar el marxismo positivista y mecanicista Bujarin al que considera como una suerte de esperanto filosófico que no comprende la “historicidad de los lenguajes” y que perpetua la relación de subordinación que los pueblos dominantes establecían con aquellos que no hablaban su propia lengua, designándolos “con palabras que significan 'mudos' o 'balbuceantes' (bárbaros), en cuanto que no conocen la 'lengua de los hombres' (...). Para los esperantistas de la filosofía y de la ciencia, todo lo que no es expresado en su lenguaje es delirio, es prejuicio, es superstición.” (Gramsci, 1986 [1932-1933]: 316-317). Así, contra las concepciones del marxismo como lenguaje universal abstracto opuesto al –supuesto– balbuceo de los pueblos, la traducción gramsciana ve en los lenguajes populares la sabia vital para la formación de una voluntad colectiva nacional popular.

Ello remite, inmediatamente, al tema del folklore como conjunto de creencias, supersticiones, expresadas en los ritos y los cantos populares, etc. En el *Cuaderno 27*,

¹⁵ La formación juvenil de Gramsci en la Universidad de Turín (1911-1915) es esencialmente la de un lingüista. Ello, unido a su condición de sardo de nacimiento, explican su obsesión temprana por el tema de la traducción.

titulado “Observaciones sobre el folklore” (fechado en 1935), Gramsci va a decir que el folklore no debe ser concebido como “un elemento pintoresco” sino como “concepción del mundo y de la vida” de las clases subalternas

no sólo no elaborada y sistemática (...) sino incluso múltiples —no sólo en el sentido de distinto y yuxtapuesto, sino también en el sentido de estratificado desde lo más burdo hasta lo menos burdo si no es que además debe hablarse de un conglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia, de la mayor parte de las cuales, además, sólo en el folklore se encuentran los documentos sobrevivientes mutilados y contaminados. También el pensamiento y la ciencia moderna dan continuamente nuevos elementos al "folklore moderno" (C 27, [c] § 1: 203-204).

En esta estratificación del folklore, existen elementos “fossilizados”, “conservadores y reaccionarios”, y otros innovadores, creativos y progresistas, determinados “espontáneamente por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo y que están en contradicción, o solamente son distintas, de la moral de los estratos dirigentes.” (pp. 204-205). Para Gramsci, la tarea pedagógica de los intelectuales orgánicos a las clases subalternas consiste precisamente en la traducción en tanto organización crítica, coherente, sistemática de estos elementos progresivos del folklore en una nueva filosofía y una “nueva cultura en las grandes masas populares” en la que desaparezca la “división entre cultura moderna y cultura popular o folklore” (pp. 205-206).

Este mismo carácter disgregado e incoherente caracteriza al sentido común en tanto concepción del mundo, de la vida y de la moral de carácter acrítico difundida en la masa popular, el cual se sitúa en el punto medio entre el folklore y la filosofía y la ciencia. (C 24 [1934], § 4 [c]: 168-169). Pero también se caracteriza por su carácter contradictorio y dual, como en el folklore: hay núcleos de buen sentido que, si son “despertado(s) por un oportuno alfilerazo, casi fulminantemente aniquila(n) los efectos del opio intelectual” (C 28 [c] §11). La tarea del intelectual como traductor es precisamente la de articular políticamente estos núcleos de buen sentido en una nueva concepción del mundo.

Último aspecto de la relación entre traducción y lenguaje, referido al lugar epistémico y político de la metáfora. En polémica con las concepciones positivistas y naturalistas del marxismo, Gramsci va a sostener que el lenguaje no es un mero agregado o un medio de expresión de una verdad concebida anteriormente, sino que es el lugar mismo donde se configuran los objetos (C 6 § 24). La metáfora, que dice el mundo siempre de manera aproximada, es el rasgo definitorio del lenguaje: “De costumbre, cuando una nueva concepción del mundo sucede a una precedente, el lenguaje precedente sigue siendo usado, pero es usado metafóricamente.” Pero si no hay lenguaje originario sino siempre contacto

entre las lenguas, entonces “Todo el lenguaje es un continuo proceso de metáforas (...): el lenguaje es al mismo tiempo una cosa viva y un museo de fósiles de la vida y las civilizaciones pasadas” (C 11, [c] § 28: 294).

Esta concepción del lenguaje como conjunto de metáforas, como señala Bentivegna, se acerca a la concepción de Nietzsche y anticipa las formulaciones del giro lingüístico. En la nota que le sigue a la nota sobre la “Traducibilidad de los lenguajes”, titulada “Historia de la terminología y de las metáforas”, Gramsci va a detenerse en la expresión de que la “anatomía” de la sociedad está constituida por su “economía” como “simple metáfora” e indica un camino a seguir central para la traducción del marxismo:

El estudio del origen lingüístico-cultural de una metáfora empleada para indicar un concepto o una relación nuevamente descubierta puede ayudar a comprender mejor el concepto mismo, en cuanto que éste es remitido al mundo cultural, históricamente determinado, en cual aquella surgió así como es útil para precisar los límites de la metáfora misma, o sea para impedir que ésta se *materialice* y se *mecanice*. Las ciencias experimentales y naturales han sido, en cierta época, un “modelo”, un “tipo”; y puesto que las ciencias sociales (la política y la historiografía) trataban de encontrar un fundamento objetivo y científicamente adecuado para darles la misma seguridad y energía de las ciencias naturales, es fácil comprender que se haya recurrido a éstas para crear su lenguaje. Por otra parte, desde este punto de vista, es *preciso distinguir entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis*, cuyo lenguaje no tiene el mismo origen cultural y cuyas metáforas reflejan intereses distintos. (Cuaderno 11, pp. 322-323. El subrayado es nuestro).

En este sentido, la traducción, como indica Cortés (2015), puede pensarse como un ejercicio de “contextualización, descontextualización, recontextualización” de un concepto –que en el fondo no es otra cosa que una metáfora– para su inserción en nuevos lenguajes nacionales, evitando así toda “universalización abstracta” (p.34). Sumado a ello, hay dos temas más indicados en estas palabras de Gramsci que constituyen una constante preocupación del marxismo latinoamericano de Aricó y García Linera: el uso de las metáforas de las ciencias naturales en el marxismo y la distinción entre los lenguajes de Marx y Engels, temas sobre los que nos detendremos en los próximos capítulos de la presente investigación.

Para terminar, entonces, nos preguntamos, ¿cómo se vincula en términos sintéticos traducción gramsciana y lenguaje? Siguiendo la definición que da Bentivegna (2013: 39-40) a partir de una lectura de un extremo a otro de la obra de Gramsci, desde sus escritos juveniles al último Cuaderno carcelario de 1935 dedicado a la cuestión de la gramática en Croce, podemos decir que la traducción gramsciana parte de la heterogeneidad de todo origen, de toda identidad; es una forma de trabajar con lo impuro, con lo contaminado,

con el conflicto de las lenguas (y por ello mismo de lo social), de esos “territorios complejos habitados por diferentes temporalidades”. Es un ejercicio de escudriñamiento de lo que hay en el fondo de los “bloques lingüísticos”, una noción acuñada por su maestro Mateo Bartoli para representar la cristalización relativamente estable entre las lenguas, entre variedades dominantes que se imponen como lenguas nacionales y variedades dominadas, las cuales siguen existiendo siempre en el bloque lingüístico en términos de *strato*: “Ninguna lengua (...) sustituye completamente a otra. Ninguna lengua sustituida desaparece, a su vez, si dejar restos.” (Bentivegna, 2013: 16). Se trata, en definitiva, de rastrear las *huellas* de esos pasados lingüísticos sepultados, pero todavía *insoportablemente vivos*.

Podemos decir entonces que la traducción gramsciana es, para ponerlo en los términos de Eduardo Rinesi (2019), una forma de trabajo con los *restos* —con aquellos sujetos, experiencias, lenguas— que las clases dominantes han querido dejar en el pasado, al costado del camino, un trabajo con lo que ha sido derrotado pero que no cesa de volver, que se resiste a “restar”, que persiste como huella y vaga como espectro, que *desquicia* el tiempo. Hay, en este sentido, algo benjaminiano y derrideano en la traducción gramsciana.

1.2.2. La traducción como tarea benjaminiana

“...cuando en su crecimiento las lenguas *alcanzan el término mesiánico de su historia*, es a la traducción, cuyo fuego se aviva con la supervivencia eterna de las obras y con la renovación infinita de las lenguas, a la que le corresponde hacer constantemente la prueba de ese crecimiento sagrado de las lenguas...”

WALTER BENJAMIN, *La tarea del traductor*.

Lo primero a destacar en este punto es que ya encontramos en Cortés (2017) y Tomás Torres López (2021) una referencia al tema de la traducción en sentido benjaminiano como clave de lectura para pensar la producción de un marxismo latinoamericano, como tarea que demandan ciertas obras consideradas clásicas, como la obra de Marx. Una segunda cuestión a destacar, tiene que ver con la presencia misma de Benjamin, de su teoría de la traducción, —indisociable e implícita de su teoría de la historia— en la obra de Aricó y García Linera. Se trata de una cuestión a la que vamos a hacer referencia en el próximo capítulo de la presente investigación.

El tema de la traducción en Benjamin remite a su conocido texto, escrito en 1923, intitulado *La tarea del traductor*, también traducido como *El abandono del traductor*.¹⁶ Un texto árido, complejo, cargado de significaciones profundas difíciles de descifrar por aquello mismo que las posibilita: el lenguaje teológico del propio autor¹⁷. Se trata de un texto que sirve como *Prolegómenos a la traducción de los "Cuadernos parisinos" de Charles Baudelaire*, pero que constituye no obstante un escrito independiente que sin lugar a duda desborda el marco de un prólogo. Aquí, Benjamin esboza una poética y una ética de la traducción que resulta indisociable de su filosofía del lenguaje y de su filosofía de la historia.

En su ensayo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano*, escrito en 1916, Benjamin sostiene que “toda manifestación de la vida espiritual puede ser concebida como una especie de lenguaje” (p.127) y que la “esencia espiritual se comunica en la lengua y no a través de la lengua” (p.129). Para el autor, la esencia lingüística del hombre es su lengua, es nombrar las cosas: ese es el *don* de la creación que se completa cuando las cosas reciben su nombre del ser humano. Contra la “concepción burguesa de la lengua” según la cual el medio de comunicación es la palabra, su objeto la cosa y su destinatario el hombre, Benjamin va a decir que la lengua “no distingue ningún medio, ningún objeto, ningún destinatario de la comunicación (...) en el nombre el ser espiritual del hombre se comunica con Dios (...) En el nombre la esencia espiritual que se comunica es la lengua.” (Benjamin, 2016: 131-132). Benjamin va a distinguir entre la lengua adámica, pura, superior, previa a la confusión babélica de las lenguas, por un lado, y la pluralidad de las lenguas particulares de los hombres, por el otro. Aquella lengua actúa como promesa de *reconciliación* de las lenguas para la traducción, cuyo concepto debe fundarse “en el estrato más profundo de la teoría lingüística” (p.141) Dice Benjamin seguidamente:

El concepto de traducción conquista su pleno significado cuando se comprende que toda lengua superior (con excepción de la palabra de Dios) puede ser considerada como traducción de todas las otras. Mediante dicha relación de las lenguas como centros de espesor diverso se produce también la traducibilidad recíproca de las lenguas. La traducción es la transposición de una lengua a otra mediante una continuidad de transformaciones. *La traducción rige espacios continuos de transformación y no abstractas regiones*

¹⁶ La traducción que tomamos aquí como referencia privilegia ésta última versión. Como indica Agustina Weler (2017), una de las mayores estudiosas argentinas de la obra de Benjamin en Argentina, la palabra “Aufgabe” respecto al título (en alemán el título de la obra es “Die Aufgabe des Übersetzers”), puede traducirse de dos maneras diferentes: como tarea y como abandono. La primera es la opción que toma Jaques Derrida, la traducción es una exigencia ética y una deuda que “no compromete a sujetos vivos, sino a nombres al borde de la lengua”. La segunda traducción, “Aufgabe” como abandono, es la realizada -plantea Weler- por Antoine Berman, quien refiere a la disolución del traductor en su ejercicio de traducir.

¹⁷ Como plantean Laurent Lamy y Alexis Nouss (2012) “Lo teológico en Benjamin (...) responde a una función heurística (...) Funciona como un modelo crítico que rebasa los límites de la oposición entre lo racional y lo irracional, conservando una aspiración a lo universal y a la manifestación de la verdad al margen de los obstáculos de la subjetivación.” (pp.147-148).

de igualdad y semejanza. La traducción de la lengua de las cosas a la lengua de los hombres no es sólo traducción de lo mudo a lo sonoro, *es la traducción de aquello que no tiene nombre al nombre*. Es por lo tanto la traducción de una lengua imperfecta a una lengua más perfecta, y no puede menos que añadir algo, es decir, *conocimiento*... (Benjamin, 2016: 141-142. El subrayado nos pertenece).

Como señala R. Tiedeman, a contramano de las teorías convencionalistas y semióticas del lenguaje, como así también de las concepciones místicas del lenguaje que identifican las palabras y las cosas, para Benjamin, “las cosas son lenguaje solo virtualmente: en ellas el lenguaje sólo se actualiza en la medida en que salen de su mutismo para acceder a la palabra; el lenguaje es inherente a la realidad empírica como su esencia espiritual.” De esta forma, señala el autor, desde la perspectiva de Benjamin “Así como todos los grandes textos” de la literatura “contienen entre líneas su traducción virtual” a otras lenguas, asimismo “los fenómenos contienen virtualmente su nombre.”¹⁸

Realizado este rodeo, volvamos al texto sobre la traducción. Aquí, el objeto de reflexión de Benjamin no es la traducción de cualquier tipo de texto, sino de los textos literarios, siendo las escrituras sagradas el modelo paradigmático de su teoría de la traducción. Todo el texto se encuentra atravesado por una crítica a la concepción clásica de la traducción de impronta platónica, según la cual la traducción debe trazar equivalencias entre lenguas, y se concibe a la traducción como integración de las lenguas en un lenguaje superior, profundizando y desarrollando la hipótesis que sostiene en su escrito sobre el lenguaje que vimos más arriba.

El autor comienza argumentando que antes que un medio de comunicación del sentido y/o de la forma de un original, la traducción es una “forma” lingüística propia que nace de la “supervivencia” y calidad de la obra original al mismo tiempo que en la traducción las obras artísticas experimentan la prueba de su vitalidad (Benjamin, 2012a: 133).¹⁹ La ley de la traducción, lo que la rige, refiere a la traductibilidad del original:

Así como las manifestaciones de la vida están íntimamente vinculadas con lo vivo sin significar nada para este, así la traducción procede del original. Mejor dicho: la traducción no procede tanto de la vida del original, como del “*sobrevivir*” [Überleben] de este. La traducción llega retardada respecto al original, de manera que, para las obras significativas, que nunca encuentran el traductor que requieren en la época en que se crean, la traducción señala la fase de la *supervivencia* [Fortleben] de esas obras (...) Las

¹⁸ Tiedemann, Rolf, 1987, *Études sur la philosophie de Walter Benjamin* (tr. R. Rochlitz), Arles, Actes Sud., pp.48-49, citado y traducido al castellano por Laurent Lamy y Alexis Nouss (2012), p. 152.

¹⁹ Como sostiene Vaday (2017), al deslindarse de la visión según la cual traducir es buscar franquear la frontera entre dos lenguas, para asegurar la comunicación y la transmisión (lo cual supondría reducirla al rango de simple medio de intercambio en el mercado del sentido, donde la lengua de la recepción es la que prima) la traducción va a ser en Benjamin una tarea fundamentalmente crítica respecto al sentido común dominante, una tarea que implica el comentario y la interpretación.

traducciones que son mucho más que correas de transmisión surgen cuando, en su supervivencia, una obra ha alcanzado la época de su gloria (...) En ellas, la vida del original conoce su eclosión más vasta y más tardía, como promesa de una constante renovación (Benjamin, 2012a: 134. El subrayado nos pertenece).

La traducción es algo de lo cual la vida del original puede prescindir; no obstante, la traducción procede del “sobrevivir” de la obra y constituye el momento de supervivencia de la obra, implica su crecimiento y mutación. Como indican Laurent Lamy y Alexis Nouss (2012), la analogía que Benjamin establece entre la vida y sus manifestaciones, con el original y sus traducciones, remite a su visión de la esfera de la vida como algo que se fija en la historia antes que en la naturaleza, cuya esencia solo puede aprehenderse a través de la experiencia del lenguaje. De hecho, la vida es esa misma tensión entre el puro lenguaje y su diseminación en la pluralidad de las lenguas. En el medio de dicha tensión, se encuentra la traducción, la cual halla su finalidad última en la expresión, en la composición, en la “afinidad” suprahistórica entre las lenguas.

En la traducción, el puro lenguaje se revela de forma *fugaz* en su mismo ocultamiento. Se trata de una tarea imposible, pero al mismo tiempo necesaria: “parece imposible que el traductor algún día cumpla y circunscriba con alguna realización la tarea de hacer madurar la semilla del puro lenguaje en la traducción” (Benjamin, 2012a: 139). En efecto, este lenguaje puro es el núcleo esencial de los lenguajes, el cual se presenta en el momento en que una frase, una palabra, ya no es traducible a otra lengua. Lo *intraducible* es lo que permite y al mismo tiempo pone en peligro la traducción. Como indica Weler (2017), “se trata de algo de la obra que no es posible disolver o resolver en una traducción. Es también aquello que perdura, como una ruina” (p. 7).

Para Benjamin no habría posibilidad de traducción si ésta buscara simplemente una semejanza con el original, “Pues en su supervivencia –nombre que sería inmerecido si no denotara mutación y regeneración de lo vivo– el original se expone a una transformación” (p.135). La traducción implica su propio borramiento y el borramiento del sujeto traductor, su abandono, su disolución, para dar lugar a la renovación de la obra. El traductor no trabaja con “lenguas muertas”, porque lo que hace es precisamente darle vida a las lenguas que nunca dejaron de tenerla. Se trata de un trabajo que consiste en “hacer madurar el vocablo extranjero en la propia lengua”, lo que implica un “parto doloroso”.

Benjamin va a decir que es en “la supervivencia y en la renovación eterna de las obras” que el “fuego de la traducción” se aviva y hace la “prueba del crecimiento sagrado de las lenguas”. Adelantándonos a la concepción benjaminiana del tiempo histórico, podríamos decir que las obras también *llaman a la redención*. Al traductor también le es concedida una

“débil fuerza mesiánica” para realizar su tarea: la de liberar el “tiempo actual” contenido en la obra bajo la forma de posibilidades abiertas, de virtualidades no realizadas, de formas latentes. Una tarea que consiste en hacer crecer los “gérmenes” del lenguaje puro contenido en el original, para la realización de la obra bajo la forma de su supervivencia.

La traducción es, dice el filósofo alemán, una forma de realizar “la xenofanía de las lenguas”, de componer la armonía entre todos los modos de denotar de éstas. Como señalan Laurent Lamy y Alexis Nouss (2012), la conceptualización de Benjamin de las lenguas como esferas autónomas que sin tocarse y siguiendo cada una su trayectoria, emiten secuencias vibratorias discretas que crean armónicos, dan cuenta de su “concepto acústico del lenguaje”. Desde esta concepción musical, la traducción sería –siguiendo la metáfora de Benjamin– como el viento que hace vibrar las cuerdas de un arpa eólica y produce diversos armónicos. Aquí entra en juego una de las figuras centrales que hacen a la tarea del traductor, la cual

...consiste en encontrar, en la lengua a la que se traduce, la intención mediante la cual el eco del original resuena en esta lengua. Este es un rasgo que diferencia completamente a la traducción de la creación poética, porque la intención de esta nunca apunta a la lengua en su totalidad, sino solo, y sin mediación alguna, a formaciones de tenor lingüístico específicas. Sin embargo, la traducción no se hunde, como la obra poética, en el corazón de la selva que es la lengua; permanece en el linde de esta, ante ella y, sin penetrar en ella, solicita al original únicamente en los lugares donde debe hacer resonar en su propia lengua el eco de una obra concebida en una lengua extraña (Benjamin, 2012a: 138).

Como señala Horacio González, el eco –“uno de los elementos sustanciales del misterio acústico”, que “produce capas superpuestas de sonido que vuelve con retardo, en pliegues sucesivos, a su origen” – es, en cuanto a la traducción, el mismo original “en su aptitud de recibirse desdoblado en réplicas que reponen hacia atrás mientras se van debilitando progresivamente.” En este sentido, “El eco es una traducción que se abriga en una nueva zona de signos y suelta una emanación semejante que le es devuelta al original para confirmarlo como único en su fuerza y necesariamente repetido en su debilidad” (González, 2017: 15).

La traducción, entonces, como *ejercicio musical* en el cual se busca enriquecer la propia lengua haciendo audible el eco del original –que no es sino la misma traducción– en cada rincón de la selva idiomática propia. Supeditada no a la fidelidad o la libertad respecto de un original sino al lenguaje puro que manifiesta, la traducción busca “Redimir en su propia lengua ese puro lenguaje, exiliado en la lengua extranjera, liberarlo de su cautiverio en la obra gracias a la reescritura: tal es la tarea del traductor” (p.140. ce.). En esta búsqueda traductora, imposible y necesaria, emerger lo que Benjamin considera –siguiendo la figura acuñada por

Goethe— las “*afinidades electivas*” entre las lenguas, una atracción imperativa y misteriosa que conducen a una especie de fusión alquímica.

Como dijimos, su concepción de la traducción se vincula a su filosofía de la historia, concepción que encontramos condensada como en una nuez en una de las notas que componen la arquitectura del *Libro de los Pasajes* (2005), donde luego de citar una carta de Horckheimer del 16 de marzo de 1937 en el que éste critica, por su carácter “idealista”, la concepción de la historia como no cerrada y rechazaba la posibilidad de “redimir a los muertos”, Benjamin responde:

El correctivo de este planteamiento se encuentra en aquella consideración según la cual la historia no es sólo una ciencia, sino menos una forma de la *rememoración*. Lo que la ciencia ha “establecido”, puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso. Esto es *teología*; pero en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, por mucho que no debamos intentar escribirla con conceptos directamente teológicos (pp.473-474).

El mismo Aricó va a citar, en el prefacio a *La cola del diablo* (2014b), una parte de estas reflexiones de Benjamin, para afirmar que “nunca nada se ha perdido para siempre; quien esté dispuesto a hacer saltar el *continuum* de la historia no puede aceptar la trivial creencia en el progreso de la cultura” (p.29). Ya tendremos oportunidad de detenernos, en el próximo capítulo, en la recuperación —en clave marxista— que Aricó realiza de Benjamin en los años ochenta. También en algunos usos recientes por parte de García Linera (2019c).

Por lo pronto, podemos decir, en términos sintéticos, siguiendo este pasaje y sobre todo sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, de 1940, escritas en medio del horror, que la concepción benjaminiana del tiempo histórico se opone a la concepción dominante de un tiempo homogéneo y vacío, y de la idea de progreso a ella asociada —compartida por la socialdemocracia alemana de la época— en el cual la historia es concebida como una sucesión lineal de presentes contemporáneos determinados por un futuro de realización plena y efectiva de la razón o de la humanidad, presentes que en el mismo instante en que aparecen pasarían a formar parte de un pasado concluido.²⁰ Así, Benjamin propone una concepción del tiempo histórico cargada de “*tiempo actual*”, por la cual el tiempo pasado —y por lo tanto también el tiempo presente y futuro— es un complejo de posibilidades, la mayoría no realizadas y a la espera de ser rememoradas para interrumpir en el “*continuum* de la historia”.

²⁰ Benjamin va a decir, en la Tesis IX, que “la tempestad” que no permite al “ángel de la historia” “despertar a los muertos y reparar lo destruido” en el pasado, empujándolo “*irresistiblemente* hacia el futuro”, es precisamente “lo que llamamos progreso” (Benjamin, 2012b: 100-101).

La rememoración es una tarea a la cual somos llamados por las generaciones pasadas, que nos concedieron “una débil fuerza mesiánica” –como dice Benjamin en la Tesis II–para abrir lo que parecía clausurado en la historia y redimir las injusticias del pasado (Benjamin, 2012: 54-55). En este sentido, para el filósofo alemán, las generaciones y tradiciones del pasado no “oprimen como una pesadilla el cerebro de los vivos” (para utilizar la conocida frase de Marx de *El 18 Brumario*) sino que lo avivan; no ponen un freno a la transformación revolucionaria de la sociedad, sino que permiten poner freno a la catástrofe²¹. Redención de las víctimas del pasado y transformación revolucionaria del presente no pueden separarse; por el contrario, se encuentran en Benjamin unidas como en un solo nudo. Se trata, también aquí, de una “afinidad electiva”.

En la *Tesis I Sobre el concepto de historia* (Benjamin, 2012b), Benjamin afirma que el materialismo histórico “ganará siempre” la partida de ajedrez, “si toma a su servicio a la teología, hoy, como es sabido, pequeña y fea y que, por lo demás, ya no puede mostrarse” (pp.46-47). El materialismo histórico no puede ni debe desoír las exigencias del pasado que reclama ser redimido, de las generaciones muertas y sepultadas que pretenden hacer escuchar su voz silenciada; no puede aceptar la clausura que pretende imponer la historia de los vencedores de aquellas “estancias del pasado” que ponen en cuestión el orden presente. Por el contrario, el materialismo histórico debe esforzarse por reabrir las, para lo cual debe servirse de la teología (aunque también esté, paradójicamente, a su servicio) ya que es la rememoración redentora (y “esto es teología”) la que puede realizar esta operación de volver inconcluso lo conclusivo.²²

Contra el historicismo, que se contenta con rescatar cual piezas de museo fragmentos de la historia pasada, ese que pretende conocer de forma neutral los hechos históricos –y con ello ratifica la visión de los vencedores– Benjamin (2012b) afirma en la Tesis VI que “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo 'tal como fue en concreto', sino más bien adueñarse de un recuerdo semejante al que brilla en un instante de peligro” (p. 75). El peligro de transformar la tradición de los oprimidos en herramienta en manos de las clases dominantes. Por ello, hay que “atizar para el pasado la chispa de la esperanza” –sabiendo que “si el enemigo triunfa, ni siquiera los muertos estarán seguros”.

²¹ En las notas preparatorias a las *Tesis Sobre el concepto de historia* Benjamin escribe, contrariamente a la idea de Marx según la cual “las revoluciones son la locomotora de la historia mundial” que “tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren”. (Benjamin, 2009: 37).

²² Lo que se juega en el tablero de ajedrez de la primera de las *Tesis* no es en primera instancia, como señala Pablo Oyarzún, una guerra entre distintas representaciones de la historia, sino una imagen de la historia como campo de batalla: “sólo en la medida en que éste es su campo, interesa en la guerra también la lucha por su (verdadera) representación” (Oyarzún, 2001: 23).

El materialismo histórico –dice Benjamin en la Tesis VII–debe “cepillar la historia a contrapelo”, desandar las líneas continuas impuestas por la historia de los vencedores. En la nota preparatoria a la Tesis XIV Benjamin opondrá el *continuum* histórico, correspondiente a las clases dominantes, y la *tradicción*, perteneciente a las clases oprimidas. Esa tradición es discontinua, está compuesta de momentos excepcionales en la sucesión interminable de formas de opresión; pero, como señala Löwy remitiéndose al ensayo de Benjamin sobre Fuchs (Löwy, 2012), la tradición de los oprimidos tiene su propia continuidad: “es preciso tejer, en la trama del presente, los hilos de la tradición que estuvieron perdidos durante siglos” (p. 142). La traducción como tarea benjaminiana es también un esfuerzo, así, por hacer oír, contra la idea de progreso, los ecos del pasado que llama a ser redimido y que intentó ser sepultado por las clases dominantes, para reconstruir desde esos fragmentos temporales, la historia subterránea de la tradición de los vencidos. Es desde esa perspectiva que puede pensarse la reconstrucción de la historia del marxismo latinoamericano.

1.2.3. Traducción, deconstrucción, herencias

“No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus. Pues ésta será nuestra hipótesis o más bien nuestra toma de partido: hay más de uno, debe haber más de uno.”

JAIQUES DERRIDA, *Espectros de Marx*.

Jaques Derrida, en su escrito *Las torres de babel* (1987) va a realizar una traducción y una interpretación del texto de Benjamin sobre la tarea del traductor, lo cual le va a permitir elaborar una “teoría del nombre”. La traducción es entendida por el autor como una exigencia ética (en términos teológicos, una exigencia y al mismo tiempo una prohibición de Dios que impuso la confusión y división entre lenguas, tal como se representa en el mito de Babel) y una deuda que “no compromete a sujetos vivos, sino a nombres al borde de la lengua” (Derrida; “Des tours de Babel” en *Psyché: Invention de l'autre*, París, Galilée, p.219, citado en Weler, 2017, p. 9). Lo que interesa en la traducción no es tanto la subjetividad del traductor cuanto el “contrato de traducción”, en el cual “la reconciliación de las lenguas actúa como promesa”. La traducción derrideana debe permitir experimentar, a través de la discordancia entre las redes terminológicas y sintácticas, la fuerza e inteligencia de la diferencia entre lenguas, el “más de una lengua” (Cassin, 219: 32).

La cuestión de la traducción se encuentra entrelazada con la deconstrucción. Como señala Ferro (2009), la deconstrucción reúne todo un dispositivo de lectura abierto (más que un método, principio o sistema) “que privilegia el hilo conductor la *huella* (que Derrida también llamará traza, marca, rastro), en torno del cual se articulan los conceptos de escritura, texto, diseminación, suplemento, el juego y el trabajo de la *différance*, cuyo papel era a la vez constituyente y desconstituyente” (Ferro, 2009: 20). Toda la labor filosófica de Derrida está marcada por el esfuerzo de deconstruir la metafísica de la presencia, desde Platón a Husserl (incluido Saussure), la cual se caracterizaría por afirmar la superioridad del discurso por sobre la escritura (“logocentrismo”) y situar al fonema como el elemento constitutivo de la lengua (“fonocentrismo”).

El filósofo francés considera que la condición de posibilidad de la lengua es la *différance* como diferimiento infinito de los significantes en cuanto diferencias.²³ Si no hay “significante trascendental”, solo hay huellas de huellas. Se trata de pensar la diferencia en cuanto diferencia, por fuera de la lógica de la identidad. Frente a todas las formas de jerarquización dialéctica, particularmente del *Aufhebung* hegeliano, como movimiento de negación-superación-conservación, Derrida despliega su estrategia deconstructiva, para hacer brotar la *différance* en los diferentes campos del saber (filosofía, psicoanálisis, lingüística, antropología, etc.). Y uno de estos “saberes” que busca deconstruir es el discurso de Marx y del marxismo, para afirmarlo como *verdad* (Palti, 2010). A tal tarea se aboca en su conocido libro *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, publicado por primera vez en 1993.

Aquí, Derrida indaga, deconstructivamente, sobre el lugar de los espectros, de los fantasmas y de los espíritus, en Marx. Un Marx que, en tanto lector apasionado de ese gran escritor de los dramas, de las tragedias y de los espectros propios de un tiempo en transición –hacia la modernidad– que es Shakespeare (Rinesi, 2003), se encuentra obsesionado con los espectros, a los que se propone conjurar. La deconstrucción espectrológica de Derrida va desde la referencia de Marx en el *Manifiesto comunista* al “espectro del comunismo” que las fuerzas de Europa pretenden “conjurar”, pasa por la crítica desplegada en *La ideología alemana*

²³ “La *différance* es el juego sistemático de las diferencias, de las trazas de las diferencias, del *espaciamento* por el que los elementos se relacionan unos con otros. Este espaciamento es la producción a la vez activa y pasiva (la *a* de la *différance* indica esta indecisión respecto a la actividad y a la pasividad, lo que todavía no se deja ordenar y distribuir por esta oposición), de los intervalos sin los que los términos ‘plenos’ no significarían, no funcionarían. Es también el devenir-espacio de la cadena hablada, que se ha dicho temporal y lineal; devenir-espacio que sólo vuelve posibles la escritura y toda correspondencia entre la palabra y la escritura, todo tránsito de la una a la otra. La actividad o la productividad connotadas por la *a* de la *différance* remiten al movimiento generativo en el juego de las diferencias. Estas diferencias no caen del cielo y no se inscriben de una vez por todas en un sistema cerrado, en una estructura estática que una operación sincrónica y taxonómica podría agotar” (Derrida, *Posiciones*, 1977, citado en Ferro, 2009: 52).

hacia la hipóstasis de las ideas abstractas de la filosofía idealista y también por la crítica a los espectros del pasado –y su diferenciación con el espíritu de la revolución– como una “pesadilla que oprime el cerebro de los vivos” en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, hasta la crítica al fetichismo de la mercancía como crítica al carácter místico, espectral, de esos objetos sensibles-insensibles que reflejan a las relaciones sociales como relaciones entre cosas contenida en el primer capítulo del primer tomo de *El capital*.

Pero la indagación de Derrida también refiere al espectro mismo de Marx y del marxismo, a las múltiples formas de conjuración de su potencial crítico y emancipatorio en la actualidad, y a la deuda que todos tenemos con su herencia. Una actualidad que Derrida caracteriza como un “nuevo desorden mundial” neoliberal, marcado por la caída del muro de Berlín y por un triunfalismo capitalista, en el que se exaltan los valores del libre mercado y de la democracia en su forma liberal como las únicas formas de socialización económica y política posibles y deseables. El relato del “fin de la historia” se impone como relato hegemónico (Derrida dedica varias páginas a deconstruir críticamente los presupuestos filosóficos del conocido libro de Fukuyama) y en esa misma construcción hegemónica una gran conjuración sigue teniendo lugar: la conjuración a Marx y el marxismo, la afirmación de su santa sepultura.

En este marco, Derrida (2012) se propone recuperar la herencia de Marx, recuperar su espíritu, más bien, uno de sus espíritus, porque “hay más de uno, debe haber más de uno” (p.27). En efecto, la herencia se presenta siempre como radical y necesariamente heterogénea, se encuentra marcada por una “diferencia sin oposición”, por una “disparidad” y una “cuasi-yuxtaposición sin dialéctica”. Dice Derrida más adelante: “Una herencia nunca se *re-úne*, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la *inyunción* de *reafirmar eligiendo*.” (p. 30). De ahí que “La herencia no es nunca algo *dado*, es siempre una tarea. Permanece ante nosotros de modo tan indiscutible que, antes mismo de aceptarla o renunciar a ella, somos herederos (pp.67-68)” De esta forma, la herencia como condición ontológica, es al mismo tiempo una decisión ética sobre los posibles que habitan la *inyunción* del marxismo. Aquí la *inyunción*, concepto inventado por Derrida (el cual, dice, se acerca a lo que Benjamin llama *Anspruch*, es decir, pretensión, llamada, interpelación) refiere a la vinculación de aquello que no tiene necesariamente o de forma evidente una conexión, porque no se sitúa en el mismo terreno. No hay unidad antes de la diferencia que la englobe y que la explique. La *inyunción* busca mantener una relación fundada en la diferencia en cuanto diferencia.

En este sentido, Derrida recupera un texto de Maurice Blanchot, “Los tres discursos de Marx”, donde se plantea que habría en Marx tres discursos –uno político, uno científico y otro filosófico- que no se articulan en términos jerárquicos, sino que se encuentran en un tipo de relación dispar, diferida, más allá de cualquier unidad dialéctica. “Marx *vivía mal* esta desconexión de las inyunciones en él, y el hecho de que fueran *intraducibles* unas a otras. ¿Cómo recibir, cómo entender un discurso, cómo heredarlo, desde el momento en que no se deja traducir de sí a sí mismo? Eso puede parecer imposible.”²⁴ Pero Derrida da vuelta la objeción: “La traductibilidad garantizada, la homogeneidad dada, la coherencia sistemática absolutas es lo que hace seguramente (ciertamente, *a priori* y no probablemente) que la inyunción, la herencia y el porvenir, en una palabra, lo otro, sean *imposibles*. *Es preciso* la desconexión, la interrupción, lo heterogéneo...” (p.48).

Así como la “obra maestra” de Shakespeare, la “Cosa 'Shakespeare'”, que como espectro inaprensible *asedia* “tanto la memoria como la traducción” se caracteriza “por autorizar cada una de las traducciones, hacerlas posibles e inteligibles sin reducirse nunca a ellas” (Derrida, 2012: 35), también la obra de Marx es un espectro que asedia la traducción. A la traducción consigo misma, también a las múltiples traducciones posibles entre sí y, por supuesto, a la traducción respecto a la lengua “original”.

Intraducibilidad de la misma obra de Marx, de su herencia. Y dado que una herencia es “siempre la reafirmación de una deuda, pero es una reafirmación crítica, selectiva, filtrante”, heredar los espíritus de Marx es una responsabilidad: “Lo quieran o no, lo sepan o no, todos los hombres, en toda la tierra, son hoy, en cierta medida, herederos de Marx y del marxismo.” (p.105). Las herencias de Marx y del marxismo no son sino parte de esos espectros, de esas generaciones del pasado y al mismo tiempo del porvenir, que asedian el presente vivo y lo tensionan hacia el pasado y hacia el futuro. “*The time is out of joint*”, le dice Hamlet a Horacio: el tiempo está *desarticulado*, desencajado, desajustado, atravesado por la anacronía, fuera de quicio. Los espectros –esos fantasmas que no están vivos ni muertos, que se sustraen a la distinción entre el ser y la nada–nos llaman, dice Derrida, a la tarea de redimirlos. Así sucede con el espectro del padre de Hamlet, ese fantasma que se aparece por las noches para llamar al joven príncipe a vengar su muerte y así le impone una responsabilidad, lo deja en una situación de deuda y dificulta el trabajo de duelo hacia el

²⁴ Derrida (2012) va a decir que “...Marx pensaba, por su lado, el otro lado, que la frontera entre el fantasma y la efectividad debería ser franqueada, como la utopía misma, por una realización, es decir, por una revolución; pero, él también, siempre creyó, siempre intentó creer en la existencia de esa frontera, como límite real y distinción conceptual. ¿Él también? No, alguien en él. ¿Quién? El 'marxista' que engendró lo que ha dominado mucho tiempo con el nombre de 'marxismo'. Y que fue también asediado por aquello que intentaba excluir.” (p.52)

muerto. Así sucede, también, con el espectro del comunismo, con el comunismo como espectro. Y también con la justicia.

En Derrida, la justicia no refiere al derecho, reductible a la ley, sino a la “justicia por-venir”, esa que “conduce a la vida más allá de la vida presente o de su ser-ahí efectivo”, que conduce “no hacia la muerte sino hacia un *sobre-vivir*, a saber, una huella cuya vida y cuya muerte no serían ellas mismas sino huellas y *huellas de huellas*” (Derrida, 2012: 14. El subrayado es nuestro). La justicia no como “igualdad calculable”, sino “la justicia como incalculabilidad del y singularidad de la ex posición no económica a otro” (Derrida, 2012: 36). La justicia se vincula con la deconstrucción derrideana, porque es su “indeestructible condición de posibilidad”. De la misma forma, es pensado el espectro del comunismo.

El filósofo francés distingue, fundamentalmente, entre dos espíritus de Marx. Por un lado, un Marx que, desde *La ideología alemana* a *El capital*, fundamenta su crítica a la autonomización y la automatización de la idealidad a través de una ontología de la presencia como realidad efectiva y como objetividad; se trata de un Marx que pretende conjurar los fantasmas y los espectros que desquician el presente vivo a través de reducir (como la conciencia representativa de un sujeto) las formas espectrales (el espectro del comunismo, las abstracciones idealistas como Dios o el hombre, las generaciones muertas que oprimen el cerebro de los vivos, el carácter fetichista de la mercancía) a sus condiciones materiales de existencia, es decir, el mundo material del trabajo, de la producción y del intercambio. Frente a este Marx de la ontología crítica, frente a este Marx en base al cual se ha fundado el marxismo, dice Derrida, existiría *otro Marx*. El de la “*hauntologie*”, aquel que respeta “la originalidad y la eficacia propia, la autonomización y automatización de la idealidad como procesos finitos-infinitos de la *différance* (fantasmática, fantástica, fetichista o ideológica)” (p.190); un Marx que bien sabe que los espectros nunca dejarán de desquiciar el presente vivo y de tornarlo, así, no contemporáneo consigo mismo.

Derrida recupera este Marx, junto con el carácter de crítica radical del marxismo, del hecho de ser un procedimiento capaz de autocrítica. Es el espíritu de Marx que Derrida distingue de otros espíritus del marxismo, como “cuerpo de doctrina”, como “totalidad sistémica, metafísica u ontológica” (materialismo dialéctico o materialismo histórico) y de sus conceptos fundamentales de trabajo, modo de producción, clase social, etc. Pero también recupera al Marx que mantiene el espectro del comunismo como “promesa emancipatoria” que no se realiza en el presente, sino que lleva en su corazón una “esperanza mesiánica absolutamente indeterminada”:

La forma de esta promesa o de este proyecto resulta absolutamente única (...) Se piense lo que se piense del trauma que en la memoria del hombre puede seguirse de ello, esta tentativa única ha tenido lugar. Aunque no se haya mantenido, al menos en la forma de su enunciación, aunque se haya precipitado hacia el presente de un contenido ontológico, una promesa mesiánica de un tipo nuevo habrá dejado impresa en la historia una marca inaugural y única. Y, lo queramos o no, por escasa conciencia que tengamos de ello, no podemos no ser sus herederos (pp.106-107).

Resumamos. La traducción derrideana de Marx y del marxismo, como operación deconstructiva, implica dar lugar a la *differance*, al diferimiento de las lenguas en la “teoría” de Marx, por fuera de cualquier cristalización dogmática bajo la figura de “lo Uno”; implica posibilitar la apertura de su obra a la irrupción del acontecimiento, más allá de cualquier metafísica de la presencia. Se trata –para ponerlo en la clave de lectura joyciana que propone Derrida en su escrito sobre Husserl (2000)– de dar lugar al equívoco y no de buscar la univocidad, de hacer aflorar la potencia de sus intenciones lingüísticas escondidas y subsumidas bajo la lógica de la jerarquía dialéctica. Un trabajo deconstructivo que es al mismo tiempo un trabajo de *re-escritura*, en el cual no se busca traducir una lengua a otra, sino circular a través de todas las lenguas a la vez, acumular sus energías y actualizar sus consonancias más secretas; una re-escritura que rastrea las huellas, las marcas, los trazos que insisten en la textualidad marxiana como lo es el tema de la espectralidad. Se trata de una traducción deconstructiva, que se instala en el campo laberíntico de los espectros de Marx para luego elegir entre sus múltiples espíritus, para afirmar una herencia: la del marxismo como crítica radical, pero sobre todo como promesa mesiánica comunista de la cual “no hay ningún precedente” en la historia.

1.3. Del marxismo en y *desde* América Latina

En este último punto del primer capítulo interesa realizar un primer acercamiento contrastivo al proyecto de Aricó y de García Linera de reconstrucción de la historia del marxismo *desde* América Latina. Por otra parte, nos proponemos recuperar la sintética historización que realiza Aricó a fines de los ochenta del marxismo latinoamericano, la historización trazada por García Linera a comienzos de los años dos mil sobre la conflictiva relación entre marxismos e indianismos en Bolivia, como así también ciertas cartografías más actuales sobre los marxismos latinoamericanos. Todo ello nos va servir como punto de partida para el próximo capítulo de la presente investigación. Por un lado, porque nos permite contar con una visión sintética y abarcativa de los ejercicios de traducción

gramsciano-benjaminianos (y también, cabe ahora sí afirmar, derrideanos de Marx y del marxismo que tanto Aricó como García Linera emprenden a lo largo de toda su trayectoria político-intelectual (tema del segundo y tercer capítulo, respectivamente). Por el otro, porque nos posibilita inscribir, aunque sea en términos provisionales y esquemáticos, sus obras en el marco más general de la historia del marxismo latinoamericano.

1.3.1. De proyectos y obsesiones

En la “Advertencia a la primera edición” de *Marx y América Latina* (1980), dice Aricó que dicho ensayo formaba parte originalmente de una obra en la que se encontraba trabajando sobre la “difusión” del marxismo en el proceso de formación del socialismo latinoamericano. Dada la ampliación desmesurada de aquel ensayo, resulta imposible incluirla como un capítulo de aquella obra y por lo tanto decide publicarla en un volumen aparte, siguiendo la recomendación de Carlos Franco.

Como evidencia Horacio Crespo, hay un conjunto de cartas en que Aricó se refiere a esta obra bajo el nombre de “mamotreto” –dado su gran volumen y su carácter inmanejable–, la cual había comenzado a redactar, según afirma en una carta de diciembre de 1976 a Julio Carlos Torre, en 1975 (Crespo, 2010: 34). Lo que comenzó en 1973 como un proyecto de historia del Comunismo latinoamericano aparece luego, en una carta a Leopoldo Mármora en 1977, complementado, como primer volumen del mamotreto, por la génesis de “La formación del socialismo latinoamericano”.

Esta misma historia va a ser trazada a través de la edición de algunos *Cuadernos de Pasado y Presente*. Respecto a la historia del comunismo, que iría desde 1919 (luego de la revolución rusa y la aparición de los partidos comunistas) a 1943 (cuando la Comintern cesa sus operaciones), se destacan los siete libros sobre los congresos de la Internacional Comunista.²⁵ Respecto a la historia del socialismo latinoamericano, que iría desde fines del siglo XIX hasta 1917, se pueden destacar, entre otros, los dos *Cuadernos* referidos a la Segunda Internacional y del problema nacional y colonial.²⁶ Asimismo, de esta obra incompleta –

²⁵ Éstos son: El Cuaderno N° 43 de PyP, *Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista / Primera parte*, México y el N° 47, *Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista / Segunda parte*, ambos editados por primera vez en noviembre de 1973 y luego reeditados en México. También el N° 55, *V Congreso de la Internacional Comunista (17 de junio-8 de julio de 1924): Informes / Primer parte*, editado en agosto de 1975 en Buenos Aires; el N° 66, *VI Congreso de la Internacional Comunista / Primera parte: Tesis, manifiestos y resoluciones*, editado en octubre de 1977 en México; el N° 67, *VI Congreso de la Internacional Comunista / Segunda parte: Informes y discusiones*, editado en marzo de 1978 en México; y el Cuaderno N° 76, *Fascismo, democracia y frente popular / VII Congreso de la Internacional Comunista*, editado en México en octubre de 1984.

²⁶ Nos referimos al Cuaderno N° 73, Eduard Bernstein, E. Belfort-Bax, Karl Kautsky y Karl Renner. *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial / Primera parte*, editado en agosto de 1978 en México; y el N° 74, Richard

inconclusa “más por la forma de proceder con el objeto, a través de la composición de fragmentos, que, por falta de tiempo”, señala Cortés (2015)- formarían parte, el Cuaderno N° 60 *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (1978) –donde Aricó realiza una extensa introducción sobre la vida y obra del Amauta, al que lee desde Gramsci, al mismo tiempo que reproduce los debates que durante décadas tuvieron comunistas y populistas en torno a la herencia mariateguiana; *La hipótesis de Justo* (1981) donde, a contramano del revisionismo nacionalista argentino que considera al exponente socialista como un representante del liberalismo europeizante, Aricó valora su capacidad de proponer una estrategia de reforma adecuada a las circunstancias de la Argentina, más allá de sus limitaciones; y *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina* (1988), donde desarrolla, desde su experiencia singular, las vicisitudes de la difusión del marxista italiano en Argentina y la región desde los años cincuenta hasta los años ochenta.

Marx y América Latina lleva las huellas del exilio y de la derrota –calificada sin ambages como “atroz”– pero también es, por lo señalado, parte de un proyecto vital que excede estas condiciones y se extiende tanto hacia “futuro” (los años de apertura democrática) como hacia el “pasado” (los años setenta, momento de mayor radicalización revolucionaria en Argentina). Y que inclusive es posible remontar hacia los inicios mismos de la Revista *Pasado y Presente*. En el marco de la necesidad de realizar una interpretación “fundamentalmente política” del pasado argentino que permita construir en el presente un “nuevo bloque histórico de fuerzas” con hegemonía proletaria (Aricó, 1963: 4), dice Aricó:

Debemos indagar (...) las causas que obstaculizaron la plena expansión del marxismo en el seno del proletariado (...) partiendo del criterio de que esas trabas no provenían exclusivamente de la clase o del país, sino también del propio instrumento cognoscitivo, o mejor dicho, de la concepción que de él se tenía y de cómo se entendía la tarea de utilizarlo como esquema apto para una plena comprensión de la realidad nacional (Aricó, 1963: 3).

Aquí, indagar en los obstáculos del marxismo, implica no solo realizar una interpretación crítico-política de la historia nacional, sino también someter a crítica el marxismo abstracto y positivista que no reconoce el principio de la historicidad; implica reconstruir de *otra forma* –por fuera de las interpretaciones antihumanistas– la obra de Marx, destacar los momentos de autonomía de lo político en su teoría, y poner en diálogo al marxismo con la cultura contemporánea. Una indagación histórico-crítica, un ejercicio

Calwer, Karl Kautsky, Otto Bauer, Josef Strasser y Anton Pannokoek. *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial / Segunda parte*, editado en septiembre del mismo año también en México.

gramsciano de traducción necesario para contribuir a superar el desencuentro entre el marxismo y la clase obrera argentina, identificada mayoritariamente con el peronismo. Se trata, va a decir Aricó en la editorial del número 4 de la revista (1964-1965), de un “verdadero programa de trabajo” (p.243).

Ahora bien, si este desencuentro se va a convertir en los setenta en un *re-encuentro*, en esos tiempos en los que “todos fuimos Montoneros”, como dice Aricó en la *Cola del diablo* (2014b), durante el exilio en México (1976-1983), con la derrota de las organizaciones guerrilleras y populares en Argentina y en la mayoría de los países del Cono-sur, esta problemática del desencuentro se “latinoamericaniza”. La labor traductora de Aricó es concebida como un esfuerzo por contribuir, desde la teoría, a suturar la “persistente bifurcación” entre las corrientes socialistas y populistas en América Latina, bifurcación que comenzaría, según Portantiero, a fines de la década del veinte, con el debate entre Haya de la Torre y Julio Antonio Mella sobre las condiciones y tareas de la revolución en América Latina (Crespo, 2010).²⁷ Se trata, de esta forma, de un proyecto vital y una problemática que recorre como un hilo rojo toda la trayectoria intelectual de Aricó, y del cual *Marx y América Latina* constituye uno de sus momentos singulares.

Como señala Martín Cortés, el proyecto de reconstrucción de la historia del marxismo, tal como lo delinea Aricó en el exilio, implica una “forma desgarradoramente vital de hacer historia” (Cortés, 2015: 85), una historia que, como lo indicaba Benjamin en sus *Tesis*, toma partido por los vencidos. Respecto a *Marx y América Latina* (2010) Aricó no considera dicho ensayo “como un mero ejercicio de filología marxista” sino como un aporte “a un *combate* por el socialismo que como tal no puede menos que desplegarse en la multiplicidad de formas que adopta la lucha social” (p.76). Se trata de una forma de hacer historia a contrapelo –“la única manera en que un socialista puede hacerla”, dice Aricó en una entrevista a Waldo Ansaldi en 1986 (Aricó, 2014: 263) – en la que se busca desenterrar los movimientos, teorías y utopías que intentaron ser sepultados por las clases dominantes y los marxismos oficiales, para hacerlos irrumpir en el *continuum* de la historia. Porque nada está perdido para siempre, porque en todo momento puede encenderse la chispa de la esperanza, es que tal tarea

²⁷ Esta polémica constituiría, un “documento de las dificultades existentes para poder articular un pensamiento que sea capaz de sintetizar los problemas democrático-nacionales de la revolución latinoamericana en el interior de una perspectiva socialista” (Portantiero, J. C., 1978, *Estudiantes y política en América Latina, El proceso de la reforma universitaria (1918-1938)*, p. 97 citado de Crespo, 2010: 10-11). Dice Portantiero que “Si Haya y el aprismo, como expresión del antiimperialismo de las clases medias, al destacar la cuestión nacional, dejaban para un futuro incierto las posibilidades de las transformaciones socialistas, Mella y los partidos comunistas subestimaban ese primer momento democrático-nacional para proyectar su acción práctica sobre una hipotética revolución socialista ‘pura’” (*Ibid.*, citado de Crespo, 2010: 10-11).

traductora se hace necesaria. Como dice Aricó en el “Epílogo a la segunda edición” (1982), la reconstrucción histórico-crítica del marxismo y del socialismo latinoamericano significa

...introducir un nuevo punto de partida, una nueva perspectiva “desde abajo” de los procesos históricos, en los que la consideración de las masas populares, de sus movimientos de constitución y de fragmentación, de sus formas expresivas, de sus vinculaciones con las élites intelectuales o políticas, de su homogeneidad interna, de sus mitos y valores, de su grado de supeditación o autonomía, que debería ser reivindicado como el único y verdadero criterio marxista (pp. 180-181).

No se trata de una historia de las ideas ni una historia conceptual académica, sino de una forma de traducción gramsciana-benjaminiana en la que se intenta tejer el hilo de esa “otra historia suya (del marxismo) discontinua y descentrada, plena de morfologías *ocultas*, de sendas *perdidas* y *temporalidades diversas*; una historia esotérica y pluralista en la que se expresa la multiplicidad de tentativas, de proyectos y de resultados de la lucha de las clases subalternas” (Aricó, 2010: 257). Y es que el descubrimiento de este mundo de las clases subalternas permite salir al encuentro del “*vía crucis*” del marxismo en América Latina: la cuestión nacional.

Más por la efectiva presencia de “afinidades electivas” que por simple casualidad, el libro de García Linera, *De Demonios escondidos y momentos de la revolución* (1991), es concebido, al igual que lo plantea Aricó en *Marx y América Latina*, como una pequeña parte de un proyecto de investigación mucho más vasto de reconstrucción de la historia del marxismo desde la realidad latinoamericana, más particularmente, desde Bolivia y, por tanto, desde las problemáticas que la propia realidad de las clases subalternas bolivianas le plantea al marxismo como *su otro*: las problemáticas de lo nacional y de lo campesino-comunitario. Dice García Linera en las “Palabras preliminares” que su programa de estudio se divide en cuatro partes:

...la primera estudiaría los aportes de Marx y Engels en este terreno (el de las problemáticas nacional y campesino-comunitario) y su tratamiento luego se extendería al resto del libro como *armas críticas*; la segunda parte trataría los aportes durante la época de la II Internacional y el surgimiento de los soviets hasta los autores contemporáneos; la tercera estudiaría los planteamientos de los autores locales desde la formación de la República hasta 1952; para finalmente en la cuarta parte, intentar estudiar ya en positivo el desarrollo de la formación del Estado-nación boliviano desde 1825 hasta el surgimiento de las condiciones y posibilidades de la lucha por la auto-organización nacional *Aymara* y *Qhiswa* en los últimos años. En esta última parte abordaríamos a su vez, de pasada, las posiciones planteadas al respecto por los partidos políticos y personalidades locales. (p.xii. El subrayado es nuestro).

No obstante, no pudo realizar todo el plan –este resultó más voluminoso y complicado de lo que pensaba, admite. *De demonios* trata acerca de las obras de juventud de Marx hasta el

borrador sobre las formaciones sociales precapitalistas de los *Grundrisse*, de cómo aparecen aquellas problemáticas, pero también otros temas, como los fundamentos del desarrollo histórico, el papel de las fuerzas productivas, el lugar de la *praxis* humana en la historia; y ello en tanto el marxismo revolucionario se encontraba cubierto en una “capa de lodo” por sus deformaciones tecnicistas. Por otra parte, la segunda parte de este primer momento del plan de investigación —que abarca las obras de crítica de la economía política de Marx (1857-1880) y sus estudios sobre las relaciones agrarias y la etnología (1879-1883)— va a ser realizado en las frías alturas de la cárcel de Chonchocoro y tomará forma en su obra teórica más importante: *Forma valor, forma comunidad* (1995).

Este proyecto de indagar en torno a lo campesino y lo nacional en el marxismo, de pensar “desde el marxismo” el hilo conductor de la temática indígena (Entrevista, 2009: 13), es definido por el mismo en incontables ocasiones como una obsesión que comienza de la constatación vital de la existencia de un desencuentro, en este caso no entre las tradiciones socialistas y populistas como en Aricó, sino entre las tradiciones marxistas y las narrativas y movimientos indianistas. En un esfuerzo por contribuir a superar este desencuentro, y en el marco de una activa militancia guerrillera, escribe su primera obra: *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aimaras y Lenin)* (1988), en la cual realiza una traducción de las categorías de análisis leninistas para comprender la coyuntura y fundamentar la insurrección indígena y proletaria, al mismo tiempo que emprende una reconstrucción de la historia larga de Bolivia, particularmente del significado de la revolución nacionalista de 1952, desde la perspectiva de las clases subalternas. También deben inscribirse en el marco de este proyecto, de esta obsesión, su “Introducción a los Cuadernos etnológicos de Marx” (1988) y la conocida “Introducción al Cuaderno Kovalevsky” (1989), donde pone en evidencia la concepción multilineal del tiempo histórico en Marx contra los “esquemas linealistas y en ocasiones con rasgos rascistas” del marxismo de la II Internacional y de los manuales soviéticos, al mismo tiempo que somete a revisión crítica la interpretación de los autores trotskistas y estalinistas bolivianas sobre la realidad agraria y campesina en Bolivia. La edición de ambos Cuadernos inéditos, junto con *Las condiciones*, y *De demonios*, serán editados bajo el sello de Ofensiva Roja del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK).

No obstante, y al igual que en el caso Aricó, podríamos decir que se trata de un proyecto vital que atraviesa como un hilo rojo toda la trayectoria intelectual de García Linera, un proyecto inconcluso, que va a ser realizado de forma fragmentaria y dispersa, atendiendo a los desafíos que plantea la coyuntura. Así, sus estudios —posteriores a su salida de la cárcel— sobre la condición obrera minera o sobre la reproletarización en Bolivia (1999-2000) pueden

ser concebidos como formas de hacer irrumpir el movimiento real en una teoría que depositaba en un ya inexistente sujeto obrero las tareas de la revolución; por tanto, como una irrupción de lo *real* contra las formas de su cristalización dogmática. Algo similar puede decirse de sus intervenciones desde el Grupo Comuna sobre los nuevos movimientos sociales surgidos al calor de la Guerra del Agua (2000) y la Guerra del Gas (2003) en Bolivia, pues allí intenta analizar nuevamente al movimiento indígena desde las herramientas de un marxismo en diálogo. También con sus escritos sobre las formas excluyentes de ciudadanía en Bolivia (2004d) o sobre el ascenso del evismo como lo nacional-popular en acción (2005c), evidencia esta necesidad de pensar y abrir el marxismo a las nuevas formas de lo nacional-popular indígena.

Con sus intervenciones emprendidas desde su rol como vicepresidente (2006-2019), García Linera no hace otra cosa que darle continuidad a este proyecto vital. En efecto, si la historia del marxismo es en definitiva parte de la historia de lucha de las clases subalternas, y éstas solo pueden unificarse si se vuelven Estado, su esfuerzo por gobernar y *pensar* las tensiones creativas (García Linera, 2013) de un proceso caracterizado como “revolución democrática cultural” puede ser precisamente entendido como una forma de continuar con este esfuerzo de traducción marxista. En este caso, se trata de traducir al lenguaje político el mismo problema del desencuentro entre lo universal (el marxismo) y lo local (el indianismo), pero ahora identificado lo universal con el Estado –como comunidad ilusoria– y lo local con los movimientos sociales.²⁸ Como lo demuestra en su libro sobre la actualidad de la revolución rusa (García Linera, 2018), esta preocupación por indagar en la historia del marxismo continúa, desde la perspectiva de lo nacional, de lo campesino, pero también de lo estatal, donde se evidencia un esfuerzo por superar, un nuevo desencuentro, en este caso, entre los nuevos movimientos indianistas y la tradición nacionalista-desarrollista.

1.3.2. Para una historia del marxismo latinoamericano

En el *Diccionario de Política* (1988) editado bajo la dirección de Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, y cuya edición en español, se realiza bajo la redacción de Aricó, Martí Soler y Jorge Tula, el marxista cordobés redacta dos entradas:

²⁸ Cabe destacar, en este punto, que para el marxista boliviano la lucha por la autodeterminación también tiene momentos de universalidad. De hecho, considera de fundamental importancia que las luchas locales de las clases subalternas aspiren a lo universal contra la fragmentación localista que impone la civilización del valor mercantil y el poder del Estado capitalista. Asimismo, sostiene la necesidad estratégica de una transición del Estado aparente (como comunidad ilusoria), a un Estado integral, en el que la sociedad debe absorber las funciones estatales: un proceso de democratización radical.

“Marxismo latinoamericano” y “socialismo latinoamericano”. Interesa detenernos en la primera, donde encontramos sintetizada la forma en que nuestro autor piensa al marxismo latinoamericano y a su historia.

Aricó plantea, en primer lugar, que, a diferencia de Europa, donde el marxismo se constituyó como la teoría y la práctica de un movimiento obrero, “en América Latina fue, salvo muy escasas excepciones, una réplica empobrecida de esa ideología del desarrollo y de la modernización canonizada como marxista por la II Internacional y su organización hegemónica, la socialdemocracia alemana.” (p.943). Así, en tanto “ideología fuertemente eurocéntrica”, el marxismo que se difundió en estas tierras acentuó la concepción modernizante ya instalada en el pensamiento político latinoamericano del siglo XIX, una concepción según la cual el continente iba a pasar por una evolución similar a la sucedida en Europa. “La 'anomalía' latinoamericana tendió a ser vista por los socialistas de formación marxista como una atipicidad transitoria, una desviación de un esquema hipostatizado de capitalismo y de relaciones entre las clases adoptado como modelo 'clásico'.” (pp.943-944).

Este “perfil eurocéntrico de la “traducción” latinoamericana del marxismo”, va a encontrar, “un terreno fértil de convalidación”, dado el origen mayoritariamente europeo de los obreros organizados, particularmente en los países con temprano desarrollo capitalista, como Argentina, Chile, Uruguay y Brasil. Trabajadores que tendieron a identificarse con las corrientes anarquistas y socialistas “marxistas” europeas, diferenciándose ésta última de la primera porque –según la exigencia heredada de la I Internacional, donde la presencia de Marx fue gravitante– consideraban necesaria la formación de un partido autónomo respecto a la democracia burguesa. Desde fines del siglo XIX y principios del XX, “el marxismo no era sino una vertiente más que contribuyó a la formación del pensamiento socialista, y sus hipótesis fundamentales no desempeñaron ningún papel determinante en su práctica política” (p.945).

Recién desde la década del veinte, señala Aricó, con la formación del movimiento comunista, se inicia en la región una actividad sistemática de edición y difusión del marxismo. No obstante, es posible encontrar, a partir de la repercusión de los acontecimientos de la Comuna de París, en 1871, un interés creciente por la figura de Marx que resultó en diversas difusiones de su pensamiento, particularmente en México y la Argentina. A partir de la fundación del periódico obrero *La Vanguardia*, en 1894, y del Partido Socialista (PS) en la Argentina, en 1896, “la teoría marxista comienza a difundirse de forma orgánica”. “Desde ese momento, y hasta la formación de los partidos comunistas, el marxismo teórico en América Latina fue patrimonio casi exclusivo del núcleo generado en Argentina en torno a

la figura de Juan B. Justo, y de sus otras áreas continentales de expansión (Uruguay, Chile, Bolivia, Brasil).” (p.945)

Fundador del PS y primero en realizar una traducción directa del primer tomo de *El capital* al castellano, en 1898, Justo fue, dice Aricó, el primero en utilizar la teoría de Marx para formular una propuesta de construcción del socialismo basada en el análisis de las condiciones sociales de su país. El dirigente socialista, plantea nuestro autor, supo valorar el significado de las tradiciones liberales que tuvieron a Sarmiento como su mayor exponente y compartía con la historiografía liberal el peso decisivo del factor económico en la historia argentina, pero su análisis en conjunto del pasado argentino “concluía en una condena radical de las clases dirigentes argentinas y una revalorización positiva de las clases populares.” Su concepción del socialismo como “un incontenible movimiento emergente de la modernidad de la sociedad argentina, pero con capacidad de recuperación de las tradiciones de lucha de las clases explotadas del país, contribuyó a que el partido socialista lograra echar sólidas raíces en la vida política, social y cultural argentina” (p.946).

En un contexto marcado por la exclusión de las clases populares de la vida político-institucional, el planteo de Justo, dice Aricó, era que la lucha de clases debía ser dirigida, a través de la organización sindical y política (siendo considerado no obstante el parlamento como la sede privilegiada del conflicto), no sólo hacia la conquista de las reivindicaciones corporativas de los trabajadores, sino fundamentalmente hacia la conquista del sufragio universal y la integración de las masas en el Estado. El objetivo de lograr la unidad entre desarrollo económico y proceso de democratización era para Justo “alcanzable mediante el desplazamiento del antagonismo del sector moderno hacia aquel campo de la conflictualidad instalado en la vieja sociedad, para lo cual el socialismo debía tensionar al máximo su proyecto de democratización de la vida política y de las instituciones” (p.947).

Sin embargo, plantea el marxista cordobés, hubo un límite que nunca pudo ser superado por Justo y que comprometió la suerte futura del PS: “al exagerar las posibilidades de modernización del conflicto social, no dejaba espacios para el reconocimiento de aquellas fuerzas que, como el radicalismo y el anarquismo (...) eran descalificadas a nivel de supervivencias culturales de un pasado destinado inexorablemente a desaparecer” (p.947). La afirmación, realizada desde cierta interpretación de la teoría de Marx, de la “unidad tendencial de evolución técnico-económica y evolución política le impedía a Justo advertir que no era el *atraso* sino precisamente la *modernidad* capitalista el trasfondo de la morfología concreta adoptada por el proceso de constitución de las masas populares” (pp.947-948).

Con la introducción del leninismo en América Latina cambian radicalmente, dice Aricó, los términos en los cuáles se había planteado hasta el momento la posibilidad del socialismo, en tanto coloca en el centro del debate el tema de la conquista del poder. La apuesta por la “creatividad de las masas”, por la “voluntad de poder” del partido político disciplinado, el hecho de que coloque “todo en el terreno de la política” y de que se inspire en la revolución rusa, hicieron del leninismo en América Latina un “componente muy fuerte de todas las agregaciones políticas de tipo socialista o nacionalistas revolucionarias y populistas que proliferaban en la América Latina de los años veinte y treinta.” (p.948). La difusión de las obras de Marx y Engels en este período, va a estar teñida, dice Aricó, por la lectura leninista y de la III Internacional.

Si bien el leninismo realizaba una “asbolutización de la forma partido”, también permitía “el reconocimiento de la especificidad de la naturaleza de los procesos revolucionarios en los países llamados 'dependientes y coloniales’” entre los cuales se contaban los países latinoamericanos, donde existía un fuerte predominio del mundo rural. “El carácter autónomo de los movimientos de liberación nacional y su función antiimperialista y anticapitalista estaba implícito en la concepción de Lenin” (p.949). No obstante, más allá de la intuición de Lenin –expresada en sus escritos sobre los países dependientes y coloniales para el II y III Congreso de la III Internacional– según la cual aquellos movimientos no debían subordinarse a la hegemonía proletaria “quedó finalmente aplastada por una tradición obrerista que el leninismo contribuyó paradójicamente a consolidar”. Dice Aricó:

...la contradicción de fondo de las elaboraciones estratégicas de la III Internacional sobre el problema colonial (...) residía en que, mientras reclamaba de los comunistas un apoyo a los movimientos nacionales revolucionarios opuestos al imperialismo, pretendía que éstos intentaran crear partidos comunistas de composición esencialmente proletaria, como condición inexcusable para el triunfo de la revolución colonial (...) Cuando ancló definitivamente en la realidad soviética, y se constituyó en una prolongación de los requerimientos propios de ésta, el campo teórico del *reconocimiento nacional* y del *análisis diferenciado* como sede privilegiada para una traducción latinoamericana del marxismo, virtualmente abierto por el pensamiento de Lenin, quedó clausurado. En adelante, la posibilidad de una recomposición crítica del marxismo (...) sólo era factible *fuera* de los marcos de la III Internacional... (p.949).

En este marco, el marxista cordobés se detiene en la figura de José Carlos Mariátegui quien sigue aquellas intuiciones de Lenin y emprende como ningún otro “una verdadera *refundación* del marxismo”. “Lo que se estaba operando en el Perú de mediados de los años veinte era la 'producción' de un marxismo al que por primera vez le cabía enteramente el término 'latinoamericano'.” (p.950). El debate se centraba ahora sobre el tema del desarrollo

económico en los países dependientes de América Latina y la posibilidad de su constitución como verdaderas naciones a partir de una revolución socialista. Se visibiliza, en toda su potencia, “la paradoja de las virtudes productivas del *atraso*” (que el mismo Marx había observado en sus escritos sobre la comuna rural rusa en los últimos años de su vida), al mismo tiempo que se pone en cuestión el paradigma eurocéntrico del socialismo latinoamericano.

Dado el atraso económico y social y la profunda crisis que arrastraba Perú desde la derrota en la guerra del Pacífico, la “cuestión nacional”, “se reveló como el punto de partida obligado” del análisis sobre las condiciones de una revolución socialista. El Perú de la década del veinte “se presentaba como un laboratorio político indicativo también de un conjunto de problemas que caracterizaban y comprometían a toda América Latina”, pero además de estas condiciones, es la formación, la perspectiva crítica y la creatividad de Mariátegui y del grupo nucleado en la revista *Amanta*, lo que permite hablar de una verdadera refundación del marxismo. En efecto, “Mariátegui leyó a Marx y a Lenin con el filtro del historicismo italiano y de su polémica contra toda visión positivista y fatalista del desarrollo de las relaciones sociales” (p.951) y desde esta perspectiva teórica articuló políticamente con el grupo de intelectuales “indigenistas” y con los movimientos obreros sindicales y las vanguardias artísticas de Perú.

Dice Aricó que la admisión de la originalidad de la región se evidenció en los debates del VI Congreso de la IC (1928) en el cual la delegación peruana sostiene la necesidad de mantener el carácter socialista del partido socialista del Perú. Además de Mariátegui, Aricó destaca a Raúl Haya de la Torre como otra figura que extrae las consecuencias que se derivaban de admitir aquella originalidad. Ambos utilizan el marxismo como “instrumento de análisis antes que como una teoría prescriptiva” y “llegan a un idéntico reconocimiento nacional, más allá del cual aparecen sin embargo diferencias que habrán de convertirse luego en rupturas”²⁹.

Mientras Haya de la Torre, desde un análisis que puede considerarse como un esbozo de “una primera teoría marxista de la dependencia” y a partir de una “lectura en clave mesiánica” de la teoría leninista del partido, considera que el proletariado y el campesinado, dadas las condiciones de atraso del país, no pueden construirse autónomamente como sujetos políticos sino es desde arriba del estado, Mariátegui, en cambio, desde una “veta antiestatalista”, que ve los procesos históricos “desde abajo”, desde los procesos de

²⁹ Así lo evidenciaría lo que Aricó considera como las dos obras teóricas más significativas del pensamiento social latinoamericano: los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de Mariátegui, publicado por primera vez en 1928, y *El antiimperialismo y el Apra*, de Haya de la Torre, publicado por primera vez en 1936.

constitución y fragmentación de las clases subalternas en lucha por su autonomía, piensa “en un laborioso proceso de construcción de una voluntad nacional popular que se despliega desde las bases de la sociedad, como una suerte de réplica de ese movimiento cristiano primitivo que su maestro Sorel había tomado como ejemplo para mostrar 'el valor perenne del mito’” (p.952). De ahí que el Amauta haya logrado analizar el problema indígena –al que define como el “problema de la tierra”– desde una perspectiva de clase, y que, a diferencia tanto de Haya de la Torre como del marxismo oficial de la III Internacional, haya basado sobre el indio la posibilidad de transformación socialista de la sociedad.

Con el temprano fallecimiento de Mariátegui, “se clausuró –afirma Aricó– la breve estación del marxismo teórico latinoamericano” hasta el “sacudimiento provocado por la revolución cubana” (p.953). Así, desde los años treinta hasta fines de los cincuenta, “el pensamiento de Marx sufre un singular proceso de neutralización” (p.953). Si bien se amplía la difusión del marxismo en los ámbitos académicos –en gran medida por la migración de la intelectualidad socialista hacia América producto del ascenso del fascismo y el nazismo³⁰– se reduce su penetración en el campo político. “En cuanto fenómeno ideológico el marxismo acompañado de sus sucesivas adjetivaciones –primero leninismo, pero desde los años cuarenta también estalinismo- no era sino un referente genérico, y por tanto neutro, de las propuestas programáticas de los partidos comunistas”, las cuales no eran traducciones sino “fieles traslaciones” a otros contextos de las elaboraciones político-estratégicas de la III Internacional y del Partido Comunista de la Unión Soviética. (pp.953-954) “El marxismo se bifurca en una ciencia académica aparentemente neutra como las demás y en una ideología legitimadora de programas de acción construidos con base en modelos aceptados *a priori*.” (p.954).

Aricó se detiene en el caso de Aníbal Ponce (1898-1938), fundador de la Revista *Dialéctica* (1936, Buenos Aires), como un intelectual marxista en el que puede verificarse esta sutura entre cultura y política. Asimismo, destaca un conjunto de figuras que lograron aplicar el instrumental marxista para reconocer la “anomalía” latinoamericana, por fuera de los marcos del “marxismo soviético”: Sergio Bagú, Oscar Waiss, Julio César Jobet, Alejandro Korn, y los exponentes argentinos del “socialismo nacional” (como Abelardo Ramos o Juan José Hernández Arregui, a quienes no nombra) que influidos por el trotskismo lograron una “síntesis original entre el marxismo y las ideologías democráticas latinoamericanas” (p.955).

³⁰ Aricó menciona a la escuela de Francfort, a los consejistas alemanes y holandeses que migran a Estados Unidos También a Mondolfo y E. Suda, que migran a la Argentina, y a Kozlik, que migra hacia México. También refiere a la masiva inmigración intelectual y política española por la caída de la República española, lo cual da nacimiento a la Editorial Europa-América y la “Biblioteca Carlos Marx”, dirigida por Wenceslao Roces, traductor de *El Capital* a través del Fondo de Cultura Económica.

Finalmente, nuestro autor también se detiene en las elaboraciones del intelectual mexicano Vicente Lombardo Toledano (1894-1968), quien comprende el significado fundamental para la lucha por el socialismo en su país y en América Latina, de la revolución mexicana de 1910.

Con la revolución cubana, una revolución que rompe con los esquemas linealistas de los marxismos oficiales, se “inaugura una nueva estación del marxismo latinoamericano”, diversificada y ajena al marxismo de la II y la III Internacional. Las ideas de Marx, dice Aricó, son recuperadas por una “joven *intelligensia* radicalizada” en “claves esencialmente voluntaristas” y afloran nuevamente, frente al determinismo científicista, “los temas del humanismo marxiano, de su ética revolucionaria, de la función del mito en la construcción de una voluntad nacional, del hombre como productor de la historia, que recorren el joven Marx y que reaparecen siempre en los momentos de accesos revolucionarios.” (p.956).

Con el surgimiento del castrismo, como corriente interior del marxismo, se abren nuevamente un conjunto de debates –sobre la táctica y la estrategia guerrillera, sobre la transición socialista, etc.– que corroe las teorizaciones de la izquierda tradicional y produce una “profunda recomposición en todas las estructuras partidarias”. A partir de allí, dice Aricó, el marxismo se convierte en “un pueblo de modelos” y por lo tanto deja de tener sentido la pregunta por la existencia o no de un marxismo latinoamericano: “la posibilidad de la reconstrucción de su historia en nuestro continente sólo se torna factible si la atención está puesta en sus área *nacionales* y no globales de expansión”. En efecto, “la disgregación de sus centros constitutivos reintegra el marxismo a su campo real de validación, cual es el de la reconstrucción de las conexiones existentes entre el proceso de elaboración de la teoría y los procesos reales de constitución de una fuerza social y de una voluntad transformadora.” (p.956).

Pluralidad de los marxismos en América Latina, e identificación de desencuentros y reencuentros entre los marxismos y las tradiciones de lucha y de auto-organización de las clases subalternas en los diferentes espacios nacionales, constituyen entonces las dos cuestiones centrales que debe abordar quien pretenda reconstruir la historia de los marxismos latinoamericanos.

1.3.3. Marxismo e indianismo

Pues bien, son precisamente estas dos cuestiones, estos dos motivos, los que el mismo García Linera recupera, con un gesto de claros ecos aricocianos, en un texto escrito en 2005, intitulado “Marxismo e indianismo. El desencuentro de dos razones

revolucionarias”. Aquí, nuestro autor va a realizar una reconstrucción crítica tanto del marxismo como del indianismo en la historia de Bolivia. El recorrido en paralelo de ambas tradiciones encuentra un momento de fuerte encuentro a principios del siglo XXI, con el desarrollo de un nuevo “marxismo crítico”, proveniente de una joven generación intelectual (Luis Tapia, Raúl Prada, Felipe Quispe, Raquel Gutiérrez), que recupera los aportes pioneros de Zavaleta Mercado y tematiza, con la profundidad necesaria y por fuera de los esquemas marxistas tradicionales, la cuestión indígena.

García Linera destaca cinco grandes ideologías políticas o narrativas de carácter emancipador en los últimos cien años de la historia de Bolivia: el anarquismo, el “indianismo de resistencia”³¹, el nacionalismo revolucionario, el “marxismo primitivo”³² y el indianismo katarista. Tanto el nacionalismo como este marxismo van a surgir luego de la Guerra del Chaco (1932-1935), entre las clases medias letradas, con una propuesta similar de modernización económica y construcción del Estado nacional y enfrentadas al régimen oligárquico, terrateniente y patrimonialista. Pero la diferencia, según nuestro autor, es que mientras el tema del poder estatal era para el segundo una cuestión meramente retórica, para el nacionalismo revolucionario era una cuestión eminentemente político-práctica.

García Linera no se detiene en la difusión del marxismo a fines del siglo XIX y las primeras tres décadas del veinte, sino en el momento en que el marxismo se convierte en una cultura política que disputa la hegemonía ideológica de la clase obrera. Este marxismo surge en los años cuarenta a través de las actividades del Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), el Partido Obrero Revolucionario (POR), el Partido Comunista de Bolivia (PCB), el Partido Socialista 1 (PS 1), y de la producción intelectual de sus dirigentes, es decir, de Guillermo Lora, José Aguirre Gainsborg, José Antonio Arza, Arturo Urquidí. La *recepción* en la sociedad de este marxismo viene marcada, dice García Linera, por “dos procesos constitutivos”.

Primero, la vinculación de esta producción ideológica marxista con la lucha política, lo que evitará la conformación de un “marxismo de cátedra”. No obstante, ello tendrá

³¹ Éste habría surgido luego de la derrota de la sublevación y el gobierno indígena dirigida por el “temible Wiklla” –tal como se conoció a Pablo Zárate Willka- en 1899, en medio del conflicto entre Sucre y la Paz por la configuración territorial de la república boliviana. Según García Linera, “Al ser reprimido este proyecto de poder nacional indígena, el movimiento étnico asumió una actitud de renovación del pacto de subalternidad con el Estado, mediante la defensa de las tierras comunitarias y el acceso al sistema educativo.” (p.478).

³² Es importante aquí tomar nota sobre la forma en que nuestro autor nombra las cosas, en este caso, al marxismo de los partidos de izquierda tradicional de Bolivia. Se trata de un gesto de disputa de sentido, en el cual se adjetiva a este marxismo con una palabra –“primitivo”– que hace referencia al atraso, precisamente el lugar –o, más precisamente, el “no lugar”– en el que esta tradición situó a las comunidades indígenas, a sus formas de producir, de organizarse y de identificarse. Como veremos a lo largo de esta investigación, se trata de toda una política de la interpretación (Grüner, 1995) que caracteriza la forma –traductora y por tanto crítica de las formas dogmáticas– de hacer marxismo que García Linera –y también, Aricó– emprenden a lo largo de su trayectoria.

también una consecuencia negativa, porque este marxismo se encontrará más apegado a “una repetición de los sencillos esquemas de los manuales de economía y filosofía soviéticos” (p.479). Segundo, el hecho de que el mundo laboral que recepta el marxismo (como el nacionalismo revolucionario) se caracteriza por una modificación en la composición técnica de clase del proletariado minero y fabril boliviano, en lo que García Linera llamará el tránsito del “obrero artesanal de empresa” al “obrero de oficio de gran empresa”. El marxismo se enraíza en un “*locus* obrero” caracterizado por la interiorización de la racionalidad técnica de la modernización capitalista “como prejuicio de masa”, y por una forma de relacionamiento del obrero minero para con el Estado nacional-desarrollista como “demandante”, no como “soberano”.³³ Dice nuestro autor que este

...marxismo llegó a formar una cultura política extendida en sectores obreros, asalariados y estudiantiles, basada en la *primacía de la identidad obrera* por encima de otras identidades, en la convicción acerca del *papel progresista de la tecnología* industrial en la estructuración de la economía, del *papel central del Estado* en la propiedad y distribución de la riqueza, de la *nacionalización cultural* de la sociedad en torno a estos moldes, y de la “*inferioridad*” *histórica y clasista* de las sociedades campesinas mayoritarias en el país. (...) Considerada desde la perspectiva del capitalismo europeo, cuna del proletariado llamado a hacer la revolución, y a partir de la disolución de las relaciones tradicionales campesinas, la izquierda marxista ubicará a la realidad agraria como representante del “atraso” que debe dar paso al “progreso” de la industria, que permitiría pensar en la emancipación (...) En este esquema, la comunidad y sus relaciones productivas sencillamente *no existirán* en el horizonte interpretativo de este marxismo, y mucho menos cualquier otra identidad social que no sea la estrictamente económica; en este caso, campesina. (pp.481-483. El subrayado es nuestro).

Al negar las izquierdas tradicionales a la comunidad y a los indios (considerados, dice García Linera, como un “*no-lugar*”), el naciente indianismo se afirmará *contra* el marxismo. Así, a partir de mediados de los años sesenta y principios de los setenta, en el marco de los primeros fracasos del proyecto de modernización económica y de nacionalización de la sociedad iniciado con la revolución de 1952, surgirá el nuevo indianismo, el cual pasará por tres períodos: el “formativo”, el de la “cooptación estatal” y el de su “conversión en estrategia de poder” (p.485).

Respecto al “período formativo”, García Linera va a decir que es el de la gestación del indianismo katarista desde los años sesenta, que en tanto discurso político “resignifica la historia, la lengua y la cultura india”. Se trata de un discurso de “denuncia e interpelatorio” que a partir de una revisión histórica de la dominación y explotación de los pueblos indígenas en los tiempos de la Colonia y de la República y de la mano de una intelectualidad aimara

³³ Esta realidad técnico organizativa y la forma estado nacionalista-desarrollista, entra en crisis con las reformas neoliberales de los años ochenta, lo que también pone en crisis las bases teóricas de este marxismo.

letrada pero vinculada a los sindicatos y comunidades “reprocha la imposibilidad de cumplir los compromisos de ciudadanía, de mestizaje, de igualación política y cultural, con la cual el nacionalismo (pero también la izquierda marxista) se acercó al mundo indígena campesino después de 1952” (pp.485-486). La figura central aquí es la de Fausto Reinaga, quien reinventa la indianidad como sujeto de emancipación y como proyecto político, y en ese marco rompe con el marxismo en tanto “ideología subalternizante” de las comunidades campesino-indígenas.

A partir de fines de los años setenta, el katarismo indianista se va a dividir, según García Linera, en tres grandes vertientes: la sindical, ligada a la formación de la CSUTCB, que marca la ruptura del pacto militar-campesino (1964-1974) y donde estará centrada la fuerza del movimiento indianista; la política partidaria, con la formación del Partido Indio (Reinaga) a fines de los sesenta, y sobre todo del Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA) y del Movimiento Revolucionaria Tupac Katari (MRTK); la corriente académica, historiográfica y de investigación sociológica, que se dedicarán al “revisionismo histórico”.

A partir de la década del ochenta, dice nuestro autor, con la creciente “descentralización” del discurso indianista, tienen lugar tres corrientes. Primero, la de los “pachamámicos”, que produce una folclorización culturalista de la indianidad. Segundo, la “integracionista”-katarista, que reivindica el ser indígena para presionar como querellante al Estado, obtener derechos e incorporarse a la estatalidad manteniendo sus particularidades culturales. Y tercero, la vertiente “nacional-indígena”, influida por Reinaga, que no busca la incorporación ciudadana al Estado republicano (fundamentado en la exclusión y el exterminio indígena), sino la constitución de una “República India” gobernada por los mismos indios (p.490).

García Linera va a decir que, en su etapa inicial, este discurso toma la forma de un “panindigenismo”, de una mirada transnacional de la estructura civilizatoria que presenta un potencial por su capacidad de expansión, pero una debilidad por minimizar las diferencias intra-indígenas. En una segunda etapa, una corriente interior encabezada por Quispe y los Ayllus Rojos, produce dos nuevos aportes. Por un lado, “el reconocimiento de una identidad popular boliviana, resultante de los siglos de mutilados mestizajes culturales y laborales en diferentes zonas urbanas y rurales”. Lo boliviano no es, así, solo invención de la élite extranjera, existen también identidades populares bolivianas, obreras y campesinas con las cuales es preciso articular: “Éste será el significado político de la llamada teoría de las 'dos Bolivias'” (p.491). Por otro lado, tiene lugar una “lectura más precisa y efectiva de esta construcción identitaria en torno al mundo aimara”, con la cual éste aparece como “sujeto

político encaminado a un destino de autogobierno, de autodeterminación”. Se trata, “de una peculiar articulación entre las lecturas de la tradición histórica de las luchas indígenas por autonomía, con las modernas lecturas de autodeterminación de las naciones, desarrolladas por el marxismo crítico”. Con esta “formación discursiva” el indianismo deviene un “discurso estrictamente nacional, el de la nación indígena aimara” (pp.491-492).

El segundo período del discurso nacional indígena es, según nuestro autor, el de la “cooptación estatal”, el cual se inicia a finales de los ochenta, a partir de la frustración del movimiento indígena en sus incursiones electorales. Esto produce una fragmentación del movimiento indianista katarista: “La integración y competencia en el interior de las estructuras liberal-republicanas de poder (...) marcarán los límites estructurales de la lectura integracionista y pactista del indianismo katarista.” (pp.492-493). Por otra parte, y a raíz de la crisis de la identidad obrera minera, parte de la “izquierda en decadencia” –otra vez, el uso de los nombres– reelabora un discurso etnicista pero “no recupera el conjunto de la estructura lógica de esa propuesta, lo que hubiera requerido un desmontaje del armazón colonial y vanguardista que caracterizaba al izquierdismo de la época.” (p.493.). Al mismo tiempo, es el momento de confrontación dentro de la CSUTCB entre el “discurso étnico campesino katarista e indianista y el discurso izquierdista frugalmente etnizado”, con el predominio de las versiones despolitizadas y culturalistas de la identidad indígena. No obstante, “una parte de la militancia indianista adoptará posiciones organizativas más radicales, formando el Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK), bajo la propuesta teórica de autogobierno indígena aimara” (p.493).

A través de la reforma constitucional de 1994 impulsada por el presidente Sánchez de Lozada (1993-1997), se declara a Bolivia como nación “multiétnica y pluricultural” –un “reconocimiento retórico”, en palabras de García Linera– y se aprueba la Ley de Participación Popular. Según nuestro autor, si bien ésta fortalece en algunos casos a las organizaciones sindicales locales al permitirle proyectarse electoralmente a nivel nacional, produce una fragmentación étnica localista solo unificada por el Estado liberal. El eje de la lucha social se desplazará del altiplano aimara a las zonas cocaleras del Chapare donde predominará un discurso de tipo campesino complementado elementos culturales indígenas.

Finalmente, en tercer lugar, respecto al nuevo ciclo indianista calificado por García Linera como “estrategia de poder”, éste tendría lugar a finales de los noventa y principios del siglo XXI, cuando el indianismo va más allá de la resistencia a la dominación y se “expande como concepción del mundo protohegemónica” que disputa la dirección cultural y política de la ideología neoliberal en crisis. Es, según el autor, el “núcleo discursivo y organizativo”

de la “nueva izquierda”, más allá de que la identidad de este indianismo esté ligado no al concepto de izquierda (por su historia ligada a los partidos marxistas tradicionales), sino a “la autoadscripción a lo indígena (aimaras y quechuas), a lo originario (naciones ancestrales) o a lo laboral (el “pueblo sencillo y trabajador” de la Coordinadora del Agua de Cochabamba).” (p.495). Cuando la liberalización económica neoliberal llega al extremo de afectar las condiciones básicas de reproducción el indianismo va a ser la narrativa capaz de brindar una “*razón del drama colectivo*” con “la articulación política de las experiencias cotidianas de exclusión social, discriminación étnica y memoria social comunitaria de campesinos indios dejados a su suerte por un Estado empresario” (p.497). La politización emancipatoria de la etnicidad -cultura, idioma, historia, piel- india y la cohesión de una “fuerza de masa movilizable, insurreccional y electoral”, hacen del indianismo “una ideología con proyección estatal”.

Nuestro autor identifica dos vertientes de este indianismo como estrategia de poder. En primer lugar, la que presentan el Movimiento al Socialismo (MAS) y el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP), principal fuerza político-electoral indígena de Bolivia. Se trata de una “vertiente moderada”, con un “discurso fundamentalmente campesinista aunque con algunas connotaciones étnicas”, una vertiente “indianista de izquierda, por su capacidad de recoger la memoria nacional-popular, marxista y de izquierda formada en las décadas anteriores” (p.498). En segundo lugar, la corriente “indianista radical”, con un proyecto de “indianización total de las estructuras de poder político” en las cuales los “mestizos” deberían incorporarse en calidad de minorías, el ordenamiento de las reivindicaciones bajo la “identidad étnica” por sobre la identidad campesina (p.498). Más allá de sus diferencias, nuestro autor va a plantear un conjunto de zonas de contacto entre ambos, como una suerte de ejercicio de traducción política.

Finalmente, en relación a la nueva relación entre estos indianismos y el marxismo, García Linera va a decir que si bien el nuevo marxismo crítico tiene una influencia reducida, éstos “vienen acompañando, registrando y difundiendo este nuevo ciclo del horizonte indianista, inaugurando así la posibilidad de un espacio de comunicación y enriquecimiento mutuo entre indianismos y marxismos, que serán probablemente las concepciones emancipativas de la sociedad más importantes en Bolivia en el siglo XXI” (p.500).

1.3.4. *Marxismo(s) latinoamericanos(s): desafíos y debates*

Interesa, para terminar con el presente subcapítulo, recuperar, en clave dialógica, el artículo de Débora D'Antonio y Omar Acha “Cartografía y perspectivas del 'marxismo latinoamericano’” (2014). Ello nos servirá no solo para inscribir la obra de Aricó y García Linera en el marco de una de las reconstrucciones más actuales sobre la historia el marxismo latinoamericano, sino también para plantear nuestras posiciones en relación a viejos y nuevos debates que presenta esta problemática.

Acha y D'Antonio se proponen realizar una reconstrucción histórico-conceptual del marxismo latinoamericano a la luz de los procesos de movilización popular de la primera década del siglo XXI, con particular radicalidad en las experiencias –*aún duraderas*, cabe señalar– de Bolivia y Venezuela. En ese marco, realizan una nueva periodización ampliada del marxismo latinoamericano respecto a la realizada por Michel Löwy, quien en su conocido libro *El marxismo en América Latina* (2010) distingue tres períodos del marxismo latinoamericano. Primero, un “período revolucionario”, que va de los años 20’ hasta mediados de los años 30’, período de formación de los partidos comunistas, donde los marxistas tendían a caracterizar la revolución latinoamericana, simultáneamente, como socialista, democrática y antiimperialista. Sus figuras más destacadas son las del cubano Julio Antonio Mella y el peruano José Carlos Mariátegui. La “manifestación práctica” de este período es la insurrección salvadoreña de 1932. En segundo lugar, el autor distingue una fase no revolucionaria o “reformista”, la del “período stalinista”, que va de mediados de la década de 1930 hasta 1959, en el cual la interpretación soviética del marxismo fue hegemónica entre los partidos comunistas. La única revolución que se concibe es la revolución por etapas, definiendo la etapa presente en América Latina como nacional-democrática. En tercer lugar, Löwy habla de un “nuevo período revolucionario”, que se abre con la Revolución Cubana, un período que ve la ascensión (o consolidación) de corrientes radicales, cuyos puntos de referencia comunes son la naturaleza socialista de la revolución y la legitimidad, en ciertas situaciones, de la lucha armada, y cuya inspiración y símbolo máximo fue Ernesto Che Guevara (Löwy, 2007: 9-10).³⁴

Pues bien, a esta periodización, Acha y D'Antonio le agregan un primer momento de recepción de los textos marxianos y marxistas que comienza en 1870 –un “momento primordial” en el que aún “no se plantea una clara estrategia de traducción” y en las que el naciente marxismo es una línea más de una diversidad de corrientes emancipatorias. Los

³⁴ Cabe destacar que, si bien en la versión revisada de su ensayo en 2007 Löwy describe el desarrollo de organizaciones en los años ochenta como el MST de Brasil y el levantamiento zapatista en México en 1994 como irrupciones singulares que revitalizan el marxismo en un contexto de hegemonía neoliberal a nivel mundial, no obstante, estos no alcanzan según el autor para hablar de un cuarto período del marxismo latinoamericano.

autores también añaden lo que caracterizan como el “período de retracción, derrota, autocrítica y renovación de las últimas décadas del siglo XX”, a partir del fin de las dictaduras militares, el abandono de las estrategias revolucionarias socialistas y el derrumbe de la URSS (p.224). Es el momento de la llamada “crisis del marxismo” y del fin de la idea de revolución social radical. Finalmente, sostienen que con el nuevo siglo y a raíz de las experiencias populares y democráticas radicales del subcontinente, surge la posibilidad, de inaugurar una época del marxismo latinoamericano, diferente a la del período de la “transición democrática”, donde nuevos desafíos estratégicos y teóricos hacen emerger viejas problemáticas que “desgarran sentidos que antaño parecían evidentes” como el problema de la sucesión de los modos de producción, el enfoque de clases, etc. Asimismo, antiguas polaridades (tales como reforma/revolución, nacional/internacional, clase/género, clase/raza, democrático/revolucionario, etc.) son repensadas (p. 234).³⁵

En su artículo, Acha y D`Antonio ponen en cuestión la representatividad que numerosos intelectuales hacen –entre ellos, el mismo Aricó– respecto a Mariátegui como el más importante representante del marxismo latinoamericano. Según los autores, en realidad su incumbencia y su reivindicación de un socialismo “indoamericano” estuvo ligada a la experiencia peruana, comunicable con otras afines, como las de México y Bolivia, pero no válida para *toda* América Latina; por ejemplo, para la Argentina. Hay en Mariátegui –plantean siguiendo a Flores Galindo– un “*marxismo indoamericano*”, ajustado a la sociedad andina, que es una de las variantes del “*marxismo latinoamericano*” (Acha, y D`Antonio: 2010: 231).

Los autores consideran que existen regiones socioeconómicas y culturales que “matizan la extensión territorial” del marxismo para toda América Latina. Retomando el enfoque de Pedro Henríquez Ureña, que plantea una cartografía de espacios de cultura a partir de los usos del idioma español, los autores destacan “seis ambientes culturales que corresponden con llamativa coherencia a experiencias de aclimatación del marxismo: 1, el Brasil; 2, el eje rioplatense y chileno; 3, el espacio andino; 4, el de la ex Gran Colombia; 5, el centroamericano y mexicano; 6, el caribeño” (p. 233). Más allá de esta pluralización regional del marxismo, los autores sostienen que hay un conjunto de condiciones comunes que le otorgan “consistencia latinoamericana” a las variaciones del marxismo latinoamericano: la derivación de una ruptura de la situación colonial del siglo XIX; la relación, desde fines del siglo XIX, con la política imperialista estadounidense; la repercusión en la construcción del

³⁵ Acha y D`Antonio destacan, entre las deudas pendientes para el balance del marxismo latinoamericano, a la teoría de la dependencia, situada en una discusión más amplia sobre la deriva del marxismo como “saber de la modernización” y de sus límites (Acha y D`Antonio, 2010: 237-238).

marxismo del leninismo, la socialdemocracia, el trotskismo y el maoísmo; y, por último, las diferentes formas de comunicaciones subcontinentales que enlazan las diversas formaciones nacionales (p.234).

De la constatación de la situacionalidad de las variaciones regionales del marxismo, se deriva la necesidad de “debidas operaciones de traducción” inclusive dentro de eso que llamamos marxismo latinoamericano: “así como el pensamiento marxista genérico es recompuesto en cada figura regional del *marxismo latinoamericano*, es igualmente problemático transitar entre las zonas específicas de tal marxismo sin realizar las traducciones necesarias” (Acha, O. y D`Antonio, D.; 2010: 234). El caso de la traslación mecánica de la estrategia guevarista a toda América Latina puede ser entendida precisamente como una falta de traducción –en el sentido gramsciano del término– del marxismo latinoamericano, con sus conocidas consecuencias.

Por otra parte, cabe destacar que los autores sostienen que el populismo sería la “frontera teórica” infranqueable del marxismo latinoamericano (p.235). La referencia, en este caso, es a Ernesto Laclau y su libro *La razón populista* (2013)³⁶. Se trata del populismo como “explicación inmanentemente política del lazo político diluyendo por ende la eficacia de lo real de lo social”. No obstante, los autores también incluyen referencias históricas concretas de los populismos, como el varguismo, el cardenismo y el peronismo, a los que definen como “fenómenos reformistas”.

Ahora bien, respecto a cómo inscribir en el marco de esta reconstrucción ampliada de la historia del marxismo latinoamericano las intervenciones de Aricó durante su exilio en México, y de García Linera durante su militancia guerrillera en el EGTK y su posterior encarcelamiento (se trata, en efecto, de los “períodos” que aquí más nos interesan), podemos decir que éstas forman parte de ese “quinto período” del marxismo latinoamericano marcado por la caída del muro de Berlín y la crisis del marxismo, y que son representativas de dos tipos de propuestas diferentes. Aunque Acha y D`Antonio no le asignen nombres, interesa hacer nuestras sus palabras y decir que el trabajo intelectual de Aricó puede identificarse como parte de la propuesta de “revisión autocrítica radical, en la que prevalece el gesto melancólico y trágico, replegado en la preocupación por las dificultades inherentes al marxismo”, mientras que en el caso del marxismo de García Linera, se trata de una

³⁶ Laclau intenta brindar una clave de respuesta, desde la teoría política, a la crítica a los populismos latinoamericanos por ser fenómenos que desplazan la contradicción principal capital/trabajo a otras formas de contradicción como pueblo/oligarquía. Sostiene que el populismo es una lógica política de construcción de hegemonía, más precisamente, como la forma que más expresa la lógica política democrática (Laclau, 2013).

perspectiva “atenta a los signos de una nueva radicalidad nacida de las militancias populares, anunciadoras de nueva materia para reconstruir el proyecto socialista” (p. 236).

Desde la perspectiva aquí sostenida, entendemos que es precisamente ese “gesto melancólico y trágico”, vinculado a la pregunta por los obstáculos del marxismo para conformar una opción política viable, “desde abajo”, para las clases subalternas, lo que constituye su inagotable actualidad. El carácter trágico de esta indagación es la forma de responder a una derrota sobre la cual es preciso seguir interrogándose, en tanto sus profundos efectos económicos, políticos y culturales, aún no han sido revertidos. Para ponerlo en términos benjaminianos, la cuestión es cómo redimir un pasado cuya derrota es la del presente, porque el peligro que acecha a la tradición de los oprimidos, el de convertirse en herramienta de las clases dominantes, no ha sido aún revertido. Aún hoy “los muertos no están seguros”, porque el enemigo no ha dejado de vencer (Benjamin, 2012: 75). Se trata, para decirlo en los términos de Casullo (2009), de seguir pensando en la “revolución derrotada”. Y es que, si por algo se define nuestro presente argentino, es por ser el presente, de la posdictadura (Rinesi, 2019).

Capítulo 2.

Aricó, un creador de empresas imposibles

En el presente capítulo, nos proponemos realizar una reconstrucción del itinerario intelectual de Aricó, de sus prácticas de escritura y de sus prácticas de edición, tomando como hilo conductor el concepto *gramsciano-benjaminiano* de traducción. Desde esta clave de lectura, interesa indagar en toda su trayectoria, desde sus primeros encuentros con la política; sus acercamientos a la obra de Marx y sus primeras traducciones de la obra de Gramsci; sus intervenciones en la revista *Pasado y Presente* (1963-1965/1973); su labor de edición emprendida a través de los *Cuadernos de Pasado y Presente* (1968-1983) y de la *Biblioteca de Pensamiento Socialista* de Siglo XXI; pasando por sus textos sobre Mariátegui y Gramsci durante el exilio en México y la experiencia de la revista *Controversia. Para el examen de la realidad argentina* (1979-1981); hasta su última empresa intelectual, iniciada durante la apertura democrática en la Argentina, la revista *La Ciudad Futura*. Tal reconstrucción va a estar guiada por el objetivo de contrastar dichas estrategias de traducción con las desplegadas por García Linera a lo largo de su obra (las cuales analizaremos en el capítulo siguiente).

Además de esa gramática de producción (Verón, 1991) que recorre como un hilo rojo su trayectoria intelectual, esto es, la tarea de realizar una historia crítica del marxismo *desde* América Latina, para superar el desencuentro histórico entre las tradiciones marxistas o, más en general, socialistas, y las tradiciones nacional-populares, interesa destacar, también, las discontinuidades, los cambios de las gramáticas de producción que pueden rastrearse como huellas y marcas en sus diferentes escritos e iniciativas editoriales. En un sentido, estas gramáticas son también gramáticas de reconocimiento singulares a partir de las cuales Aricó lee, se apropia, *traduce*, el legado de Marx y de los múltiples marxismos. Finalmente, continuando con el uso de estas categorías veronianas, resulta de suma importancia tensionar algunas de las gramáticas de reconocimiento que, desde los años ochenta a esta parte, se han realizado de la obra de Aricó. Se trata de perforar ciertos moldes interpretativos que responden a problemáticas políticas que, en cierta medida, ya no son las nuestras. Realizada esta breve introducción, comencemos entonces.

2.1. Experiencias vitales y primeras lecturas gramscianas

José María Aricó nació el 27 de julio de 1931 en una zona suburbana de Villa María, en la provincia de Córdoba, Argentina. Según lo afirma en la “Última entrevista” (1991a), su

primera incursión en política tuvo lugar en septiembre de 1945, en la época de huelga universitaria de la Federación Universitaria Argentina (FUA) contra el gobierno de facto de Edelmiro Farrell, huelga que repercute también en el movimiento estudiantil secundario. La movilización era una respuesta al intento de negociación de Perón –en ese entonces Secretario de Trabajo y Previsión– por una solución política con el radicalismo y el Partido Comunista Argentino (PCA) que no desplazara al ejército de su lugar central en la política, ante unas elecciones que resultaban inminentes. Se organizaron centros de estudiantes y delegados por cursos en Villa María y Aricó fue elegido delegado por curso del primer año de su colegio. En el marco de la huelga, uno tiene lugar en su ciudad un acto público en rechazo a la guerra y a la dictadura militar. Pero los ferroviarios identificados con Perón le disolvieron el acto. Esa fue, según sus propias palabras, su primera experiencia de un “desencuentro histórico”. Dice Aricó:

...me encontraba por primera vez con esto que luego va a ser un *desencuentro histórico* entre el movimiento estudiantil, que tiene propuestas democráticas de avanzada, de cambio, de justicia social, frente a un movimiento –los ferroviarios– que también planteaban justicia social, etc., y que, sin embargo, se las agarraban con nosotros. Nos hicieron pedazos el acto, tiraron piedras, rompieron el lugar donde estaban hablando los oradores. Esta fue la primera impresión fuerte de mi encuentro con la política. Eso me dio una visión de rechazo al peronismo (1991a: 104. *Cursivas nuestras*).

Cabe detenernos un momento en esta figura del “desencuentro histórico”, a la que ya hicimos referencia en el capítulo anterior. Se trata de un significante cuyo significado no es unívoco sino equívoco, plural, en cierta medida *intraducible*; una gramática de producción que va a aparecer como *marca* y como *buella* que hace *trazo*, para decirlo en los términos de Ricca (2016), en toda la *textualidad* aricociana. Desencuentro entre el movimiento estudiantil –con su cultura modernista y latinoamericanista heredada de la reforma del 18’– y el movimiento obrero; entre intelectuales y pueblo-nación; entre el marxismo de las tradiciones de izquierda socialistas y comunistas con las masas trabajadoras, mayoritariamente identificadas con el peronismo; desencuentro entre las tradiciones populistas (que tuvieron al APRA como expresión fundadora) y las tradiciones socialistas en América Latina; entre nacionalismo y socialismo; entre reforma y proyecto transformador.

De esta forma, Aricó va a ir redefiniendo los términos –y la relación entre ellos– de esta persistente bifurcación, la cual refiere a una problemática del *movimiento real*: el problema gramsciano de cómo conformar una voluntad colectiva nacional-popular, de cómo construir una hegemonía sólida y perdurable de las clases subalternas, para que éstas devengan Estado. En esa tarea, que también es una llamada a la *redención* de las generaciones pasadas, oprimidas,

vencidas, entra en juego el trabajo de *traducción gramsciano-benjaminiano* que el marxista cordobés despliega a lo largo de toda su trayectoria intelectual.

Pero hay un “segundo paso” –así lo define el mismo Aricó– en su incursión en la política, que tiene ver con su trabajo en una empresa comercial de su ciudad natal, donde se dedicaba a controlar que las radios pasen los avisos publicitarios de los anunciantes. Fue en esa empresa donde conoció a otros estudiantes que recibían el semanario del PCA *Orientación*, al cual comenzó a leer con profundo interés, sobre todo a la página cultural: “Me impresionó fuertemente un artículo de Marcel Prenant, un biólogo marxista francés, sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. Esas palabras (...) se me grabaron fuertemente, como un campo misterioso y esotérico de saber que tenía que develar” (1991a: 105). A partir de septiembre de 1947 –en un contexto internacional marcado por los comienzos de la guerra fría y, en la Argentina, por el ascenso del peronismo– Aricó se afilia al PCA. Comenzó así su vinculación con el mundo obrero.

Su trabajo en la radio –siendo aún adolescente– y sus primeros pasos en el PCA, dieron lugar a una “sensación de extranjería, de particularidad, de no ser exactamente como todos”. Una “experiencia de la diferencia”, asumida “con jactancia” pero que según él “ocultaba el fastidio que (le) producía no ser como los demás: no iba a bailar los sábados a la noche aunque trataba de hacerlo (...) Éramos seres estrambóticos que funcionábamos por otro lado (...) jóvenes distintos porque sacrificábamos unas cosas a favor de otras” (Aricó, 1991a: 106-107). Y, si bien para Aricó, esto era expresión general de la carencia del PCA de no poder extenderse como otras culturas políticas en la sociedad, desde nuestra perspectiva, esta “experiencia de la diferencia” puede entenderse como parte de una *condición vital singular* que hace al trabajo político-intelectual de Aricó. Se trata de una forma de soledad que abre la posibilidad del pensamiento (Arendt, 2005: 62)³⁷, de un distanciamiento respecto al mundo de lo cotidiano, que implica un trabajo sobre las pasiones, una suerte de “cuidado de sí” (Foucault, 2008: 33-34), y que le va a permitir hacer aquello que lo apasiona: *leer, escribir, militar*. Esa distancia es, al mismo tiempo, un acercamiento hacia otra forma de sociabilidad, una “que giraba en torno a discusiones sobre proyectos de cambio y transformación de la sociedad” (Aricó, 199a: 108).

Entre 1947 y 1949, como parte de la sección del PCA en Villa María, Aricó organizó la biblioteca y dictó cursos, el primero sobre la biografía de Marx de Franz Mehring. Una

³⁷ Según Hanna Arendt, en el pensamiento solitario somos “dos-en-uno” (porque siempre que pensamos podemos hablar con uno mismo que es, en cierta forma, “otro sí mismo”) y por ello vivimos siempre y de manera inevitable (a menos que dejemos de pensar) con otros: “Ningún hombre puede mantener su conciencia intacta si no puede actualizar este diálogo consigo mismo, es decir, si carece de la soledad requerida para cualquier forma de pensamiento.” (Arendt, 2005: 62.).

cuestión a destacar es la importancia de la experiencia carcelaria en la formación juvenil de Aricó. Debido a la política de intolerancia del peronismo hacia los partidos opositores, la cárcel se convirtió en un lugar de frecuentación para él y los militantes comunistas de las más variadas profesiones: “Era una especie de microcosmos donde el tema de la formación política y el debate cultural aparecían notablemente expuestos” (Aricó, 1991a: 110). El marxista cordobés recuerda haber llevado una vez el *Facundo* de Sarmiento a la cárcel: “no dejo de recordar la pasión con la que mis compañeros siguieron la lectura de un libro que no hubieran leído seguramente en otras circunstancias (Aricó, 1991a: 110).³⁸

En 1949 Aricó viajó a Córdoba, a estudiar derecho, carrera que abandonó al poco tiempo para convertirse en un “militante profesional”, como parte de la dirección de la juventud comunista, donde ocupó varios cargos. Además de las lecturas de Marx, Lenin, Trotsky y Stalin, en 1950 llegó a sus oídos las primeras noticias de esa figura que lo acompañó “como la sombra al cuerpo” (Aricó, 2014b:30) durante toda su vida: el marxista italiano Antonio Gramsci. Las noticias de Gramsci le llegaron a través del prólogo que Gregorio Bermann escribió para la publicación –impulsada por iniciativa de Gregorio Weinberg a través de la editorial Lautaro del PCA– de las *Cartas de la Cárcel* en castellano, siguiendo la edición italiana dirigida por Palmiro Togliatti. Se trató de la primera traducción en el mundo de los escritos de Gramsci a otra lengua.

El prólogo de Bermann fue reproducido aparte en una página de *Orientación*, cuya lectura despertó el “deslumbramiento y la impaciente inquietud” de Aricó (Aricó, 2014b: 48).³⁹ Lo que le llamó poderosamente la atención de la figura de Gramsci –tal como la presentaba Bermann– es esa doble dimensión de político e intelectual del marxista sardo, es su forma de “situarse frente a la complejidad de lo real” sin subordinar la teoría a la política inmediata, es su creatividad y la importancia que le otorga a los intelectuales como organizadores de la cultura (Aricó, 2014b: 47).

Entre 1951 y 1953 Aricó compró los *Quaderni dei carcere* bajo la edición de Einaudi. Y, por un paradójico azar, cuando en 1952 le tocó realizar el servicio militar, lo destinaron –por su capacidad de escribir a máquina y la exigencia de no estar cerca de las tropas, dada su

³⁸ Sarmiento constituye una figura intelectual con la cual Aricó va a dialogar de forma crítica a lo largo de toda su trayectoria. Así, por caso, si en número 3-4 de la revista *Pasado y Presente* critica la dicotomía sarmientina entre civilización y barbarie (Aricó, 1964: 259-260), más de veinte años después, en el número 12 de la revista *La Ciudad Futura* (1988), como introducción a la publicación de las declaraciones del PC y de la CGT en 1938, en ocasión de los cincuenta años de la muerte de Sarmiento, Aricó sostiene que éste fue el “hombre que como nadie contribuyó a darle conciencia de sí mismo al pueblo argentino” (Aricó, 1988a: 25).

³⁹ Como señala Aricó en *La cola del diablo* (2014b), fue Ernesto Sábato quien brindó, para la revista *Realidad* (1947-1949), las primeras noticias en la Argentina de la publicación de las *Cartas de la Cárcel* en Italia, las cuales habían obtenido el máximo premio literario de Italia, el premio *Viareggio* (pp.47-48).

filiación comunista— como oficinista. Con una gramática italiana, un diccionario, un cuaderno y las *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno* (1949) de Gramsci bajo el brazo, leyó y tradujo este libro: “Por eso yo digo que le debo al Ejército Argentino la posibilidad de haber adquirido el idioma que me permitió leer a Gramsci dentro de los cuarteles” (Aricó, 1991a: 112).

Pero si hay una primera lectura que marca la forma en que el joven Aricó lee, *desde* la Argentina, a Gramsci, y la forma en que lee la historia argentina, *desde* Gramsci, este es sin lugar a dudas el ensayo *Echeverría* (1951), de Héctor Agosti, por ese entonces Secretario de Cultura del PCA. Agosti motivó a fines de los cincuenta a Aricó y a otros jóvenes del partido a traducir los *Cuadernos de la Cárcel*. Agosti fue quien los “introdujo a una lectura de los cuadernos que en él trató de ser siempre una 'traducción', es decir, un modo particular de verter en un lenguaje nacional aquellos instrumentos de interpretación histórico-políticos que se presumían aptos para iluminar zonas de nuestro pasado...” (Aricó, 2014b: 50). Y el ensayo *Echeverría* constituye, según Aricó, el primer y más acabado intento de traducción, desde dentro del PCA, de las categorías de Gramsci para comprender las raíces y causas fundamentales del *desencuentro* intelectuales y pueblo nación, entre cultura democrática y política en la historia larga de la Argentina, desde la Revolución de Mayo hasta mediados del siglo XX.

Echeverría fue publicado en 1951 en ocasión de la conmemoración —organizada por intelectuales comunistas, socialistas y liberales del frente antiperonista— de los 100 años de la muerte del autor del *Dogma Socialista*. La recuperación del pensamiento de Esteban Echeverría, referente de la Generación del 37', y el uso de categorías gramscianas para pensar la historia argentina, le permitió a Agosti, como señala Burgos (2004), repensar la historia nacional por fuera de la matriz liberal —iniciada por Bartolomé Mitre—, matriz compartida por la historiografía hegemónica dentro del PCA, pero también en disputa con el “revisionismo histórico” peronista (pp.45-46).

Haciendo uso de los análisis de Gramsci sobre el *Risorgimento* italiano, al que éste caracterizaba como “*rivoluzione mancata*” (revolución interrumpida), Agosti argumentaba que el proceso histórico de formación del Estado argentino que se inició con la Revolución del 25 de mayo de 1810 era también una “revolución inconclusa”, en tanto la corriente democrática de la argentina posrevolucionaria (que tuvo a Rivadavia como una de sus expresiones más avanzadas), y la burguesía que “representaba”, fue incapaz de resolver el problema de la tierra, de integrar las masas rurales a su proyecto de unificación nacional, de superar el feudalismo hacia la consolidación de una economía capitalista (Petra, 2014: 227-

228). Ello se debió, según Agosti, al “jacobinismo a medias” de este grupo revolucionario que, a diferencia de la burguesía francesa, no supo, no pudo o tuvo miedo de movilizar a las clases campesinas en pos de la hegemonía de la capital, y terminó así derrotada por los caudillos (Burgos, 2004). La Generación del 37’, la única que elaboró luego de la Independencia el problema político de la formación de una nación moderna, habría sido incapaz de superar estas limitaciones de la burguesía comercial porteña. Se trata de una línea historiográfica que Agosti continuó en otros dos escritos suyos, de mucha mayor difusión que su libro *Echeverría: Nación y cultura y El mito liberal*, ambos publicados en 1959.

Como señala Petra (2014), resultó fundamental, en esta argumentación de Agosti, la figura intelectual de José Ingenieros. Recuperando su idea del “paralelismo histórico” de Argentina con Europa, Agosti consideraba que esta teoría constituía un programa político-intelectual específico: “dado que el pensamiento originado en Europa debía necesariamente ejercitar una acción de 'desquicio' en los países atrasados, la función de las elites ilustradas era establecer sobre cada terreno nacional las causas concretas que determinaban su 'anomalía' respecto a las líneas 'lógicas' del desarrollo histórico” (Petra, 2014: 228). La importancia dada a los intelectuales y a la cultura para la transformación social va a distinguir a Agosti de las interpretaciones historiográficas que atribuían a “invariantes psicológicas” las razones de la ausencia de una revolución democrático burguesa (Petra, 2014: 229).

En su lectura crítica, contenida en *La cola del diablo*, Aricó plantea que la traducción de Agosti se caracteriza por un “abuso de la analogía histórica”, la cual “convierte en meramente ideológicas a categorías históricas”. En efecto, si para Gramsci las condiciones del jacobinismo existían en Francia, pero no en su país –era necesario un minucioso estudio de las condiciones históricas específicas de Italia y de la etapa del *Risorgimento* en particular– “para Agosti en cambio, la posibilidad de forzar situaciones es inherente a la voluntad jacobina misma de las fuerzas de transformación.” (Aricó, 2014b: 53). Al concebir el jacobinismo como parte del “momento histórico universal”, al considerar que hay “líneas lógicas del desarrollo” al que están atados todos los pueblos, Agosti terminaba fundando su análisis en “*la más pedestre de las filosofías de la historia*” (Aricó, 2014b: 58. Subrayado nuestro).

Según Aricó (2014b), en Argentina “nunca existió, por lo menos hasta fines del siglo pasado, una 'cuestión campesina' de algún modo aproximable a la italiana o francesa y sobre la que se fundaba, en ambos casos, la *posibilidad* de una transformación revolucionaria de la campaña” (pp.55-56). Mientras Gramsci analiza las fuerzas concretas, y a partir de allí caracteriza a la construcción de la unidad nacional italiana como “revolución pasiva”, como un proceso donde el dominio de la burguesía no necesita modificar de manera sustancial la

economía agraria para asentarse, “en Agosti, en cambio, parece más bien que el propósito es el de dictar una condena sobre toda una clase” (Aricó, 2014b: 56). Así, “El abuso de un razonamiento analógico” dificultó el propósito de Agosti de tender un “*punte* entre el discurso político y el discurso historiográfico; un *vaso comunicante* que permitiera al marxismo, y más en concreto a los comunistas argentinos, conquistar una hegemonía política y cultural que les era esquivada” (Aricó, 2014b: 56-57. Subrayado nuestro).

Aparece aquí una característica fundamental de la traducción gramsciana de Aricó. En efecto, la traducción no consiste en establecer analogías abstractas entre lenguajes nacionales, sino en contextualizar las categorías marxistas (en este caso, las que Gramsci elabora a partir de la historia italiana) y luego hacer uso de ellas (de lo que en ellas todavía hay de universalizable), a partir del reconocimiento de la singularidad de la propia historia nacional. Asimismo, la traducción gramsciana no subsume el discurso historiográfico a las necesidades de la política práctica inmediata, sino que intenta tender un puente entre ambos, un “vaso comunicante” para que el marxismo pueda devenir en hecho de hegemonía.

Pero en Agosti, sucede precisamente lo contrario: su concepción del proceso histórico pos-revolución de mayo concebido “revolución interrumpida”, queda presa en realidad de las necesidades de la estrategia política del partido, vinculada al “espejismo de la revolución agraria que desde los treinta obsesiona a los comunistas” (Aricó, 2014b: 57). Con lo cual Agosti no pudo ver que en realidad lo característico de las condiciones de una revolución agraria en Argentina, era “la inexistencia de una clase campesina y por lo tanto una estructura social movilizable a los fines de la revolución nacional y democrática” (Aricó, 2014b: 58).

No obstante ser un intento fallido de traducción de Gramsci, *Echeverría* constituyó, para Aricó, un hito “decisivo” para “la adquisición de una conciencia crítica respecto al patrimonio ideal comunista” por parte de los gramscianos argentinos. Y ello no solo por la prosa de Agosti o el “reconocimiento de la historicidad” en tanto “principio metódico insoslayable” para cualquier marxista, sino porque *Echeverría* “salía al encuentro de una preocupación” fundamental:

¿Hasta dónde la regeneración nacional, la conquista de un régimen verdaderamente democrático, suponía dejar atrás un pasado de luchas fratricidas que se remontaban a mucho antes de 1945? Volver la mirada hacia *Echeverría* y la generación del 37´ era un modo de hacerse cargo de la necesidad de someter a crítica *todo* el pasado y no sólo la parte de él signada por la experiencia peronista (...) Pero disipar las barreras (...) que separan a los intelectuales del pueblo y los convierten en una casta exigía regresar a la dirección nacional y popular de la cultura que constituía el fundamento de la doctrina echeverriana (Aricó, 2014b: 62-63).

A partir de estas palabras, se comprende por qué la experiencia de la revista *Pasado y Presente* (PyP), la cual se proponía precisamente estas tareas, haya sido en cierta medida incentivada por el mismo Agosti. Pero antes de dirigirnos hacia PyP, cabe detenernos en dos escritos de Aricó previos al surgimiento de la revista, en los que se evidencia una forma de leer a Gramsci en continuidad con Lenin, lo que, entendemos, permite iluminar mejor la editorial del primer número de la revista, escrita todavía en el “borde interno”, por decirlo de algún modo, de la filiación militante comunista de Aricó.

2.2. De polémicas y prólogos

En 1957, en un artículo intitulado “¿Marxismo *versus* leninismo?” publicado en *Cuadernos de Cultura*, Aricó polemiza con las reflexiones del filósofo ítalo-argentino Rodolfo Mondolfo plasmadas en su escrito “En torno a Gramsci y a la filosofía de la praxis” de 1956. Al igual que Gramsci, “aunque por distintos caminos” –dice Aricó–, Mondolfo sigue las enseñanzas de Antonio Labriola, y opone a las “deformaciones economicistas-mecanicistas del marxismo una interpretación más justa revalorizando el verdadero pensamiento marxengelsiano al respecto” (Aricó, 1957: 43-44). Mondolfo, plantea nuestro autor, coincide con Gramsci en la crítica al determinismo materialista y al voluntarismo del mito revolucionario, pero diverge porque considera que la teoría de la hegemonía de Lenin y Stalin, que Gramsci desarrolla, constituye una “burda deformación” del materialismo histórico y del humanismo democrático de Marx. Ello en tanto éstos antepondrían a la madurez del sistema capitalista, la acción del partido político, el cual sería capaz de instaurar por pura voluntad el socialismo –la dictadura del proletariado– en los eslabones débiles del cuerpo capitalista.

Al contrario, Aricó va a sostener que el concepto de hegemonía “constituye la esencia del leninismo, como desarrollo del marxismo en la nueva época del imperialismo”. Asimismo, plantea que la noción leninista de hegemonía, que Gramsci se apropia y desarrolla, surge para comprender y actuar cuando el Estado ya no es sólo órgano de dominio, de coerción, sino también de dirección ideológica, es decir, de consenso. Desde esta perspectiva, para Lenin y Gramsci, “El proletariado podrá triunfar sobre la burguesía si sabe colocar bajo su dirección política y cultural a todos los sectores populares, fundamentalmente los campesinos” (Aricó, 1957: 45). Y esa es, para Aricó, la tarea del partido político del proletariado: crear conciencia socialista, introducirla “desde fuera” de la espontaneidad de las masas, lo que no significa en absoluto subestimar la iniciativa revolucionaria de la clase. El problema de cómo se forma la conciencia socialista es lo que Mondolfo “no logra resolver”,

al considerar que ésta puede producirse por la “subversión de la praxis” en los países donde el sistema capitalista ha llegado a cierta madurez (Aricó, 1957: 45).

Pero lo más llamativo de este texto de Aricó es que su argumentación se erija, en gran medida, a partir de las teorizaciones de Stalin. Aricó cita las afirmaciones de éste, particularmente las vertidas en su escrito “Fundamentos del leninismo” (1947), para quien “...hoy se debe hablar de la existencia de condiciones objetivas para la revolución en el sistema general de la economía imperialista mundial (...) la existencia dentro de este sistema de algunos países con un desarrollo industrial insuficiente no puede representar un obstáculo insuperable para la revolución” (Stalin, 1947: 36, citado en Aricó, 1957: 48). Palabras que, según nuestro autor, “están corroboradas por los hechos”, dado el triunfo de la revolución bolchevique en Rusia. Lenin, Stalin y Gramsci, a diferencia de Mondolfo, no consideraron al marxismo como “un dogma sino como una guía para la acción”. Los tres son, para el joven Aricó, traductores del marxismo a las nuevas condiciones del desarrollo capitalista mundial. Podemos decir que esta cita de autoridad de Stalin, demuestra el casi nulo impacto que el XX Congreso de la Internacional Comunista de 1956 había tenido sobre el mismo Aricó.

El otro texto que aquí interesa analizar es el Prólogo de Aricó a su traducción del libro de Gramsci *Notas sobre Maquiavelo, la política y el estado moderno*, el cual es publicado a través de la editorial Lautaro en 1962, siguiendo la edición temática de Einaudi dirigida por Togliatti⁴⁰. La traducción de los *Cuadernos* al castellano fue animada, como dijimos, por Agosti. Así, además del ya citado, se van a publicar, a través del sello editorial Lautaro, los siguientes *Cuadernos*: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, traducido por Isidoro Faumbaum y con prólogo de Agosti, en 1958; *Los intelectuales y la organización de la cultura*, bajo traducción de Raúl Sciarreta, en 1960; *Literatura y vida nacional*, traducido por Aricó, con prólogo también de Agosti, en 1961. Más tarde, Juan Pablos Editor, de México, además de reeditar aquellos cuatro volúmenes, completó la traducción al español de la edición de Einaudi, publicando los dos volúmenes que restaban: *Pasado y Presente*, traducido por Gabriel

⁴⁰ Los *Cuadernos* carcelarios de Gramsci fueron organizados temáticamente en seis volúmenes y publicados en 1948. Esta edición fue posteriormente criticada por contener intenciones de censura del pensamiento de Gramsci (como las referencias críticas a la URSS) y por producir la idea de que éste había escrito libros concebidos como tales, cada uno con un título y orden prefijado, lo que en realidad era iniciativa de los editores. No obstante, lo cierto es que la elevación de Gramsci como teórico marxista a nivel internacional fue posible por esta edición. Más tarde, bajo la dirección de Valentino Gerratana, a través del Instituto Gramsci de Roma, se inició en 1975 una edición crítica, cronológica y sin censuras, rescatando todos los subtítulos y comentarios de Gramsci. Esta edición fue traducida al castellano en seis tomos, a través de las Ediciones Era, de México (Campione, 2007: 107-108). En la actualidad, está en marcha la “Edición nacional de los escritos Antonio Gramsci” que se ha comenzado a publicar en 2007. En esta edición, dirigida por Gianni Francioni, además de incluirse los artículos periodísticos y la entera correspondencia, se ha buscado, en lo que respecta a los *Cuadernos*, corregir las impresiones cronológicas de la edición de Gerratana, como así también incluir las traducciones carcelarias realizadas por Gramsci que habían sido descartadas en la edición anterior (Cospito, 2016).

Ojeda Padilla, en 1977; y *El Risorgimento*, traducido y anotado por Stella Mastrangelo, en 1980 (Aricó, 2014b: 49-50).

Pues bien, Aricó comienza su “Prólogo” (que en cuanto tal constituye, siguiendo a Bourdieu, una operación de *marcado* por la cual se fija la interpretación del texto editado) afirmando que “Un nuevo tomo de los 'Cuadernos de la cárcel' pasa hoy a integrar el acervo ideológico de nuestro pueblo” (Aricó, 1975 [1962]: 7). Como señala Cortés (2015), esto demuestra que la traducción gramsciana en Aricó es una forma de intervención política en la cultura del pueblo-nación antes que un trabajo filológico neutralizante.

Podemos decir que Aricó despliega aquí tres operaciones de traducción. La primera, tiene que ver con una forma de leer la obra de Gramsci como algo inseparable de su vida, de su experiencia militante y de la cambiante realidad italiana. Y es que “Gramsci fue ante todo un político práctico” (Aricó, 1975 [1962]: 7).

La segunda, refiere al acento que pone Aricó en la definición gramsciana del marxismo como filosofía de la praxis. Contra el determinismo fatalista y el positivismo de la socialdemocracia europea, el marxismo de Gramsci –plantea Aricó– es “concepción del mundo que se expresa en la política y se hace historia”. A través de una “síntesis superadora” del idealismo crociano (que resalta la dimensión subjetiva de la política) y del materialismo histórico marxiano, Gramsci elabora una concepción del marxismo como “humanismo integral”, como “historicidad absoluta” (Aricó, 1975 [1962]: 8).

La tercera operación, tiene que ver con inscribir a Gramsci en la tradición del marxismo-leninismo, lectura divergente a la realizada en *La cola del diablo* (2014b). Aquí, si bien Aricó no niega los estrechos vínculos del marxista italiano con Lenin, pone el acento en sus distanciamientos y en su irreductibilidad respecto al leninismo. Se trata, como veremos, de un desplazamiento desde “gramáticas de reconocimiento” ligadas a tiempos de revolución, a “gramáticas de reconocimiento” ligadas a tiempos de transición democrática.

Aricó sostiene, siguiendo la interpretación de Togliatti, que es necesario “superar dos vicios opuestos, pero en última instancia similares en sus limitaciones metodológicas”. Por un lado, la interpretación simplista según la cual la Revolución Rusa y la obra de Lenin salvaron a un Gramsci que había “caído en un punto muerto” luego de la derrota de la experiencia consejista. En este caso, el leninismo de Gramsci es concebido como “una verdad paradigmática, total y cerrada (...) y no una teoría que deriva y se desarrolla en situaciones históricas determinadas” (Aricó, 1975 [1962]: 10). Por otro lado, el simplismo de escindir Lenin de Gramsci, cuando en realidad la teoría del Estado de Gramsci presupone y desarrolla lo delineado Lenin. El punto fundamental de unión entre ambos, se encontraría en el

concepto leninista de “la alianza de la clase obrera y el campesinado planteado aquí no como algo circunstancial sino como un nexo fundamental, orgánico”, el cual “es luego desarrollado en forma creadora en el volumen sobre *Maquiavelo* y en los demás escritos de la cárcel a través de la categoría de hegemonía y de la distinción entre el momento del dominio y el momento del consenso” (Aricó, 1975 [1962]: 15).

A partir de aquí, Aricó desarrolla una serie de consideraciones sobre el concepto de hegemonía de Gramsci. La hegemonía definida como el momento de pasaje del interés económico corporativo al interés universal: el proletariado industrial italiano debía, para Gramsci, abandonar sus prejuicios corporativos para establecer una alianza orgánica con el campesinado del sur y con el bloque de los intelectuales. Lo cual se vincula con el problema del Estado, concebido como “totalidad orgánica” del momento de dictadura o dominio y del momento de hegemonía o de la dirección intelectual y moral (p.18). Ello se relaciona, también, con la necesidad de estudiar la propia historia: “si la hegemonía significa la formación de una voluntad colectiva nacional popular, para Gramsci es de fundamental importancia rastrear en la historia italiana las razones de los sucesivos fracasos de las tentativas para lograr dicha formación” (p.19). Solo así el “moderno príncipe”, es decir, el intelectual colectivo que es el partido político del proletariado, puede fundar su política en la historia y conquistar la dirección intelectual y moral de las clases subalternas.

Estas reflexiones gramscianas resultan centrales, desde la perspectiva de Aricó, para pensar una estrategia política revolucionaria en Argentina. Primero, porque plantean la necesidad de existencia de un partido político que sea conciencia organizada del movimiento de masas contra todas las formas de espontaneísmo político y de fatalismo economicista – propia de los “izquierdistas criollos”– que tienden a dejar de lado la tarea de construcción hegemónica, priorizando el momento del golpe de fuerza militar. Segundo, porque pone sobre la mesa la necesidad de indagar en las razones que impidieron a las diversas formaciones políticas –inclusive al PCA, aunque todavía Aricó no lo diga de manera explícita– construir una voluntad colectiva nacional-popular. La obra de Gramsci constituye, así, un “incentivo para las jóvenes generaciones argentinas que comienzan a ver en el marxismo el instrumento ideológico de su liberación” (Aricó, 1975 [1962]: 22).⁴¹ Y fue

⁴¹ A esta interpretación, realizada en clave marxista-leninista, de las *Notas sobre Maquiavelo* de Gramsci por parte de Aricó, se la puede contrastar con la apropiación, en clave peronista, emprendida una década después por Horacio González. En el marco de la disputa de comienzos de los setenta en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) entre las “Cátedras Nacionales” y las “Cátedras Marxistas”, en marzo de 1972, González editó, bajo el sello editorial “Puente Alsina”, el libro *El príncipe moderno y la voluntad nacional popular*. Se trata de una edición recortada de aquel libro de Gramsci (según la edición temática de Togliatti), en el que se mantenía –sin decirlo– la traducción de Aricó, pero, al mismo tiempo, se disputaba, a través de un prólogo –titulado, provocativamente, “Para nosotros, Antonio Gramsci” –la interpretación que éste hacía del

precisamente una nueva generación de jóvenes –la mayoría militantes comunistas– interesada en la renovación cultural del partido y en la indagación gramsciana del pasado nacional argentino, la que dio nacimiento a una de las revistas marxistas de vanguardia más importantes de la Argentina de los incandescentes años sesenta y setenta: la revista *Pasado y Presente*.

2.3. Guevaristas togliattianos

“¿Porque éramos gramscianos al publicar la revista nos imaginábamos vivir en una Turín latinoamericana, o accedimos a Gramsci porque de algún modo Córdoba lo era? Tal vez, simplemente, estábamos predestinados a serlo.”

JOSÉ MARÍA ARICÓ, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, 1988.

2.3.1. Gramáticas de producción de una revista de ideología y cultura

La revista trimestral de “ideología y cultura”⁴² *Pasado y Presente* (que, no por casualidad, lleva el mismo nombre de uno de los *Cuadernos* de Gramsci), surgió en abril de 1963, en Córdoba. Entre los protagonistas de *PyP*, la mayoría de filiación comunista, se encontraban el mismo Aricó –quien en ese momento era Secretario de Organización de la Federación Juvenil Comunista (FJC) de la Provincia de Córdoba– junto con Oscar del Barco, Héctor Schmucler, Samuel Kieczkovsky y Juan Carlos Portantiero, éste último desde Buenos Aires.

La intención de la revista de renovar el marxismo del PCA tiene un antecedente inmediato en el debate iniciado por del Barco en su artículo “Notas sobre Antonio Gramsci y el problema de la 'objetividad'”, publicado en *Cuadernos de Cultura* en 1962. Aquí, el joven cordobés recuperaba la concepción gramsciana del conocimiento objetivo como lo

pensamiento gramsciano. En su prólogo, en tanto operación de *marcado* (Bourdieu, 1999), González no se afirma como “gramsciano”, sino como heredero de la tradición peronista revolucionaria de John William Cooke. Desde su perspectiva, la cuestión nacional-popular ya está planteada por el peronismo y toda lectura de Gramsci debe estar atenta a la historicidad concreta del país. Para González, traducir a Gramsci desde el peronismo significa disolver todo “ritualismo gramsciano”: “(Gramsci) No es ni será entonces el escritor de libros de cabecera para aflorar ortodoxias que no nos abarcan. Tampoco una guía para comprender o valorar la experiencia de nuestro pueblo, con la que, de antemano, ya estamos identificados...” (González, 1972: 20). Para un análisis en términos comparativos con el prólogo de Aricó, véase Patriglia y Delupi, 2021.

⁴² Respecto a esta bajada de la revista, Burgos (2004) va a plantear que *PyP*, en su primer período, no es una revista política –“habla poco de la política inmediata”–, aunque interviene en la política, pero en un sentido que excede al de la acción política partidaria. Lo hace a través de la participación en el debate *ideológico* marxista (aquí ideología refiere a la concepción del mundo determinada) y a través de un diálogo con la cultura nacional-popular. Lo que encontramos en *Pasado y Presente* es “un nuevo modo de intervenir en la política, entendida sentido amplio”, como “praxis transformadora” (Burgos, 2004: 116).

“universal subjetivo”, ligado al concepto de praxis, en contraposición con la concepción positivista y empirista vulgar del marxismo (Del Barco, 1962). Se trató de un intento frustrado: si bien el partido decidió, por influencia de Agosti, la publicación del artículo junto con una reafirmación de la posición oficial de la Comisión del PCA al respecto, se le exigió luego a Oscar del Barco retractarse por las posiciones vertidas en su artículo (Aricó, 2014b: 208-217). También *PyP* nace como experiencia *fallida*. Los impulsores de la revista fueron exhortados a retractarse y, ante su negativa, terminaron expulsados del partido. Así relata Aricó esa experiencia de excomunión, de destierro:

Cuando fui expulsado del partido, prácticamente todas las relaciones se destruyeron y desaparecieron. Porque al hombre expulsado del partido, en esos años, se lo condenaba a una muerte civil. Era acusado de traidor, de tráfuga, de corrupto. Casi siempre se organizaba todo un sistema de descubrimientos de toda una historia pasada que convertía a ese hombre en excluido. Por lo tanto, el partido había cometido un acto de justicia cuando liquidaba a una persona (Aricó, 1991a: 109).

Pero fue, precisamente, esa exclusión, la que le permitió a Aricó encontrar un tipo de relación humana más potente, liberada del sistema de creencias partidarias que no podían ser puestas en discusión. Una relación de *verdadera amistad*: “Los amigos los logré cuando dejé de ser camarada (...) Las únicas relaciones amicales que se salvaron fueron las del grupo de comunistas que participamos de la aventura (...) y estuvimos dispuestos a sufrir la expulsión” (Aricó, 1991a: 108-109). La aventura de *PyP* fue, así, la *aventura de una amistad*, una amistad basada en la apertura intelectual, en la pasión por la crítica, en la obsesiva búsqueda por superar ese desencuentro histórico entre intelectuales y pueblo-nación que el PCA no hacía más que reforzar.⁴³

Ahora bien, el surgimiento de la revista se explica no solo por la singularidad del grupo que la conforma, sino también por ciertos acontecimientos mundiales y nacionales que pusieron en crisis las ideas fundamentales sobre las que descansaba la política del PCA, bajo la dirección de Victorio Codovilla y Rodolfo Ghioldi. Entre los sucesos internacionales se destacan el XX Congreso de la Internacional Comunista, en el que se inició el proceso de “desestalinización” de la URSS, y la contrarrevolución en Hungría, ambos acaecidos en 1956; también el proceso de ruptura de la China de Mao con la URSS que comenzó en esos mismos años y la lucha por la liberación de Argelia, la cual conquistó su independencia en 1962.

⁴³ Cabe destacar que, con la salida del grupo, rompe con el partido la mayor parte del sector universitario de la FJC de Córdoba –ligada estrechamente a la Federación Universitaria de Córdoba (FUC)–, pero también la parte porteña, con Portantiero a la cabeza (quien fundó la organización Vanguardia Revolucionaria, de perfil maoísta). Tal ruptura fue celebrada por la revista *Izquierda Nacional*, fundada por Jorge Abelardo Ramos, la cual nucleaba parte del pensamiento peronista de izquierda surgido en ruptura con el Partido Socialista.

Entre los sucesos nacionales, se destaca el derrocamiento del peronismo –lo cual marcó la presencia de una “crisis generacional” (Aricó, 1991a: 128)– a partir del golpe de Estado de Aramburu en 1955, conocido como la “Revolución Libertadora”; el inicio de la Resistencia Peronista; el fracaso del proyecto nacionalista y “desarrollista” de Arturo Frondizi en 1962 (cuya candidatura de gobierno fue apoyada en su momento por Perón y también por la dirección del PCA) y el surgimiento del sindicalismo combativo cordobés que desembocó, en 1969, en la insurrección popular más importante de la época: el Cordobazo (Burgos, 2004: 56-58).⁴⁴ Y si bien el XXII Congreso de la Komintern fue “la gota que rebalsó el vaso” (Aricó, 1999a), no obstante, como el mismo Aricó lo reconoce en sucesivas ocasiones, el acontecimiento que más fuertemente impactó al grupo fue la Revolución Cubana.

Impulsada por un grupo de extracción pequeño burguesa, apoyada fundamentalmente en el campesinado y actuando al margen del Partido Comunista de Cuba, la experiencia de la revolución cubana resultó fundamental para toda una generación militante de izquierda en América Latina y el mundo, porque hizo volar por los aires la estrategia política etapista de los partidos comunistas oficiales. Una estrategia que, en líneas generales, se instauró a partir 1928 con el VI Congreso de Internacional, donde se afirmaba que en los países “coloniales, semicoloniales y dependientes”, entre los cuales contaban los países latinoamericanos, la revolución socialista sólo era posible “como resultado de todo un período de transformación de la Revolución democrático burguesa” (AA.VV. 1977 [1928]: 287-288). Ello implicaba realizar una reforma agraria que barrera con las formas feudales y “precapitalistas” en los países dependientes, desarrollar una modernización industrial capitalista en el plano económico y una modernización liberal en el plano político. Al contrario, la revolución cubana, se presentaba a sí misma como una revolución nacionalista y antiimperialista y, al poco tiempo, también como socialista, en un país fundamentalmente agrario y en el marco político de un régimen dictatorial, el de Fulgencio Batista.⁴⁵

Como sostiene Aricó en *La cola del diablo* (2014b), este acontecimiento fue un “sueño engeguecedor” para toda una generación de jóvenes argentinos y latinoamericanos que

⁴⁴ “En Córdoba surgió el sindicalismo llamado 'clasista' o 'combativo' y despuntaron tres de las mayores figuras del nuevo sindicalismo argentino: Atilio López, Agustín Tosco y René Salamanca, los tres víctimas de la represión estatal y paraestatal. En esa ciudad se dio una aproximación intensa entre el mundo peronista y el mundo de la izquierda marxista; se crearon los primeros intentos de control obrero' sobre las condiciones de producción; se produjo la primera gran democratización de los sindicatos posterior a la etapa peronista; se estableció una estrecha alianza entre obreros y estudiantes que levantaba la consigna 'obreros y estudiantes, unidos adelante'...” (Burgos, 2004: 67).

⁴⁵ La descripción que hacemos en este párrafo de la experiencia de la Revolución Cubana es sin lugar a dudas por demás simplificada pero útil a nuestros objetivos. Para un balance historiográfico de esta experiencia, que toma en cuenta las investigaciones que desde la década de los sesenta se hicieron sobre el tema, véase Ribadero, 2019.

pensaron y militaron bajo el signo de la revolución armada y el mito guevarista del “hombre nuevo”.⁴⁶ A partir de este acontecimiento, surgió en Argentina lo que se dio en llamar la “Nueva Izquierda”, un conjunto de organizaciones guerrilleras, políticas, culturales, nacidas en su mayoría de la ruptura con los partidos socialistas y comunistas, que enfrentaba la necesidad de comprender el fenómeno peronista y los efectos de subjetivación política que éste generaba en la clase obrera (Burgos, 2004: 142-149; Mangiantini, 2018).

La revista *PyP* –una “revista de frente” (Aricó, 1991a)– nace entonces en este contexto; éstas son, digámoslo en nuestra clave de lectura, sus *gramáticas de producción*. El objetivo de *PyP*, planteado ya desde el primer número, es doble. En primer lugar, reconstruir de *otra forma* –respecto a la línea oficial del PCA– toda la historia nacional argentina y, en particular, el fenómeno peronista, al que consideraban que había que distinguir del gobierno de Perón, para poder identificar así los efectos de nacionalización de masas que tal fenómeno implicó en la sociedad argentina. En segundo lugar, renovar el marxismo de la cultura de izquierdas, para lo cual se propusieron traducir e introducir textos inéditos de Marx y de otros clásicos del marxismo (y sobre todo los debates del marxismo italiano), junto con autores ligados a las experiencias de liberación nacional de los países del llamado Tercer Mundo.

Con nueve números publicados, la primera etapa de la revista –cuya búsqueda de un rumbo político-intelectual propio osciló entre el guevarismo y el gramscismo obrerista– cerró en diciembre de 1965 para dar lugar a la edición de los *Cuadernos de Pasado y Presente*. La revista reapareció años más tarde, en 1973, esta vez desde Buenos Aires y en otro contexto político. Ya tendremos oportunidad de detenernos en esta segunda época de la revista. Por lo pronto, cabe recuperar las palabras de Aricó mediante las cuales resume, en *La cola del Diablo*, la singularidad de la revista *PyP* en su primer período:

Reconociendo la potencialidad revolucionaria de los movimientos tercermundistas, castristas, fanonianos, guevaristas, etcétera, tratábamos de establecer un nexo con los procesos de recomposición del marxismo occidental que para nosotros tenía su centro en Italia. Éramos una rara mezcla de guevaristas toglattianos. Si alguna vez esta combinación fue posible, nosotros la expresamos (Aricó, 2014b: 102).⁴⁷

⁴⁶ La revolución cubana constituye, según Ricca, un *acontecimiento*, una *verdad* que dislocó los lugares de enunciación y que posibilitó los discursos de la izquierda radicalizada que legitimaban la violencia política: “Aquello que el siglo XIX proyectó –entre otras novedades, la revolución social– el siglo XX lo torna en voluntad y convicción de lo real de un comienzo. El deslumbramiento, el enceguecimiento con la revolución cubana al que alude Aricó es, como toda pasión de lo real, una experiencia de síntesis disyuntiva, no dialéctica: a la vez horrible y exaltante, a la vez mortífera y creadora.” (Ricca, 2016: 107).

⁴⁷ Entendemos que con la figura de “guevaristas toglattianos” se abre la posibilidad de interpretar la experiencia pasado-presentista no sólo como una experiencia gramsciana, sino también, y fundamentalmente, como una experiencia marcada por el guevarismo. En este sentido, si bien consideramos acertada la afirmación de Omar Acha según la cual la autointerpretación elaborada por José Aricó (sobre todo, en *La cola del diablo*) del grupo *PyP* bajo el signo de los “gramscianos argentinos” –consagrada luego por Oscar Terán en *Nuestros años sesentas* (2013)– surge de una “experiencia histórica intransferible”, la de los años ochenta (experiencia ligada a la

Interesa, a continuación, indagar en las operaciones de traducción del marxismo emprendidas por Aricó en la primera etapa de la revista *PyP*, recuperando sus intervenciones escritas y sus traducciones más importantes. Si, como se dice en la Editorial dedicada a “Pancho” luego de su fallecimiento, en el número 29 de la revista *La Ciudad Futura*, “*Pasado y presente* de los años ‘60 informa, nutre, presupone casi todo Pancho” (p.3), entonces analizar las producciones de Aricó para la revista puede ser ya una importante llave de acceso a esas huellas que hacen trazo a lo largo de toda su obra.

2.3.2. *Un marxismo crítico, historicista, humanista y en diálogo*

El primer número de la revista se publicó en abril de 1963, durante el gobierno de José María Guido (mientras los demás números de la primera etapa salieron a la luz durante el gobierno de Arturo Illia). La revista se abre con una editorial escrita por la pluma de Aricó, en la cual podemos encontrar la delimitación de tres “lugares de enunciación”, de tres lugares o gramáticas de producción que definen la singularidad de la revista.

En primer lugar, el rol de la revista en tanto “órgano de expresión de los intelectuales”, en tanto “centro de elaboración y difusión ideológica” que “constituye una 'institución cultural' de primer orden” (Aricó, 1963a: 2) en la sociedad moderna. Todo un dispositivo de traducción gramsciana, podríamos decir, en tanto puede devenir un centro “de elaboración y homogeneización de la ideología de un bloque histórico en el que la vinculación entre élite y masa sea orgánica y raigal” (Aricó, 1963a: 9). *PyP* se reivindica heredera de un conjunto de revistas culturales argentinas y latinoamericanas: *Nosotros*, *Martín Fierro*, *Sur*, *Amauta*, pero, sobre todo, de la revista de los hermanos Viñas *Contorno*, cuya tarea de unir en un “bloque histórico revolucionario” al proletariado y los intelectuales “queda aún por resolver” (Aricó, 1963a: 10). Una tarea para la cual no hay que excluir al “marxismo-militante” sino colocarlo como “punto de arranque” de una política de unificación cultural “verdaderamente nacional y popular” (Aricó, 1963a: 10-11).

En segundo lugar, se destaca el “lugar” de *ruptura generacional* como característico de la labor de traducción gramsciana de *PyP*. La identificación del grupo que da nacimiento a la revista es expresada por Aricó en los términos de “una nueva generación que no reconoce maestros” (Aricó, 1963a: 2). Según Ricca, la categoría generacional como índice de una

transición democrática argentina y a la crítica de la idea de revolución), no obstante, consideramos que en la misma *textualidad* aricociana se abre otra posibilidad interpretativa. Una que permite afirmar, como dice Acha, que es “la intensidad estratégico-emocional del acontecimiento cubano”, la “huella del guevarismo”, la que rige la trayectoria de la revista *PyP*.

ruptura es parte de un legado que se remonta a las corrientes modernistas y juvenilistas de la Reforma del 18` y que tiene a Ortega y Gasset entre sus antecedentes “teóricos” más importantes (Ricca, 2016: 76). En términos de Aricó, se trata de una generación que reivindica “la validez intrínseca del nuevo 'tono' nacional, de la poderosa instancia que ella aporta a la acción transformadora” (Aricó: 1963a: 2); una generación que se caracteriza por su “inconformismo” y su “espíritu renovador”.

En tercer lugar, *PyP* se afirma desde un lugar de enunciación concreto: la Córdoba de los 60`, la cual va a ser interpretada –en un claro gesto de traducción gramsciana– como la “Turín latinoamericana”⁴⁸ (Aricó, 2014b: 89). Se trata de una ciudad atravesada por un proceso modernizante que entra en contradicción con la Córdoba “monacal y conservadora” (Aricó, 1963a: 11). En Córdoba, dice Aricó, se expresa el pasaje de una sociedad “tradicional” a una sociedad “industrial” y es en el seno de esos “islotos' de capitalismo moderno” donde se encuentran las fuerzas sociales de transformación: el proletariado industrial (p.12). Esta modernización industrial implicaba no solo modificaciones en la producción, sino también en el plano de la “sensibilidad”, dando lugar a “nuevos 'tipos' humanos” –el obrero de las grandes empresas automotrices– “cualitativamente diferente del resto de la clase”. Para acercarse a esta nueva clase obrera, en quienes se encuentran los “gérmenes del hombre nuevo”, es necesario, dice Aricó, “revalorizar” la fábrica en tanto “territorio nacional de autogobierno obrero” (Aricó, 1963a: 13).

La pregunta que se plantea *PyP* es cómo realizar, desde el “materialismo histórico”, una interpretación crítica, “fundamentalmente política”, del pasado argentino que permita construir en el presente un “nuevo bloque histórico de fuerzas” con hegemonía proletaria “necesario para encarar la reconstrucción nacional” (Aricó, 1963a: 4). En el camino abierto por la necesidad de que esa crítica histórica se convierta en crítica política, es decir, en *praxis* transformadora del presente, la pregunta se dirige también por “las razones que impidieron una voluntad colectiva de tipo revolucionario”, es decir, por las razones del desencuentro entre intelectuales y clases subalternas y, en el mismo registro, entre marxismo y movimiento popular (mayoritariamente peronista), marcas que pasarán a constituir, como dijimos, el “hilo rojo” de toda la trayectoria político-intelectual de Aricó.

⁴⁸ En efecto, así como Turín fue, a raíz del crecimiento industrial de comienzos de siglo XX, el eje del movimiento obrero organizado en los consejos de fábrica, a partir de los años 50`, tuvo lugar en la ciudad de Córdoba un intenso proceso de industrialización (a las industrias militares ya existentes se le sumaron la instalación de las empresas extranjeras de automóviles FIAT, IKA-RENAULT y PERKINS) que llevó al surgimiento de un nuevo obrero industrial. El movimiento obrero, junto con el movimiento estudiantil, convirtieron a Córdoba en el centro del conflicto social argentino.

La concepción dogmática del marxismo propia del PCA (aunque la referencia todavía no es explícita), como conjunto de “principios abstractos” y “metafísicos” aplicables a cualquier realidad particular, no resultaba apto para comprender la realidad histórico-política argentina. Aricó indica las dificultades que éste “marxismo dogmático” tiene para comprender aquellos procesos de modernización-industrialización del país y el significado histórico del peronismo con sus “efectos de nacionalización” sobre la clase trabajadora. Frente a este “marxismo abstracto”, Aricó afirma la necesidad de construcción de un *marxismo crítico, historicista, humanista y en diálogo*, todo ello bajo la convicción de que el marxismo es “la filosofía del mundo actual” (Aricó, 1963a: 8).

Aricó reivindica el “filón gramsciano del marxismo”, el de Antonio Labriola y Gramsci, quien considera la “doctrina” marxista como filosofía de la praxis, en franco rechazo contra toda visión cristalizadora de la realidad como el “fatalismo positivista” y el “materialismo vulgar” (Aricó, 1963a: 8). Al igual que Gramsci, Aricó concibe al marxismo como “historicismo absoluto” en oposición al positivismo economicista. Afirma el marxista cordobés:

La historia no es el campo de acción de leyes inexorables, sino la resultante de la acción de los hombres en permanente lucha por la conquista de los fines que se plantean, aun cuando condicionados por las circunstancias con que se encuentran. Todo depende, *en última instancia*, del juego de las fuerzas en pugna, del equilibrio de poder entre las clases en que se encuentra escindida la sociedad.” (Aricó, 1963a: 3. El subrayado es nuestro).

Aricó sostiene que *PyP* se propone analizar el pasado a través de “un método autocrítico y plenamente historicista.” Así es que la filosofía de la praxis, “la autoreflexión a que se somete la misma praxis, se anuda aún más con la historia, la asienta sobre bases reales y científicas y de tal manera la prolonga, tornándola 'presente'” (Aricó, 1963a: 4). Contra el “marxismo dogmático” que permanece en el marco de la “ideología política inmediata” y no en el terreno de la “ciencia historiográfica”, es decir, que no parte de un conocimiento real de la historia nacional más allá de las justificaciones ideológicas de la intervención política en la coyuntura, el *marxismo crítico* acciona “sobre el pasado 'verdadero', sobre la historia real y efectiva cristalizada en una *estructura*, o lo que es lo mismo, en el conjunto de las condiciones materiales de una sociedad” (Aricó, 1963a: 7).

El marxismo de *PyP* es un “marxismo humanista” que ejerce la negación de la sociedad capitalista a través de la exaltación de la acción política (Aricó, 1963a: 7), referida la política a la totalidad de los actos a través de los cuales el hombre se transforma a sí mismo y a sus condiciones de vida. Aricó sostiene que la política es la “actividad más elevada del

hombre” –entendido éste como “bloque histórico” y no como algo inmutable–, una actividad inseparable del trabajo a través del cual el ser humano convierte al mundo en una prolongación de sí mismo, pero que por “la explotación capitalista es trabajo alienante y alienado” (Aricó, 1963a: 7-8). En este marco, el marxista cordobés llama a la tarea de volver al Marx humanista de los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* y otros escritos “juveniles” reducidos a obras “pre-marxistas” y “hegelianizantes” por el marxismo dogmático, llama a recuperar las categorías de “alienación”, “trabajo alienado”, “exteriorización”, “reificación”, de “una doctrina que nunca perdió en sus fundadores el sentido de una reflexión del hombre sobre el hombre.” (Aricó, 1963a: 14).

Como señala Ricca (2016: 81), la traducción de Aricó del joven Marx y de sus posiciones humanistas se inscriben en la disputa por el lugar del sujeto humano y de la voluntad en el marxismo, que para el caso del “marxismo dogmático” del PCA se presentaba como un mero *residuo* frente a la determinación económica de las fuerzas productivas capitalistas. Se trata, otra vez, de una cuestión de traducción: de la disputa por el *lenguaje* del marxismo, de una disputa entre un lenguaje científicista y un lenguaje crítico-político que se propone comprender el problema de la alienación del trabajador. Pero esta alienación no sólo tiene lugar durante el ejercicio del trabajo, en las fábricas, sino también en el tiempo libre. Se trata de la alienación de su conciencia. En este sentido, Aricó va a plantear que es preciso comprender cómo las nuevas técnicas racionalizadoras para el aumento de la explotación, disminuyen el peso individual del trabajador y “desnaturaliza el *contenido humano* del trabajo”, pero “al mismo tiempo (...) los homogeneiza tornándolos un verdadera *trabajador colectivo*” (Aricó, 1963a: 12).

A la doble alienación que produce el capitalismo monopolista, a su “acción totalizante”, es que debe enfrentarse el “marxismo militante”. Aricó sostiene que es necesario una “perfecta mediación” –una exacta traducción, podríamos decir –entre el marxismo como filosofía de la praxis, en tanto constituye la filosofía ‘más concretamente totalizadora’ y que ‘más posibilidades de conocimiento ofrece’, y la realidad ‘en permanente cambio’, lo que exige una constante ‘puesta al día’ de la teoría misma” (Aricó, 1963a: 14). Ello “exige no dejar de lado por consideraciones políticas del momento a diversos aspectos del conocimiento humano (psicología, sociopsicología, antropología social y cultural, sociología, psicoanálisis, etc.), abandonando a la ideología burguesa contemporánea campos que ya el marxismo en 1844 reclamaba como suyos.” (Aricó, 1963a: 14-15).

En este sentido, se trata de un marxismo en *diálogo* (“se va a traducir lo que viene escrito en el mundo”), un marxismo plural y abierto a los conocimientos de las ciencias sociales

contemporáneas y de la cultura en general, que puede integrar dichos conocimientos en una *teoría totalizante*. Dice Aricó:

...la autonomía y originalidad absoluta del marxismo se expresa también en su capacidad de comprender las exigencias a las que responden las otras concepciones del mundo. No es abroquelándose en la defensa de las posiciones preconstituidas cómo se avanza en la búsqueda de la verdad, sino partiendo del criterio dialéctico de que las posiciones adversarias (...) derivan de la realidad (...) y deben ser englobadas por una teoría que las *totalice*. Sólo así podremos dejar a un lado la actitud puramente polémica, que corresponde a una fase primaria de la lucha ideológica del marxismo, cuando aún el proletariado es una *clase subalterna*, para pasar al plano crítico y constructivo. Esto (...) se logra construyendo (...) una nueva *Weltanschauung* (...) Es así como el marxismo devine fuerza hegemónica, se convierte en cultura, la filosofía del mundo moderno, colocándose en el centro dialéctico del movimiento actual de las ideas y universalizándose (Aricó 1963a: 17).

De esta forma, la traducción es concebida por Aricó en el sentido gramsciano del término, como trabajo de totalización teórico-práctica, en clave dialéctica, de otras concepciones del mundo a partir del marxismo concebido como filosofía de la praxis.⁴⁹ El existencialismo sartreano, la fenomenología de Husserl, la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss y el estructuralismo althusseriano, las teorizaciones de Fernand Braudel y la Escuela de los Anales, el psicoanálisis lacaniano, el desarrollismo de Prebisch e inclusive la literatura de Cortázar podían ser leídas, analizadas, traducidas, a partir del marxismo (Aricó, 2014b: 90-91). La convicción de *PyP* era, como lo dice Aricó (1986a) en una entrevista, que “entre marxismo y cultura moderna debía existir un sistema de vasos comunicantes” (p.25).

Ahora bien, para terminar con este punto, cabe destacar que además de la editorial, Aricó va a traducir –en este caso, literalmente– partes del debate desarrollado entre 1962 y 1963 en la Revista del PCI *Rinascita*, dirigida por Togliatti, que tuvo a Galvano Della Volpe y a Cesare Luporini como sus protagonistas principales (aunque también intervendrán Lucio Coletti, Nicola Badaolini, Enzo Paci y Alessandro Natta). Un debate que, tomando como punto de partida el capítulo sobre “El método de la economía política” de la *Introducción a la crítica de la economía política* de Marx de 1857 (borrador póstumo, cuyo capítulo sobre “El método de la economía política”, fue publicado en versión castellana en este primer número de la revista), gira en torno a la especificidad del método dialéctico marxista –la “abstracción determinada” – y la relación de ruptura/continuidad del pensamiento de Marx con el de Hegel.

⁴⁹ Como vimos en el capítulo anterior, Gramsci expresaba, en el *Cuaderno 16* que la “filosofía de la praxis” presupone y es coronación de todo el movimiento de “reforma intelectual y moral” moderno y que inclusive es capaz de “explicarse y justificarse históricamente también a sí misma”.

En términos sintéticos, mientras Della Volpe (1963), desde una perspectiva epistemológica que recupera el empirismo humeano, sostiene que el núcleo metodológico de la crítica de la economía política de Marx se basa en el círculo concreto-abstracto-concreto, Luporini (1963) considera que con esta interpretación Della Volpe liquida la categoría de “totalidad orgánica” de Marx en cuanto categoría de uso empírico y no especulativo, referible a nexos o hechos particulares de la realidad. El punto de partida y de llegada es, para Luporini, el capital en tanto totalidad y modelo abstracto de la sociedad burguesa capitalista. Al mismo tiempo, para el autor, la escuela delavolpiana resalta el momento genético-formal de desarrollo del modo de producción capitalista, cuando en Marx el método también debe permitir captar el momento genético-histórico que explique la evolución de los diferentes modos de producción. Como veremos más adelante, esta lectura en clave “metodológica” de la *Introducción* (compartida por Aricó) va a perder peso a fines de los setenta en favor de una lectura en clave política y contextual, cuyas consecuencias serán fundamentales en la forma en que el marxista cordobés entienda la teoría de Marx.

2.3.3. *En el borde externo*

El número 2-3 (julio-diciembre, 1963) de la revista *PyP* se inscribe ya en el *borde externo* de la militancia partidaria comunista, luego de la expulsión. Interesa referirnos, sintéticamente, a dos textos de este número. El primero, el texto “Para el estudio de las clases subalternas”, de Eric Hobsbawm, escrito para la revista italiana *Società* (1960) y traducido por Mario Spinella. Aquí, el autor sostiene que, inspirados en las referencias de Gramsci sobre el estudio de las clases subalternas, ha surgido una “nueva corriente en la investigación historiográfica”, que enfrenta dos problemas concatenados: el de los movimientos revolucionarios y obreros de Europa y el de los movimientos de liberación nacional en los países subdesarrollados. Respecto al primer grupo de trabajos, el autor hace referencia a los estudios de Georges Lefebvre (1874-1959) y su “*perspective d’en bas*” en la cual el problema esencial de la historia social residiría en la determinación de las necesidades, sentimientos y contenido mental de las clases populares (pp.168-169).

El otro grupo fundamental de investigaciones, son las realizadas por antropólogos culturales sobre los problemas de las zonas coloniales y semicoloniales. Investigaciones que evidencian, según Hobsbawm, que las clases subalternas precapitalistas (sobre todo, el campesinado) no tienden al derribo de la sociedad y su sustitución otra (lo cual no quita que, en ciertos momentos, sean realmente poderosos), sino que combinan la idea de

una vuelta a un pasado primigenio de justicia con la solución de necesidades prácticas inmediatas sin cuestionar el fundamento de la dominación. El capitalismo y el surgimiento del proletariado posibilita a las clases subalternas contar con una alternativa social (el socialismo) basada en un “análisis histórico de la sociedad y de su futura evolución” (p.166). En ese marco, Hobsbawn plantea como tarea política fundamental estudiar los problemas “del encuentro entre movimientos de tipo moderno (proletarios) y de tipo antiguo –como, por ejemplo, el de los partidos comunistas con los campesinos en las zonas coloniales y semicoloniales...” (p.167).

Más de veinte años después, en *La cola del diablo* (2014b), Aricó recuerda el papel que este ensayo de Hobsbawn cumplió como impulsor para el estudio de los movimientos sociales –y que llevó a iniciar en 1969 la colección de “Historia de los movimientos sociales” en la editorial Siglo XXI-Argentina. Podríamos decir que, en su intento por traducir el marxismo desde América Latina, Aricó y el grupo *PyP* continúa, a su manera, los motivos de la escuela británica de “historia desde abajo”: “El redescubrimiento del mundo de las clases subalternas no sólo estimuló la expansión de toda una corriente de investigación historiográfica, sino que salió al encuentro de un *vía crucis* del marxismo en América Latina” (Aricó, 2014b: 155), *vía crucis* referido a la dificultad del marxismo para abordar la cuestión nacional, para comprender la naturaleza irrepetible respecto a los modelos “clásicos” del proceso de construcción de los Estados nacionales en la región. La recuperación del concepto gramsciano de lo nacional-popular y de clases subalternas contribuyeron a “poder plantear de un modo nuevo el viejo y complejo problema del populismo latinoamericano”, a verlo ya no como fenómeno de manipulación política autoritaria desde el Estado sino como experiencias autoconstitutivas de las clases subalternas (Aricó, 2014b: 155).

El segundo texto en cuestión es la intervención de Aricó, intitulada “El stalinismo y la responsabilidad de la izquierda”, la cual abre un conjunto de escritos de dirigentes comunistas italianos sobre las consecuencias que tenía para las izquierdas el XXII Congreso del Partido Comunista de la URSS (octubre 1961), donde Nikita Jruschov profundizaba en las críticas al culto a la personalidad y las tareas de desestalinización. Un acontecimiento que provocó, en la dirección del PCA de Ghioldi y Codovilla, “una quiebra de conciencia”, y que por ello fue abordado de forma general y abstracta, es decir, ignorado en su real significación (Aricó, 1999a). En su artículo para *PyP*, Aricó describe de la siguiente forma el significado más profundo de esta crisis:

La crisis del stalinismo, en el fondo, no es otra cosa que la *crisis del pensamiento dogmático*, de todo aquello que por razones particulares (necesarias de investigar en forma

concreta) pretende *cristalizar*, ideologizar la filosofía de la praxis convirtiéndola en una talmúdica colección de fórmulas rígidas, *válidas en sí al margen del contexto social*, coherentes desde el punto de vista lógico-formal pero absolutamente estériles en cuando a su capacidad cognoscitiva (Aricó, 1963b: 197. *Cursivas nuestras*).

Frente a la cristalización ideológica del marxismo llevada adelante por el estalinismo (esa “tragedia terrible”), la traducción gramsciana *contextualiza*, rompe con las fórmulas abstractas, vincula el marxismo a “la complejidad de la vida” (Aricó, 1963b: 196). Al mismo tiempo, la traducción *descontextualiza*, porque traza puentes entre experiencias políticas: “el camino que inició el pueblo ruso es, en última instancia, salvadas todas las particularidades nacionales, el camino que deberá recorrer el pueblo argentino en la construcción de una sociedad humana... (Aricó, 1963b: 198-199). Y una de las enseñanzas fundamentales de la experiencia soviética es que “el traspaso al Estado de todo el aparato productivo y las necesidades de la planificación y centralización económica determina la aparición de un extenso aparato que *tiende* permanentemente (...) a burocratizarse...” (Aricó, 1963b: 201). Para evitarlo es preciso un “espíritu vigilante”, crítico y autocrítico (en haber abdicado de ello reside la “responsabilidad de la izquierda”), es necesario recuperar, para los partidos revolucionarios, la idea de leninista de “la dirección colectiva y el control permanente de la base sobre la dirección, la libre circulación de ideas...”. (Aricó, 1963b: 203).

2.3.4. Examen de conciencia de un ex-comunista

En *La cola del diablo* (2014b) Aricó reconoce, entre los textos de la cultura comunista italiana de la Segunda posguerra que fueron publicados por *Cuadernos de Cultura* en los años cincuenta y que “iluminaron” sus conciencias, a un ensayo de Fabrizio Onofri, intitulado “Examen de conciencia de un comunista”, publicado en 1954.⁵⁰ A través de un testimonio de vida personal, Onofri los introdujo en el problema de los intelectuales y, más particularmente, de los intelectuales de una joven generación marcada por el fascismo, que ante la ausencia de libertades políticas, solo encontraba en las letras y el arte las actividades para canalizar su protesta. Más allá de las diferencias, dice Aricó, también para los jóvenes intelectuales comunistas argentinos, en los años que precedieron y siguieron a la caída del peronismo, no había mucho espacio para canalizar su espíritu de innovación más que la reflexión crítica. No obstante, si para Onofri existía un camino para hegemonizar a los trabajadores –la mediación del PCI– para los jóvenes comunistas “la adscripción al Partido

⁵⁰ El otro texto que Aricó destaca es la conferencia de Togliatti sobre “El antifascismo de Antonio Gramsci”, traducida al castellano y publicada en 1953 por *Cuadernos de Cultura*.

Comunista no resolvía el problema. Muy por el contrario, lo complicaba: pero lo supimos luego.” (Aricó, 2014b: 68).

La autoconciencia crítica de ese saber resultó en la intervención de Aricó para el número 4 de *PyP* titulada, en un claro ejercicio de traducción del texto de Onofri, “Examen de conciencia”. Aquí, el marxista cordobés se propone explicar las causas que llevaron al surgimiento de la revista y, en ese marco, dar cuenta de “los males que afectan al Partido Comunista”, los cuales “afectan a toda la izquierda”. Ello como respuesta, también, a las mordaces críticas lanzadas por la dirección del PCA –entre los cuales se destaca el mismo Agosti– en el número 66 enero-febrero de 1964 de la revista *Cuadernos de Cultura*.⁵¹

Podríamos decir que uno de los hilos conductores de toda la intervención de Aricó es la contraposición entre dos formas de “traducir” el marxismo *desde* la realidad argentina. Una forma dogmática, mecánica, formalista y abstracta (por tanto, *no traductora*), propia de la dirección del PCA; y una forma crítica, creativa, atenta a las enseñanzas de los procesos revolucionarios y a la singularidad nacional: la que se propone *PyP*. Desde esta clave de lectura que proponemos, el escrito puede dividirse en tres momentos.

El primero refiere enteramente a cómo entender el marxismo-leninismo como teoría y como método, a cómo *hacer* marxismo. En ese marco, la primera tarea de *PyP*, dice Aricó consistió en un *retorno a las fuentes*: “Porque intuíamos la profunda *verdad del marxismo*, habíamos hecho lo que nunca se atrevieron a hacer quienes nos lo pretendían enseñar a través de textos adocenados: estudiarlo en sus fuentes, conocerlo a través de sus máximos representantes” (p241): Marx, Lenin y Gramsci (la ausencia de Engels es, en este punto y como veremos, sintomática). Para Aricó, si el “stalinismo inmanente” de la dirección del PCA, frente a la crisis del estalinismo, aceptó “sin reservas lo discutido para convertirlo luego en *letra muerta, formalizándolo, cristalizándolo en una fórmula*, sin saber derivar de él una nueva capacidad de análisis y de vigor revolucionario”, para el grupo *PyP* significó “la posibilidad de *recuperar el mundo real*” (Aricó, 1964: 242. Cursivas nuestras). Se trató, en definitiva, de la apertura de nuevas gramáticas de reconocimiento de Marx y del marxismo, una de cuyas

⁵¹ Al mismo tiempo, la editorial en cuestión está marcada por la huella de la influencia del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP). Creada e instalada en 1963 en Salta, promovida desde Cuba por el Che Guevara y Jorge Ricardo Masetti –el “Comandante Segundo”–, esta guerrilla rural estableció, a través del argentino Ciro Bustos, una relación estrecha con el grupo de *PyP* (con Aricó a la cabeza), grupo que contribuyó al reclutamiento de combatientes en la ciudad, le brindó apoyo logístico y, como veremos, político-ideológico. No obstante, el vínculo duró poco: entre marzo y abril de 1964, el EGP es rodeado y derrotado por el Ejército argentino (Burgos, 2004: 83-93). Según lo dice Aricó (1991a), este encuentro muestra hasta qué punto el grupo era “más una hoja arrastrada por la tormenta que un centro ideológico formulador de política”, encuentro que produce un “apartamiento de cierta idea de constitución de un grupo político cultural” que vuelve a reconstituirse en el número 9 de la revista (p.132).

consecuencias fue la revisión de la concepción del partido político, de sus problemas y vida interna, a partir del desarrollo de la teoría y la práctica revolucionaria.

Aricó recupera el programa de trabajo planteado en la editorial del primer número, referido a la reconstrucción histórico-crítica de las razones del desencuentro entre partido y masas, indagación que evidenció un “*déficit de realidad*” de parte del PC y planteó la necesidad de “destruir sin piedad una estructura conceptual metafísica que ha enchalecado el alma viva del marxismo so pena de convertirse en 'piezas de museo' del archivo revolucionario” (Aricó, 1964: 245). Si la traducción es crítica de la metafísica en la teoría, también es, como dijimos antes, una *disputa por los nombres* (Grüner, 1995). Frente a la crítica de Agosti por “revisionistas”, Aricó recoge el guante, afirma el adjetivo, pero trastoca su sentido: “Somos revisionistas porque pensamos como Lenin que el marxismo debe tener en cuenta la vida misma (...) Lenin para nosotros significa la demostración de la vitalidad de un método...” (pp.245-246).

Se trata, para Aricó, de la vitalidad del método dialéctico, del método marxiano de la “abstracción determinada”, que el leninismo aplica –pero al mismo tiempo renueva– a partir de la nueva etapa imperialista del capitalismo mundial y de la experiencia particular de la revolución rusa. Antes que la aplicación de principios inmutables –“de una especie de *pars partout* universal”– a los contextos particulares, el método marxista-leninista concibe las leyes y principios como productos de un proceso histórico-social *concreto, determinado*, razón por la cual éstos “deben 'derivar' de los hechos y no ser 'impuestos' a la realidad”. Por eso “lo específico, lo concreto (*la realidad nacional*) no es una mera manifestación 'alegórica' o simbólica de la Idea (*país dependiente o subdesarrollado*).” (Aricó, 1964: 246).

Podemos decir, en este sentido, que en la traducción gramsciana de Aricó, no se trata de subsumir lo particular en lo universal, porque “lo universal siempre se expresa en lo particular, en lo concreto”. De ahí que “la 'universalidad' del leninismo puede ser el punto de partida para el análisis de un proceso *sólo* a condición de considerarlo una 'hipótesis' que necesariamente deberá ser confirmada como conclusión del análisis” (Aricó, 1964: 247). Se trata, para la traducción del marxismo, de reconocer la “totalidad concreta” que es el país, el contorno económico-social sobre el que se incide.

El segundo momento de la intervención de Aricó, tiene que ver con la traducción de experiencias políticas. En particular, se trata de identificar las “originalidades” de la revolución cubana, las cuales fueron “silenciadas” y “deformadas” por el PC, dada la contradicción entre esas originalidades y la política pacifista del partido –una política

deducida de forma *teorista*, como principio universal, a partir de la existencia de esta posibilidad estratégica en los países de desarrollo capitalista. Dice Aricó:

La experiencia cubana demuestra que en los países dependientes del imperialismo no es cierto que la república “democrática” sea *siempre* la mejor cobertura para la lucha revolucionaria. Lo es sólo a condición de que las organizaciones revolucionarias no se alienen a las libertades burguesas olvidando que esas mismas libertades no son entelequias absolutas, que tienen validez en sí, por encima de los intereses de clase. En última instancia, son la *condición ideológica* para la subsistencia del sistema capitalista, son *una forma* del Estado burgués (...) La revolución cubana demuestra que (...) la acción armada tiene viabilidad aún en las mismas puertas del imperialismo. Y demuestra, al mismo tiempo, que (...) partido comunista y vanguardia revolucionaria no siempre son exactamente la misma cosa (pp.252-253).

Es importante tomar nota de estas palabras ya que, como veremos, desde fines de los setenta las gramáticas de producción del marxismo de Aricó cambian radicalmente. En efecto, a raíz de la derrota de las organizaciones guerrilleras y los movimientos populares en la Argentina y la mayoría de los países del Cono-Sur en los setenta, y desde las páginas de *Controversia*, esta perspectiva que reduce las libertades democráticas a libertades burguesas, se desplaza hacia una perspectiva en la cual éstas son concebidas como conquistas populares e inclusive válidas en sí (por decirlo de forma sintética y esquemática). No obstante, y como lo evidencian las intervenciones posteriores de Aricó, éstas libertades deben articularse en una perspectiva de democratización social, sin lo cual la democratización política pierde sustento material.

El tercer momento del trabajo de traducción en este escrito refiere a la reconstrucción general de la historia y la realidad nacional argentina, realizada *desde* el marxismo, concebido éste como “teoría de la revolución”. Podríamos decir que, si el primer momento es el que refiere a la traducción como *contextualización* y el segundo como *descontextualización*, este tercer momento es el de la *recontextualización*. En este punto, Aricó sostiene que, con la irrupción del capitalismo europeo, fundamentalmente inglés, y la implantación del libre comercio con la independencia, el país se convierte en “mero apéndice agrario del mercado 'interior' del capitalismo europeo.” Siguiendo las investigaciones de Paul Baran, el marxista cordobés afirma que en Argentina la evasión del excedente obstaculizó “la acumulación primitiva del capital” y la “conversión de la burguesía comercial porteña en una verdadera burguesía industrial”. Con el imperialismo, se “agudiza esa acción deformante del capitalismo sobre nuestra estructura económica-social” (Aricó, 1964: 254).

El capitalismo va a expandirse en Argentina, dice Aricó, pero lo hace de forma deformada, dando lugar a un “capitalismo débil, crecido a la sombra del compromiso sellado

por la gran burguesía terrateniente, la burguesía comercial y el capital monopolista extranjero.” Es el “bloque histórico agrario-industrial” que dirige la economía y el Estado burgués, en base a una política “transformista”, de luchas y compromisos, que “afectó desde un comienzo el desarrollo del Estado unitario argentino”, siendo los gobiernos de la oligarquía su “expresión más coherente”. Mientras el capitalismo del campo se caracteriza por el latifundismo, el capitalismo industrial se encuentra en “dependencia con el mercado mundial y el capital monopolista que lo controla”. Se trata de una sociedad *desarticulada* y *asincrónica*, caracterizada por un desequilibrio entre regiones heredado de la época colonial. La definición que Aricó da de la Argentina, tiene *afinidades electivas* con la idea de Bolivia como sociedad abigarrada que, como veremos, García Linera recupera de Zavaleta Mercado:

Más que una nación, el país sigue siendo aún hoy la unidad formal de realidades contradictorias, la yuxtaposición de zonas caracterizadas por distintas relaciones sociales, donde a la par de los grandes centros industriales y agrarios de elevado desarrollo capitalista, existe un vasto “*hinterland*” en el que predominan relaciones precapitalistas y que está, de hecho, reducido a mercado de venta semicolonial, fuente de mano de obra barata y de ahorros para las clases dominantes argentinas. La existencia de estas dos grandes realidades diferenciadas –que podemos simplificar bajo la denominación de litoral capitalista agrario e industrial e interior colonial capitalista– es la trágica demostración de las limitaciones históricas del capitalismo argentino (Aricó, 1964b: 255).

Para el marxista cordobés, dada la interrelación que existe entre la industria “nacional” y el capital monopolista, y debido a que el imperialismo está “incrustado en la trama básica de nuestra estructura económica”, toda lucha antiimperialista debe ser necesariamente una lucha anticapitalista (Aricó, 1964b: 256). En este sentido, contra la estrategia del PCA que antepone la revolución democrática-burguesa a la revolución socialista, y considera que la contradicción fundamental del capitalismo argentino es entre el imperialismo y el pueblo, Aricó va a sostener que la “fase democrática-nacional, de luchas antiterrateniente y antimperialista se entrelaza con la fase socialista, de lucha antiburguesa (...) Tal es la experiencia cubana, que tiene en este sentido, un valor continental” (Aricó, 1964: 256). Lo cual no significa descartar la alianza táctica con los sectores de la burguesía nacional con los que puede haber coincidencia de intereses en un momento particular.

Aricó dice que el gobierno que busca romper con este bloque de fuerzas, desplazando a la oligarquía terrateniente del poder político “mediante la utilización por parte de la burguesía de la enorme capacidad de presión que encerraba la clase obrera”, es precisamente el peronismo. A partir de los cambios del ciclo de desarrollo industrial que había comenzado en los años 30’ de políticas proteccionistas y de promoción de la industria, Perón logró

unificar el país en un sentido burgués, pero no resolvió el problema de la tierra, “no modificó la vieja estructura atrasada del interior” y esa fue la causa de su fracaso, dice Aricó. De todas maneras, lo importante es que con el sindicalismo obligatorio impulsado por el peronismo se genera un “nuevo organismo social”, central para la mediación entre sociedad política y sociedad civil, que “universaliza” la condición obrera, que nacionaliza a los trabajadores. “Sin la posesión aún de los suficientes elementos de conciencia de clase (...) la clase obrera argentina aparece, no obstante, como la gran protagonista de la historia” (Aricó, 1964: 259). Así, “el 17 de octubre de 1945, aparece ante el proletariado y las masas explotadas argentinas como el punto de arranque de una nueva era política”. Se trata de un hecho que el PCA no comprende. Las causas profundas de dicha incompreensión, son indicadas por Aricó en una reflexión que por su originalidad merece ser citada *in extenso*:

Su virulencia (del PC) obsesionada contra todo lo que huele a “populismo” (...) señala los estereotipos que el positivismo burgués fijó en las mentes de la aristocracia obrera. El dominio de la alianza de clases (...) exigía una ideología justificadora (...) Mediante ella la causa de la desigualdad de desarrollo, de la miseria de las provincias “pobres” no reside en la naturaleza de clase del poder que hasta ahora gobernó la nación, sino en desigualdades naturales (...) que condenan irremisiblemente a pueblos enteros a la indigencia y la subhumanidad. Frente a la laboriosidad que caracteriza al europeo, ¡qué podía hacer la poltronería, la vagancia e incapacidad del criollo! En toda la literatura “sociológica” de comienzos de siglos hasta la década del 30, este positivismo grosero (...) penetraba también en las capas medias y la aristocracia obrera compuesta, en lo fundamental, por inmigrantes europeos muy proclives a aceptarlas como verdades de la “ciencia”. Esta *ideología de la civilización y de la barbarie*, del litoral civilizado y culto (...) enfrentando al Interior bárbaro (...) penetró también en el P.C. Esa ideología positivista (...) se manifestó en su interior (...) a través de un “paternalismo” enfermizo que (...) esconde pudorosamente, tras las declamaciones abstractas, la creencia en la propia superioridad, *la concepción del nexo partido-masa como una relación entre dos razas, una considerada superior y la otra inferior* (Aricó, 1964: 259-260. *Cursivas nuestras*).

Como señala Ricca (2016), esta reflexión de Aricó, “no sólo abría una agenda de tareas de traducción crítica para un lenguaje político—el marxismo militante—, sino que visualizaba problemas concretos de una epistemología constituida desde un paradigma de colonialidad subalternizante respecto de todo lo no subsumible en sus leyes.” (p.100). Según el mismo Aricó, el “paternalismo” enfermizo del PCA le obturaba la posibilidad de “traducir al lenguaje de las masas la visión marxista del mundo y de la historia” (Aricó, 1964b: 260). Como veremos, también en el caso de García Linera, los prejuicios colonialistas incrustados en la matriz del marxismo tradicional boliviano—en sus variantes estalinistas y trotskistas— plantea la necesidad de una traducción del marxismo *desde* Bolivia, que rompa con dichos prejuicios y que abra la posibilidad de un diálogo productivo con las tradiciones indianistas del país andino amazónico.

Pues bien, frente a esta obturación, Aricó plantea dos tareas. Primero, analizar con objetividad científica la nueva condición obrera de las grandes industrias argentinas, para elevar la conciencia del proletariado del plano corporativo, al plano universal, hegemónico. Ello, ante el crecimiento de una aristocracia obrera que corre el riesgo de integrarse al sistema. Segundo, analizar “las 'originalidades' que adopta en la Argentina la cuestión agraria”, análisis que debe ir acompañado también por una práctica militante hacia las masas campesinas y semiproletarias del “hinterland” colonial, para dotar de dirección consciente a su capacidad de rebelión. “En nuestro país, el proletariado urbano y rural podrá triunfar (contra el bloque agrario-industrial) si sabe acompasar su actividad con la acción de las masas explotadas del noroeste del país, que constituyen el eslabón más débil de la cadena de dominación burguesa” (Aricó, 1964b: 262). Se trata de la traducción argentina de la estrategia leninista de la alianza proletario-campesina en cuyo marco Aricó hace entrar en juego al rol de los intelectuales orgánicos como organizadores de la cultura: a nivel urbano, el partido político; a nivel rural, y aunque Aricó no lo diga explícitamente, el foco guerrillero.

En estas últimas consideraciones, se evidencian como en ningún otro lugar las gramáticas de producción referidas al vínculo de *PyP* con el EGP. El mismo Aricó va a decir, desde nuestro punto de vista algo exageradamente, que el editorial en cuestión “está absolutamente dictado por la necesidad de fundar, mediante un reconocimiento teórico-político, la posibilidad de existencia de un movimiento guerrillero no autosuficiente sino en esa vieja idea guevarista del pequeño motor que dinamiza” (Aricó, 1991a:132-133). Desde su perspectiva, es el “voluntarismo político”, el que posibilita “mezclar dos cosas que no tenían nada que ver”: una visión estratégica centrada en el mundo fabril y en la lectura del Gramsci de los Consejos, y otra centrada en la guerrilla rural (una instancia externa del sistema) que pueda llevar a una desestabilización política y abrir paso a la libre expresión revolucionaria de las masas populares. Esta influencia del foquismo guerrillero se mantendrá en el número 7-8 (octubre 1964-marzo 1965) de *PyP*, donde encontramos un extenso texto del escritor francés Régis Debray, intitulado “El castrismo: La Gran Marcha de América Latina”⁵².

⁵² Debray busca evidenciar las características propias del foquismo (diferente al golpe de Estado o el putchismo, porque “la violencia organizada pertenece a la clase dominante”), como así también su actualidad en tanto estrategia revolucionaria. Y ello a pesar del fracaso casi completo que desde 1959 a 1964 tuvieron los focos guerrilleros rurales extendidos por toda América Latina: “América entró en una fase intensiva de guerrillas de las que emerge, hoy, dolorida y enriquecida, capaz de crear las bases de una lucha armada victoriosa” (Debray, 1965: 127). Para Debray, las razones principales de estos fracasos refieren a una “imitación apresurada” del modelo de la revolución cubana, sin que estas guerrillas rurales pudieran reunir las condiciones de su éxito. Según el autor, el foco no es blanquismo, porque si bien comienza con un grupo mínimo de militantes profesionales (en contacto estrecho con los campesinos en las zonas rurales), no busca conquistar el poder por sí solo a través de un golpe de audacia, ni a través de la guerra, sino “poner a las masas en condiciones de subvertir por sí mismas el poder establecido” (Debray, 1965: 130). El foco se instala en el “eslabón más débil” –siguiendo la expresión de Lenin– del país semicolonial, “como un *detonante* en el paraje menos vigilado de la

2.3.5. La condición obrera

El número 9 de *PyP* (abril-setiembre 1965) es el último de la primera etapa de la revista. La intervención de Aricó se inscribe en la nueva sección “La condición obrera” y sirve de antesala del “Informe preliminar sobre el conflicto de Fiat”, a cargo del grupo de la revista, el cual reúne textos presentados como “bases mínimas para una discusión sobre el conflicto”. Según Burgos (2004: 97), con esta sección, justo en el último número de la primera etapa, triunfa en la revista el “alma leninista-gramsciana” sobre la posición “maoísta-guevarista”.

Aricó va a recuperar lo planteado en la editorial del primer número en torno al mundo de la fábrica como “un mundo nuevo” que, sin dejar de reconocer la continuidad histórica de la estructura económico-social atrasada del país, era necesario conocer en su especificidad. Y ello porque “a una realidad la definen esencialmente sus aspectos más avanzados” (Aricó, 1965b: 46), en este caso, la estructura técnico-organizativa capitalista de la fábrica. Siguiendo la metodología marxiana expuesta en la *Introducción a la crítica de la economía política* de 1857 y las reflexiones de Mario Tronti —exponente en los años sesenta del *operaismo* italiano o “nueva izquierda”⁵³—, la cuestión que se plantea Aricó es la de aprehender, desde el “punto de vista de la clase obrera”, la unidad orgánica del *proceso inmediato de producción*, que *funda* después la unidad de producción, distribución, cambio y consumo de una sociedad determinada. Eso es precisamente lo que no comprendió el PCA al criticar al grupo de la revista bajo el mote de “neo-capitalistas”.⁵⁴ Como veremos, esta misma necesidad de estudiar la condición obrera de su país tomando como núcleo teórico-explicativo la unidad del

carga explosiva y en el *momento* más favorable a la explosión” (Debray, 1965: 132) Asimismo, si bien el terreno de la lucha armada debe desarrollarse fundamentalmente en el campo (la guerrilla urbana, cuando es sostenida por largo tiempo, fracasa, porque opera en territorio controlado por el Estado), no obstante, “ello no impide que se desarrollen en las ciudades focos secundarios, núcleos de discusión teórica, de agitación política, o ejércitos de reserva: las universidades (...) los estudiantes están en América Latina a la vanguardia de la Revolución.” (Debray, 1965: 134). Una cuestión interesante a destacar es que Debray sostiene que las minas bolivianas constituyen el “territorio libre de América' más importante y sólido del continente” y que la Revolución de 1952 es “la primera de América Latina” (p.129). Redactado antes del golpe de Estado 1964, el autor afirma en este texto que Bolivia es “el único país de América del Sur en el que la revolución está al orden del día” y “en el que la revolución puede revestir la forma bolchevique clásica” (p.129). Y concluye que, “debido a razones de formación histórica verdaderamente únicas en América, en Bolivia la teoría del foco es, si no inadecuada, relegable en todo caso a segundo plano” (p.130).

⁵³ La “nueva izquierda” italiana tenía como publicación más importante la revista *Quaderni Rossi*, fundada por Raniero Panzieri en Turín (con seis números entre 1961 y 1965). Se trataba de una publicación integrada por militantes de la izquierda comunista y socialista críticos a la línea oficial de sus respectivos partidos, que proponían la necesidad de volver sobre la centralidad de la fábrica (Cortés, 2015: 58).

⁵⁴ Dice Aricó (1965) que los dirigentes del PCA “Optaron por atrincherarse en las parcelas de realidad que tendían a confirmar sus viejos planteos (...) en los elementos de 'continuidad', en las 'rémoras feudales o semif feudales', que es preciso destruir para lograr 'el progreso económico nacional', mientras “el concepto de clase obrera y de su unidad” era “deducido 'filosóficamente' a partir de una postura doctrinaria” y no extraído de la realidad concreta (pp.47-48). Se trata, otra vez, de un *problema de traducción*.

proceso inmediato de producción, va a ser planteada por García Linera como programa de investigación a fines de los años noventa.

Pues bien, si la revista *PyP* busca *traducir políticamente*, es decir, contribuir a crear “puentes que permitan establecer una comunicación entre proletarios e intelectuales”, debe entonces, plantea Aricó, analizar los cambios técnicos y organizativos producidos en las fábricas, las modificaciones de las relaciones de trabajo, la relación fábrica-sociedad, la oposición creciente entre socialización del trabajo y apropiación privada del producto social: “Contra la 'economía de la ganancia máxima' instituida por los capitalistas, y racionalizada y mistificada por la sutil superestructura ideológica burguesa”, *PyP* “se propone contribuir a modelar *teóricamente*, mediante una crítica total y permanente de esas superestructuras, la 'economía del trabajo' que los trabajadores edifican *prácticamente* en su cotidiano enfrentamiento a las fuerzas del capital” (Aricó, 1965b: 48).

En este marco, Aricó vuelve a realizar una operación de traducción propuesta ya en el primer número de *PyP*, esto es, poner en relación de continuidad la crítica marxiana al “trabajo alienado” de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1848* y la crítica a las categorías de la economía burguesa de *El Capital*, para analizar sintéticamente la realidad de la fábrica, la cual expresa el grado superior de desarrollo capitalista. La fábrica como el lugar de mayor alienación del trabajo, pero también como el que posibilita la autocomprensión crítica del obrero; como el lugar de extracción de plusvalía, pero además el que permite al trabajador elevar su condición de asalariado, hacia su organización en poder obrero autónomo contra el capital. El “despotismo” de la fábrica, lleva a que la democracia representativa se reduzca a “una caricatura, a una pura ficción”. Se trata, por tanto, de llevar adelante la lucha en los dos planos, “superestructural” y “estructural”: “la democracia representativa como instrumento de poder público solamente se tornará efectiva cuando se libere del poder capitalista que deforma y mistifica su sentido” (Aricó, 1965: 50). La construcción de una conciencia socialista se hace imposible, así, sin entender los “elementos constitutivos de la 'condición obrera’”, sin comprender, dice Aricó siguiendo a André Gorz, que para la clase obrera

...la conquista de su futuro de hombre libre, auto-determinado, gestor autónomo y consciente del proceso de trabajo regulado socialmente (que no otra cosa significa en esencia la sociedad *socialista*), comienza no simplemente cuando el proletariado conquista el poder político, sino *ya* cuando rechaza las relaciones de trabajo que lo oprimen (...) De tal manera, el socialismo deja de ser un simple traspaso de la propiedad de los medios de producción, para transformarse en una sociedad de libres productores asociados, en la cual la relación entre despotismo y “racionalidad” imperantes en la moderna organización de la producción (...), sea radicalmente subvertida (Aricó, 1965b: 51-52).

Nos tomamos la licencia de citar *in extenso* estas palabras de Aricó porque, como veremos, también influido por las teorizaciones del *operaismo* italiano, García Linera va a considerar que el socialismo no se caracteriza por la propiedad estatal de los medios de producción, sino por el control y la dirección de los trabajadores del proceso de producción (proceso que por lo tanto se ve sustancialmente transformado respecto a su *forma capitalista*); el socialismo se caracteriza por ser una sociedad de productores libres autodeterminada.

Ahora bien, Aricó dice que la lucha “a partir de la fábrica es imprescindible pero *no suficiente*”. En efecto, la “racionalización capitalista” (que introduce la maquinaria moderna y la programación de la producción) genera, a través de una serie de mecanismos (mejoras salariales, etc.), la diferenciación “objetiva” de los trabajadores de las grandes empresas respecto del resto de la clase, diferenciación reforzada por el poder de contratación de los sindicatos. Esta integración al interior del sistema, clausura “corporativamente” la lucha obrera e “impide alcanzar una plena *comunicatividad* de clase” (Aricó, 1965: 52). Ello se evidencia en Córdoba, pero también a nivel nacional entre las luchas obreras de las zonas del “atraso” argentino y las luchas de los obreros de las áreas más desarrolladas.⁵⁵

No obstante, hay un elevado grado de *comunicatividad*, dice nuestro autor, del proletariado cordobés y argentino, la cual se debe sobre todo no a razones sindical-reivindicativas sino sobre todo políticas: la “identificación casi absoluta entre proletariado industrial e ideología peronista” (Aricó, 1965: 54). Una “realidad indiscutible”, con una “historia necesaria de reconstruir” y con una capacidad de “resistencia considerable a los intentos políticos de integración encarados por las clases dominantes argentinas (...) es esta resistencia la que crea un amplio campo a una política de izquierda en el país” (Aricó, 1965b: 54). Indagar las formas de integración capitalista y de unidad ideológica y política del proletariado, es una tarea que se les plantea a las jóvenes generaciones que quieren “fundirse con la clase obrera”.

Para terminar, cabe destacar dos cuestiones más respecto de este número. En primer lugar, que se incorpora en esta sección sobre la condición obrera un texto inédito de Marx, intitulado “La encuesta obrera de 1880”. Publicado por primera vez en la *Revue Socialiste* en abril de 1880, y luego impresa en tiradas de 25.000 mil ejemplares, las respuestas al cuestionario por parte de los obreros iban a servir de base para estudiar la condición obrera

⁵⁵ Sin embargo, lo que muestra la huelga de Fiat, dice Aricó (1965b), “es que esta indiferencia tiende a desaparecer cuando las luchas adquieren un antagonismo tal que desborda el plano meramente sindical para asumir, a veces inconscientemente, exigencias de control obrero” (p.53). En este punto, hace referencia a organizaciones sindicales de G.M.D y de Kaiser, de Fiat Concord y Materfer.

en Francia. Un ejercicio de traducción similar, en el sentido de diálogo con las pasiones y elementos de dirección consciente de la clase obrera, va a ser luego realizado por Aricó y su grupo con los sindicatos clasistas cordobeses de SiTraC-SiTraM (Schmucler, Gordillo, Malecki, 2016 [2009]).

En segundo lugar, que en este número vamos a encontrar una reseña de Oscar del Barco al libro –traducido al castellano y publicado por el grupo *PyP* a través de Educor– *Formaciones económicas precapitalistas* de Marx (fragmento de los *Grundrisse*) con la introducción de Hobsbawm. En este texto de Marx, plantea del Barco, se evidencia una forma diferente al esquema engelsiano de evolución de la humanidad considerado como “clásico” (comunismo primitivo-esclavitud-feudalismo-capitalismo-socialismo). Se evidencia un esquema complejo, por el cual diversos cursos no capitalistas, caracterizados por diferentes formas de propiedad que se desprenden de la “comunidad original”, se subordinan en un momento histórico al capitalismo. Asimismo, aparece aquí la categoría de “modo de producción asiático”.

La primera etapa de la revista termina entonces con este número, cuando, como dice Aricó en una entrevista (1986a), “no logró resolver de manera fructuosa el problema del anclaje político”, “Creo que la vida de la revista estuvo marcada por este deambular detrás del sujeto político”. Se abre, así, “la alternativa de los *Cuadernos*” (Aricó, 1986a:26-27). Pero antes de analizar esta experiencia editorial que marcó un antes y un después en la cultura política de izquierdas, argentina y latinoamericana, vamos a realizar un pequeño salto histórico, hacia la segunda etapa de la revista *PyP* a comienzos de los años setenta, en esos tiempos en el que “fuimos todos montoneros” (2014b: 104).

2.4. Fuimos todos montoneros

“En la Argentina de hoy la 'cuestión obrera' no puede ser separada de la 'cuestión peronista'. Se trata de un hecho, no de una teoría.”

PASADO Y PRESENTE, Editorial N° 1 (nueva serie) abril-junio de 1973.

Entre el fin de la primera época de *PyP* (1965) y el comienzo de la segunda (1973), mediaron un conjunto de sucesos y procesos decisivos que es necesario señalar para comprender las operaciones de traducción gramsciana del marxismo emprendidas por Aricó en esta segunda etapa revista.

En primer lugar, el golpe de Estado del 28 de junio de 1966 contra el gobierno de Illia liderado por Juan Carlos Onganía, autodenominado “Revolución Argentina”, cuyas medidas

conformaron un clima de represión hacia la actividad cultural que contribuyó a la radicalización política de los intelectuales, en la que participaron el grupo de *PyP* (Terán, 2013). En segundo lugar, el Cordobazo del 29 de mayo de 1969. Se trató de una verdadera insurrección popular que a través de la unidad del movimiento obrero –particularmente del sindicalismo combativo condensado en la figura de Agustín Tosco– con el movimiento estudiantil, además de llevar a la crisis terminal del gobierno de Onganía y frenar la ofensiva del capital monopolista extranjero, se convirtió en el mito fundamental del movimiento revolucionario en la Argentina (Burgos, 2004: 130-132).⁵⁶ En tercer lugar, el surgimiento y crecimiento de decenas de organizaciones guerrilleras a fines de los sesenta y principios de los setenta, entre las que se destacan el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), surgida del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) de orientación trotskista, y, la más importante de todas, Montoneros, surgida de la Tendencia Revolucionaria del Peronismo y con fuerte presencia en el movimiento obrero y estudiantil.

En un agitado clima político generado por estos sucesos y marcado por la tenaz lucha popular, que ya llevaba 18 años, por el retorno de Perón a la Argentina, tuvo lugar el triunfo del peronista Héctor Cámpora en las elecciones presidenciales del 11 de marzo de 1973. En este marco, “Tras ocho años de silencio, *Pasado y Presente* vuelve aparecer”, tal como reza la revista en su Editorial, intitulada “La 'larga marcha' al socialismo en la Argentina”. A través de un análisis marxista-crítico –que parte de una consideración de la inserción subordinada y dependiente de la Argentina a un capitalismo mundial en crisis, y recorre la historia de la lucha de clases y de la formación de lo nacional-popular en el país desde 1955 hasta comienzos de los setenta– *PyP* concluye que el conflicto de clases en la Argentina es entre el capitalismo transnacional y el imperialismo contra la clase obrera, y que la revolución socialista está a la orden del día.

La tarea de *PyP*, esto es, “impulsar una conciencia socialista a partir de las luchas de una clase políticamente situada en el interior de un movimiento nacional-popular”, implica no sólo comprender, como en el primer período, el fenómeno peronista, sino ser parte

⁵⁶ Como señala Burgos (2004), para el caso particular del movimiento obrero, sus líneas más dinámicas pueden agruparse en tres grandes corrientes: “1) las corrientes antiburocráticas centradas en el sindicalismo independiente liderado por Agustín Tosco, con tendencia ideológica filo-marxista y filo-socialista, postura política antiimperialista y posición, en el mundo sindical, centrada en la lucha antiburocrática, a favor de una democracia sindical de base; 2) las corrientes conocidas como 'clasistas', constituidas en torno de las luchas de los obreros de las industrias FIAT Argentina, en la ciudad de Córdoba, organizados en los sindicatos SITRAC (Sindicato de Trabajadores de Concord) y SITRAM (Sindicato de Trabajadores de Materfer) y posteriormente de SMATA (Sindicato de Mecánicos y Afines del Transporte Automotor) vinculadas al Partido de los Trabajadores Revolucionario (PRT) (...); 3) las corrientes vinculadas al llamado 'peronismo combativo', la izquierda del movimiento obrero peronista. Esas corrientes se enfrentarán a las prácticas clásicas de la burocracia sindical peronista e intentarán constituir un movimiento de base combativo y participativo, vinculándose finalmente a las más importantes organizaciones armadas peronistas...” (pp.169-170).

orgánica de una de sus expresiones: particularmente, de Montoneros. *PyP* sostiene que es el movimiento obrero cordobés –cabe recordar que en 1972 una alianza entre el peronismo combativo representado por Atilio López y el sindicalismo antiburocrático de Agustín Tosco gana la conducción de la CGT cordobesa– como la experiencia más avanzada en términos de construcción de autonomía obrera.⁵⁷ En este marco, la editorial va a cerrar afirmando que la reaparición de *PyP* supone la línea de trabajo planteada en el texto escrito por Aricó en el último número de la revista en su primera etapa, referido a cómo concebir la relación entre intelectuales y clase obrera en la argentina peronista. *PyP* se propone, en definitiva,

...contribuir, desde nuestro plano, al proceso de discusión que se desarrolla actualmente en la sociedad argentina acerca de las condiciones nacionales de constitución de una fuerza revolucionaria socialista (...) *Pasado y Presente* no pretende transformarse en un sustituto de la práctica política ni colocarse por encima de ella. Reivindica para sí, en cambio, un espacio que considera legítimo, aunque el mismo sea mucho más ideológico-político que político a secas: el de la discusión, abierta a sus protagonistas activos, de las iniciativas socialistas en el movimiento de masas, de los problemas que, en la “larga marcha”, plantea cotidianamente la revolución (*Pasado y Presente*, 1973a: 29).

De esta forma, si bien se plantea en términos de continuidad con la etapa anterior, en esta “nueva serie” de *PyP* las intervenciones tienen un carácter mucho más ideológico-político que ideológico-cultural, aunque no dejan de haber textos de debate teórico. Desde nuestra clave de lectura, podemos decir que el eje está puesto ahora en la traducción política antes que en el trabajo de traducción gramsciana al interior del universo teórico marxista.⁵⁸

Para este número, Aricó escribe un texto que sirve de introducción a un conjunto de artículos de Gramsci escritos para el semanario *L'Ordine Nuovo*, referidos a la experiencia de los consejos de fábrica turineses durante el llamado “bienio rojo” de 1919-1920 (salvo el texto, escrito en la cárcel, *Espontaneidad y dirección consciente*). La intervención de Aricó, puede leerse en este sentido como una forma de traducción del Gramsci consejista a la coyuntura revolucionaria de los setenta en la Argentina.⁵⁹

⁵⁷ “El bloque sindical conformado por los sectores hegemónicos de la CGT cordobesa forma una sólida barrera de contención (*la más sólida* imaginable en la actual coyuntura política) para las clases dominantes, porque a la vez que unifica el movimiento de masas aprovechando todo el vigor del movimiento nacional-popular, prepara las condiciones para el avance de la conciencia y organización autónoma de la clase obrera. De ese modo concreto anticipa la constitución de una fuerza socialista, implantada profundamente en las grandes concentraciones obreras y capaz de unificar todos los componentes de las luchas sociales y políticas en una estrategia revolucionaria y socialista.” (*Pasado y Presente*, 1973a: 28).

⁵⁸ De hecho, se va a incluir en este primer número el documento “El único voto clasista es el voto al FREJULI” (Frente Justicialista de Liberación) donde se apoya, desde una perspectiva revolucionaria, a la candidatura de Héctor Cámpora.

⁵⁹ Cabe destacar que en 1972 Aricó editó, a través de los Cuadernos de *Pasado y Presente*, el libro *Consejos obreros y democracia socialista*, n° 33, donde diferentes autores, sobre todo italianos, abordan esta problemática.

El marxista cordobés contextualiza las tesis de la revista turinesa y de Gramsci en particular –según la cual el sistema de consejos es el modelo general del estado socialista a construir, es la forma de la democracia obrera superior a la liberal burguesa, porque se hace efectivo el autogobierno de los trabajadores. Ésta tesis fue sostenida por los comunistas luego de la revolución de octubre y constituía, dice Aricó, una divisoria de aguas respecto a la socialdemocracia. “De 1918 a 1921 la lucha por la instauración de gobiernos basados en el sistema de consejos impulsó el movimiento de masas más formidable que conociera la historia de la Europa moderna” (Aricó, 1973: 89), movimiento de cuya derrota surgen los regímenes fascistas y la Rusia soviética resulta aislada. A partir de esa derrota y de la estabilización del capitalismo, la experiencia consiliar quedó “seputalda”. Las palabras de Aricó no dejan dudas del carácter gramsciano-benjamiano que tiene la traducción de estos textos:

Hoy, la recuperación del proletariado europeo, las luchas revolucionarias en los países dependientes, el malestar creciente en el interior de los países mal llamados socialistas, reflota nuevamente la temática y *reclama* de nosotros la reubicación histórica de una experiencia formidable de la clase obrera, que está unida indisolublemente a la esperanza de una vigencia real del socialismo en el mundo (Aricó, 1973a: 91).

La importancia teórica de estos textos de Gramsci, no solo tienen que ver con que plantean el problema de la conquista del poder y del Estado, de la transición socialista, sino también, como lo evidencia su escrito carcelario *Espontaneidad y dirección consciente*, porque refieren a la cuestión fundamental de la relación entre el partido y la clase obrera. Aparece así el tema gramsciano de la vanguardia no como sujeto externo a la clase, sino como expresión de ella, que *educa, orienta, coordina, generaliza*, en fin, *traduce*, los diferentes elementos de dirección consciente que existen en la experiencia espontánea de lucha de las masas obreras. Una experiencia iluminada por el sentido común, el cual no es arbitrario ni artificial, sino que surge de la realidad material de la fábrica y lo que ésta genera en términos de “trabajador colectivo”. Para Aricó, la idea-fuerza de la “revolución como un proceso social, producto de la maduración de las masas que tienden a superar su condición de clases subalternas para asumir el control total de la sociedad”, tiene un valor fundamental. Más todavía en una coyuntura como la argentina donde, aunque Aricó no lo diga expresamente, el riesgo de autonomización de las organizaciones guerrilleras ya estaba presente. De ahí que

...reflexionar sobre la experiencia soviética en general, y la de Gramsci en particular, sobre su visión de los consejos como instituciones políticas de las masas generadoras de un orden nuevo, tiene un enorme interés teórico y práctico también para nosotros, por cuanto nos ayuda a reformular y analizar desde una perspectiva original los

problemas abiertos por la etapa actual de maduración de la conciencia de clase y de las luchas obreras en la sociedad argentina (Aricó, 1973a: 101).

En el segundo número, de diciembre de 1973, ya no encontramos ningún escrito firmado por Aricó. El carácter político-estratégico de las intervenciones de la revista se acentúa aún más. Ello se evidencia en la editorial, “La crisis de Julio y sus consecuencias”, en la cual se plantea que “hoy la posibilidad del socialismo atraviesa el movimiento peronista y sobre las espaldas de los peronistas revolucionarios recae la posibilidad de que esa posibilidad no se frustre” (*Pasado y Presente*, 1973b: 192). Con la renuncia de Cámpora –antecedida por la masacre de Ezeiza y seguida por el triunfo electoral de Perón– el antagonismo de clases, plantea *PyP*, se muda directamente al interior del peronismo. Asimismo, el grupo celebra la fusión, en octubre del mismo año, de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) con Montoneros. De alguna manera, esa obsesiva búsqueda por un anclaje político encontraba finalmente su destinatario. El problema del desencuentro entre marxismo y movimiento nacional-popular parecía haber encontrado finalmente solución.⁶⁰

Ciertamente, el problema del control obrero de las fábricas, de la autonomía y autodeterminación obrera en el universo de la producción, siguió siendo fundamental para *PyP*. De hecho, la revista considera que el movimiento social debe ser hegemonizado por el obrero fabril. *PyP* critica el vanguardismo de las organizaciones guerrilleras de la izquierda no peronista que llaman a abandonar el peronismo y pasar directamente a la lucha armada, y propone la construcción de un “movimiento político de masas anticapitalista (que) se ha de sostener sobre una amplia gama de organizaciones político-reivindicativas de masas, que se plantearán a su vez tareas de preparación militar del conjunto de los trabajadores” (1973b: 196). De esta forma, la lucha político-militar revolucionaria no es concebida como momento fundamental, en el cual el Estado es conquistado por una vanguardia iluminada, sino como momento ligado a la profundización de la lucha de masas, lucha concebida en los términos gramscianos de *guerra de posiciones*. Como dice Aricó en *La cola del diablo* (2014b),

La revista mantuvo fuertes reservas frente a un movimiento que militarizaba siempre más la política con todas las consecuencias nocivas que este deslizamiento acarrea (...). Y sin embargo, estábamos del mismo bando. De nada sirve introducir un juicio retrospectivo que silencie el clima de época en el que se produjo la aproximación y el

⁶⁰ No es casual que este número y, con ello, la experiencia de la revista *PyP*, se cierre con un artículo inédito de John William Cooke titulado “Aportes a la crítica del reformismo en la Argentina”. Allí, Cooke destruye la ilusión, inculcada sobre todo por el PCA, de la democracia representativa en la Argentina como vía para realizar cambios revolucionarios que terminen con la explotación y el imperialismo. La insurrección popular se mostraba como la única alternativa a un orden estatal autoritario que fue imponiéndose a fuerza de golpes militares desde la década del ‘30. El peronismo revolucionario, entonces, fue el punto de llegada identitario de esta revista de crítica marxista que pretendía contribuir a construir una voluntad colectiva nacional-popular.

encuentro de una izquierda intelectual con el movimiento peronista de izquierda dirigido por Montoneros. En los setenta (...) fuimos todos Montoneros (p.105).

Los sucesos posteriores son conocidos. La ruptura de Perón con Montoneros, la radicalización de la lucha armada, la derechización del peronismo, la creación de la Triple A, y, finalmente, el mayor genocidio que conoció la historia argentina. Con el golpe cívico-militar de 1976 y el terrorismo de Estado, se cerró un ciclo de ascenso de las luchas populares único en el país cuyas heridas siguen todavía hoy abiertas. Según Aricó (2014b), *PyP* fue “parte activa de ese proceso incontrolado que condujo a la sociedad argentina a una increíble espiral de violencia”. El comienzo de ese balance autocrítico, fue realizado pocos años después, esta vez, desde el exilio en México. Pero antes de ir a ello, interesa detenernos en las principales iniciativas editoriales de Aricó, las cuales marcaron un antes y un después en la cultura de izquierdas argentina y latinoamericana.

2.5. Los Cuadernos y una Biblioteca Socialista

“Todos los que nos llamamos marxistas aprendimos a balbucear el marxismo de lo que Aricó iba proponiendo...”

ÁLVARO GARCÍA LINERA, Entrevista de noviembre de 2020.

En el siguiente punto, interesa abordar las iniciativas editoriales de Aricó, centrándonos en las dos más importantes: los *Cuadernos de Pasado y Presente* y la colección *Biblioteca de Pensamiento Socialista-Siglo XXI* (Argentina y México). Nos serviremos del concepto *gramsciano-benjaminiano* de traducción como clave de lectura de sus prácticas editoriales, siguiendo las huellas de Cortés (2015) y Crespo (2009). Seguimos, asimismo, a Burgos (2004), quien entiende la labor de Aricó como editor como una *intervención política en la cultura* de izquierdas. Por otra parte, y desde la perspectiva sociológica bourdiana, interesa detenernos en las operaciones de *selección* y de *marcado* (particularmente, los prólogos) de esta circulación de las ideas de Marx, de los clásicos del marxismo, pero también de los autores silenciados de esta tradición.

2.5.1. El surgimiento y el impacto cultural de los Cuadernos y de Siglo XXI-Argentina

Luego de algunas breves iniciativas editoriales, una de las cuales estuvo ligada a la Federación Universitaria de Córdoba (FUC)⁶¹, Aricó fundó, junto con Oscar del Barco, Juan José Varas y Santiago Funes, el sello editorial *Cuadernos de Pasado y Presente*. Los *Cuadernos* constituyen la marca más importante que Aricó dejó en el mundo editorial de las izquierdas, con noventa y ocho títulos publicados y más de un millón de tiradas. En un sentido, siguiendo a Malecki (2007), podríamos decir que se trata de su “obra principal”, por su alcance y densidad respecto a la difusión y apertura teórica del marxismo en América Latina y el mundo de habla hispana.

En un comienzo, los *Cuadernos* se publicaron en Córdoba (1968-1970, del 1 al 12), luego en Buenos Aires (1970-1976, del 13 al 65) y finalmente en México (1976-1983). La mayoría de los que fueron editados entre 1968 y 1976 fueron reeditados (tanto en la Argentina, como en México), mientras que los publicados en México se conservaron en una sola edición, cuando “el público pasó a ser el lector latinoamericano en general” (Burgos, 2004:155). Las temáticas tratadas –desde la teoría del valor, la acción política de masas, las teorías de las crisis y las teorías del imperialismo, las concepciones del partido político, la cuestión nacional y colonial en el marxismo, la teoría del Estado, la historia de la Segunda y la Tercera Internacional, la historia de las revoluciones, etc.– dan cuenta de lo ambicioso de un proyecto que transformó radicalmente la cultura marxista, argentina y latinoamericana.

En una entrevista de 1986, Aricó sostiene que la alternativa de los *Cuadernos PyP* se abre “Cuando en su primera época (1963-1965) la revista no logró resolver de manera fructuoso el problema del anclaje político”, con la “convicción” de que la única manera de “recomponer la cultura de izquierda” era la de encontrar “un *lenguaje posible*, en cierto modo aceptado por todos” (Aricó, 1986a: 26-27. El subrayado es nuestro). Se trataba, como dice Ricca (2016), de encontrar un lenguaje común para un campo popular fragmentado. En esta misma entrevista, Aricó establece una diferencia entre la etapa argentina y la etapa mexicana de los *Cuadernos*:

En su etapa argentina, la colección tuvo cierto anclaje en una realidad política en vertiginoso cambio (...) Una vez que abandonamos el país en 1976, y la serie debió continuarse en México un año después, esta relación entre vida nacional y teoría de transformación se vio, por razones obvias, fuertemente afectada, y los últimos

⁶¹ Entre los años 1964-1965, a raíz de un acercamiento del grupo con la dirigencia de la Federación Universitaria de Córdoba (FUC), surgió la publicación de los *Cuadernos de la FUC*. El primero de ellos fue el discurso del Che en Argelia, fuertemente crítico de la URSS. A partir de aquel acercamiento surgió, en 1965, la Editorial Universitaria de Córdoba (Educor). Aricó fue el encargado de seleccionar los textos para su edición. A modo de ejemplo, en 1966, se editó *El modo de producción asiático*, de Maurice Godelier. Sin el apoyo de la FUC (que a partir del golpe de 1966 fue desarticulada), Educor siguió funcionando hasta 1968, y editó, entre otros, las *Formaciones económicas precapitalistas* de Marx (fragmento de los *Grundrisse*) (Burgos, 2004: 153-154).

materiales pertenecerán a registros más estrictamente teóricos que políticos (Aricó, 1986a: 28-29).

Como se ha indicado, antes que ediciones de libros ya consumados, los *Cuadernos* son “libros inventados”, reconstruidos por Aricó a través de diversos fragmentos de textos por el mismo Aricó (Cortés, 2015). Se trata de toda una operación de *selección*, seguida por un trabajo de *marcación* (Bourdieu, 1999), en la que los prólogos elegidos (muchas veces escritos por el mismo Aricó) y las introducciones, fijan el horizonte de sentido para la interpretación de esos textos. Por otra parte, como sostiene Crespo, los *Cuadernos* pueden ser leídos “como un proyecto reconocible a la luz de la matriz benjaminiana del *Libro de los pasajes*, en la medida en que el autor habla a través de la organización de las citas; en este caso, una selección de temas, autores y textos” (Crespo, 2009: 177). En una entrevista, Aricó explica del siguiente modo el objetivo inicial de esta iniciativa político-editorial:

Si, como pensábamos, las formas teóricas del marxismo se vinculaban estrechamente a los niveles de la lucha de clases, la conclusión a que habíamos arribado con la primera serie de la revista *Pasado y Presente* nos situaba en la necesidad de *cuestionar la herencia marxista* recibida (...) Nos propusimos encarar la tarea de *exhumar textos* y *recomponer tradiciones* (...) Queríamos mostrar que el marxismo (...) era un *pueblo de modelos*, escuelas, tendencias, muy diferenciadas (...) y que su historia no podía ser reconstruida como la historia de una ortodoxia y de muchas herejías (...) Los *Cuadernos* ayudaron a que mucho de *lo silenciado pudiera emerger* (Aricó, 1984a: 40-42. El subrayado nos pertenece).

Cortés hipotetiza una organización temática de los *Cuadernos* ligada a diversas problemáticas. Se trata, dice, de una organización arbitraria, ya que muchos textos podrían “cruzar de vereda” (Cortés, 2015: 70-80). En primer lugar, un grupo de textos ligados a una relectura crítica de Marx y la tradición que con él se funda, buscando sobre todo recuperar textos poco visitados y en muchos casos silenciados por el marxismo oficial.⁶² En segundo lugar, un conjunto de textos ligados a diversos debates de temas de teoría política en el marxismo, tales como la organización y el partido, el Estado, la nación, la democracia, entre otros. En tercer lugar, una serie de títulos que apuntan a reconstruir la historia del movimiento socialista, tanto la historia de las Internacionales –particularmente, la Segunda y Tercera– como la forma específica que este movimiento asumió en América Latina.

Por otra parte, se destaca la labor de Aricó como director de la Biblioteca de Pensamiento Socialista de la editorial Siglo XXI-Argentina y luego, desde el exilio, de Siglo

⁶² Como dice el mismo Aricó, en los *Cuadernos* “ya no emergían solamente aquellos nombres que habían pertenecido a los salvadores por la tradición, sino también los vencidos, los que desaparecieron, los olvidados, los denostados (los Bernstein, Kautsky, Pannekoek, Bauer, Grossmann, Korsch, Chayanov, Ver Borjov, Gramsci, etc.)” (Aricó, 1986a: 28).

XXI-México. Fundada en 1966, en tierra mexicana, bajo la dirección de Arnaldo Orfila Reynal –figura intelectual fundamental, que había sido expulsado de la dirección del Fondo de Cultura Económica por sus simpatías políticas con la Revolución Cubana–, el catálogo de Siglo XXI “fue político, líder en la renovación de las ciencias sociales y humanas (...) Eran tiempos de revoluciones y Siglo XXI se erigió en emblema” (Sorá, 2017: 32). Fue Orfila Reynal quien impulsó la fusión de Signos, de la cual Aricó era fundador, con la naciente sucursal de Siglo XXI en la Argentina. Surgió, así, a comienzos de 1970, Siglo XXI Argentina Editores SA, la más dinámica del conjunto. Desde ese momento, hasta la clausura por la dictadura militar del 1976, fueron publicados los Cuadernos de Pasado y Presente hasta el número 65. Asimismo, cabe destacar los dos mayores esfuerzos editoriales de Siglo XXI Argentina impulsados por Aricó: la publicación de una nueva traducción de la obra central de Marx, *El Capital*, y la primera traducción al español de los *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, también de Marx. Ambos libros, publicados en 1971, fueron traducidos por el uruguayo Pedro Scaron.

En la una entrevista de 1986, Aricó va a decir que la razón que lo llevó a dirigir estas ediciones, de “gran éxito editorial”, se vinculaban a la necesidad de dar cuenta de la “querrela de interpretaciones” sobre su obra que tuvo luego de su muerte, a la “manera tenebrosa en que se publicó el legado de Marx”: “*desenterrar* estos hechos, *trabajar* en ellos, es también una manera de *reconstruir* (...) la historia de un movimiento que tuvo siempre una relación conflictiva con el hombre al que reconoció como su tutor ideológico” (Aricó, 1986a: 31. Cursivas nuestras). Particularmente, con la publicación de los *Grundrisse*, dice,

...se nos ofrecía la inesperada posibilidad de observar cómo Marx construía ciertas categorías que en otras obras vimos presentadas como acabadas: penetrábamos en el fascinante mundo de su laboratorio y lo veíamos manipular a veces a tientas con la materia económica. Los *Grundrisse* mostraban además la estrechez de una forma de considerar a Marx a partir de la cual debía ser privilegiado el “teórico” frente al “político”. Había por tanto un Marx que *se zafaba de las intenciones de sistematizarlo*, que *no podía ser totalizado* (...) preferimos sus obras inéditas a las otras porque nos parecía que en esos textos inacabados se ponía claramente de manifiesto el mecanismo de fusión de fuentes, de apropiación crítica de saberes que fue, en realidad, la característica sustancial del trabajo de Marx, de un hombre que en definitiva *nunca concluía sus obras*. ¿Cómo encaramos un trabajo tendiente a presentar no el verdadero Marx, sino *nuestro Marx*? Publicando textos siempre *olvidados* y que obligaran al lector a *contextualizar* lecturas, *destruyendo la concepción althusseriana* de textos teóricos con significación y textos políticos sin significación, salvo la coyuntural (Aricó, 1986a: 31-33. El subrayado es nuestro).

Ya tendremos oportunidad, en el cuarto capítulo de la tesis, de referirnos a la relación de Aricó con el pensamiento de Althusser. Mientras tanto, sinteticemos lo dicho hasta aquí. Desde nuestra clave de lectura, podemos decir que a través de los *Cuadernos* y de Siglo XXI,

Aricó emprende una traducción gramsciana-benjaminiana de Marx y del marxismo, pero también derrideana.

Traducción gramsciana: porque se trata de un *ejercicio de contextualización* de obras frente a cualquier consideración ahistórica; de un *trabajo de descomposición y recomposición teórica*, frente a las formas de totalización excluyente que fijan los marxismos oficiales; una forma de *intervención política en la cultura* de izquierdas, en tanto inserta en ella discusiones y textos que permiten ampliar y actualizar un instrumental de análisis insuficiente y anacrónico.

Traducción benjaminiana: porque Aricó inventa libros –o, más bien, “Cuadernos” –, porque asume que la traducción es una *tarea* que implica trabajar con *lenguas vivas* del pasado, que es una *demanda* a la que llaman las obras –con su “tenebrosa” historia–, que brotan de su *sobrevivir* todavía entre nosotros y que presentan múltiples líneas de interpretación bajo la forma de la *virtualidad*. Traducción benjaminiana, también, porque se trata de una forma de hacer historia que busca “*exhumar textos*” olvidados y “*recomponer tradiciones*”, que busca *rememorar* a los vencidos, a todo aquello que quiso ser silenciado por las clases dominantes y las ideologías de Estado, para que interrumpa el *continuum* de la historia.

Traducción derrideana: porque se trata también de un trabajo *deconstructivo* por el cual no se busca la reducción del marxismo a la figura de lo *Uno*, sino que se intenta hacer brotar la *différance*, la pluralidad irreductible de los marxismos. Si, como plantea Derrida (2012 [1998]), “una herencia nunca se re-une, no es nunca una consigo misma”, de tal manera que heredar el espíritu de Marx y del marxismo implica una decisión, una operación activa, en el caso de Aricó, se trata de elegir el Marx *crítico-político*, frente a los reduccionismos dogmáticos y teoricistas de su pensamiento.

El carácter fundacional de esta labor editorial de Aricó en el universo de las izquierdas latinoamericanas, su importantísimo impacto cultural en las tradiciones marxistas de la región, puede también verificarse respecto a la recepción de los *Cuadernos* y de las ediciones de Siglo XXI por parte de García Linera.⁶³ En efecto, y esta es una de las hipótesis de nuestro estudio contrastado, muchas obras que el marxista cordobés edita constituyen *gramáticas de producción* (Verón, 1992) fundamentales del discurso marxista de García Linera, aunque las *gramáticas de recepción* de esas obras sean muy diferentes a las de Aricó.

⁶³ Cabe destacar que otra de las iniciativas editoriales de Aricó en el exilio en México y en el primer año de su regreso a la Argentina, fue la dirección de la colección “El tiempo de la Política” en la editorial Folios, la cual surgió en 1981 asociada al proyecto cultural de la librería Ghandi de México que luego se extendió en la Argentina. Se editaron, bajo esta colección, cinco títulos: *Los usos de Gramsci* de Portantiero, publicado en 1981, en México; los *Escritos políticos* de Marx Weber en 1982 en México; la compilación *Discutir el Estado* (traducción del debate organizado por la publicación italiana *Il Manifesto* en torno al artículo de Althusser “El marxismo como teoría finita”), publicado en México en 1982 y en Buenos Aires en 1983; *Escritos políticos* de Karl Korsch en 1982 en México; y *El concepto de lo político* de Carl Schmitt, editado en Buenos Aires en 1984.

En una entrevista que le realizamos, García Linera reconoce la deuda que tanto él como varias generaciones de intelectuales de izquierda latinoamericanos tienen con la herencia de Aricó: “En verdad fue el hombre que te marcó los horizontes de lectura interpretativa del marxismo para cualquier izquierdista de los años 70’ hasta el día de hoy. Es insuperable.” (García Linera, Patriglia, 2020: 241). Asimismo, destaca el carácter de corriente ideológico-cultural unificada del grupo *PyP*, tanto por su vocación latinoamericanista, como por el tipo de marxismo que proponían con sus ediciones, traducciones, introducciones: un marxismo *crítico, abierto, plural*. Se trata de una unidad que contrasta con la dispersión actual.⁶⁴

Entre los Cuadernos que García Linera lee y utiliza, se destacan más de veinte. Siguiendo la organización temática propuesta por Cortés, respecto a los Cuadernos que refieren a relectura crítica de Marx (de Engels) y de la tradición marxista leídos por García Linera se destacan los siguientes: de Marx, la *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857) (1987, C n° 30) y las *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner* (1982, C n° 97); de Marx y Engels, *Materiales para la historia de América Latina* (1972, C n° 30); *Imperio y colonia, escritos sobre Irlanda* (1980, C, n° 72), *La cuestión nacional y la formación de los estados* (1980, n° 69), *Revelaciones sobre la historia diplomática secreta del siglo XVIII* (1980, n° 87), *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa* (1980, n° 90). En esta categoría, se puede agregar el libro de Roman Rodolsky, *Federico Engels y los pueblos sin historia* (1980, C n° 88) y de Isaac Ilich Rubin, *Ensayo sobre la teoría marxista del valor* (1983, C n° 53).

Por otra parte, respecto a los Cuadernos ligados a diversos debates de temas de teoría política en el marxismo, se destacan, de Karl Kautsky, *La revolución social. El camino del poder* (1978, C n° 68); de Eduard Bernstein, E. Belfort-Bax, Karl Kautsky e Karl Renner, *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial / Primera parte* (1978, C n° 73); de Rosa Luxemburgo, *La cuestión nacional y la autonomía* (1979, C n° 81); de Ber Borjov, *Nacionalismo y lucha de clases* (1979, C n° 83); de Giacomo Marramao, Biagio de Giovanni, Cesare Luporini, entre otros, *Teoría marxista de la política* (1982, C n° 89); de Giacomo Marramao, *Lo político y las transformaciones. Crítica del capitalismo e ideologías de la crisis entre los años veinte y treinta* (C n° 95, 1982); y de Leopoldo Mármora, *El concepto socialista de nación*, (1986, C n° 96).

Asimismo, respecto a los Cuadernos que apuntan a reconstruir la historia del movimiento socialista, se destacan los dos Cuadernos sobre el *VI Congreso de la Internacional Comunista* (Primera parte, 1977, n° 66/ Segunda parte, 1978, n° 66). Finalmente, cabe señalar un conjunto de Cuadernos citados por García Linera que resultan difíciles de clasificar en

⁶⁴ En este punto, y siguiendo a Sorá (2017), podemos decir que prácticamente no existe (como lo era en el caso de Siglo XXI o de Fondo de Cultura Económica durante las primeras décadas de su nacimiento) una “intención latinoamericanista” en las grandes editoriales de la región.

estas tres categorías. Éstos son, de Charles Bettelheim, Mao Tse-tung, Rossana Rossanda, entre otros, *La revolución cultural china* (1973, Cn°23); de Nicolai I. Bujarin. *Teoría económica del período de transición* y Vladimir I. Lenin. *Anotaciones al libro de Bujarin* (1980, C n° 29); y de Carlos Sempat Assadourian, Ernesto Laclau, entre otros, *Modos de producción en América Latina*, (1977, C n° 40).

Nos detendremos a analizar varios de estos Cuadernos en el capítulo tercero y cuarto de la presente investigación. Por lo pronto, interesa detenernos en tres libros de Marx editados por Aricó y que van a ser leídos, en esas mismas ediciones, por García Linera. Se trata de libros fundamentales de la crítica de la economía política marxiana: la *Introducción a la crítica de la economía política* (1857), los *Grundrisse* (1857-1858) y *El capital*. Como veremos, detenernos sintéticamente en ellos resulta una tarea necesaria por varios motivos.

2.5.2. Peripecias de una Introducción

La *Introducción a la crítica de la economía política* (1857), es el primer Cuaderno de *PyP*. Se trata, dice Aricó en la “Presentación”, tal vez del “único texto sistemático de Marx que contiene, bajo la forma de un análisis de las categorías y del método de la economía política, la enunciación de la ley general de las formaciones económico-sociales, base de su concepción materialista de la historia.” (Aricó, 1969: 7). En las primeras ediciones, la *Introducción* –redactada por Marx entre agosto y setiembre de 1857– es presentada como aquella “introducción general” a la *Contribución a la crítica de la economía política* (publicada en 1859) que Marx decide finalmente no publicar para no “adelantar los resultados que han de demostrarse”, tal como sostiene en el Prólogo de la *Contribución*. La *Introducción*, un texto cuya publicación pasó inadvertida hasta los años sesenta, despertó fuertes polémicas en el interior del marxismo.

Aquí, Marx ironiza acerca de las “robinsonadas” de la economía política clásica, que toman como punto de partida en el análisis de las relaciones económicas al individuo aislado, cuando en realidad todo intercambio y toda producción se da en el marco de relaciones sociales, de hombres concretos que viven en determinada sociedad. La crítica de Marx va dirigida a cómo la economía política burguesa (Smith y Ricardo) busca eternizar las relaciones de producción capitalistas, para la cual producción sería una forma natural, general, común a todos los estadios de la sociedad, mientras que la distribución sería aquella esfera autónoma en la que las formas históricas de sociedad pueden diferenciarse.

Marx no niega que haya condiciones de producción comunes a todos los modos de producción, sino que afirma que se trata de “momentos abstractos que no permiten comprender ningún estadio histórico real de la producción” (Marx, 1969 [1857]: 32-33). Demuestra que la afirmación de la economía política según la cual la propiedad privada es la condición general de toda producción es falsa, tanto lógica como históricamente. Y también que lo determinante es la producción: “Una producción determinada (...) determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados; *determina igualmente las relaciones recíprocas de estos diferentes momentos*. A decir verdad, también la producción, *bajo su forma unilateral*, está a su vez determinada por los otros factores” (Marx, 1969 [1928]: 48).

En el punto tres, intitulado “Método de la economía política”, Marx plantea que el método científico correcto consiste en abstraer aquellos momentos generales, simples (el valor, el dinero, el trabajo), para elevarse hacia lo más concreto, como el estado y el mercado mundial. Este es el método de la economía política clásica (el de Smith y Ricardo), del cual Marx se considera heredero y también su crítico radical, ya que ésta confunde el orden histórico de aparición de las categorías abstractas (que expresan formas sociales) con el orden en que se presentan al pensamiento: “el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto (definido lo concreto como “síntesis de múltiples determinaciones”) no es para el pensamiento sino la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo bajo la forma de un concreto mental.” Lo cual “no es de ningún modo el proceso de la génesis de lo concreto mismo.” (Marx, 1969 [1928]: 50).

Así, la categoría abstracta más simple que la economía política presenta como válida para todas las sociedades, el trabajo general, “aparece sin embargo como prácticamente cierta en esta abstracción sólo como categoría de la sociedad más moderna” (Marx, 1857: 55), en la cual los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro, en la que el género de trabajo es para ellos indiferente, en la que se ha producido, prácticamente, realmente, el trabajo abstracto. Es decir, en la sociedad con desarrollo concreto más rico. De manera tal que “las categorías más abstractas, a pesar de su validez (...) para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y no poseen plena validez sino para estas condiciones y dentro de sus límites.” (Marx, 1969 [1857]: 56).

Marx va a establecer una diferenciación fundamental entre el “método de exposición” y el “método de investigación”: en la exposición se parte de las categorías más simples (la mercancía, el valor de uso y el valor de cambio) y de la relación de determinación entre ellas, pero ello ha sido resultado de un proceso de investigación de la sociedad capitalista como

totalidad concreta (de la jerarquía y conexión en su interior de las categorías). Se trata, dice Marx, de la “organización histórica de la producción más desarrollada y más diferenciada” cuyo estudio permite comprender a su vez las relaciones de producción de las sociedades pasadas: “La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono” (Marx, 1969 [1857]: 56).

Marx concluye que el orden de sucesión de las categorías económicas está “determinado por las relaciones que existen entre ellas en la sociedad burguesa moderna, y resulta precisamente el inverso del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso de la evolución histórica” (Marx, 1969 [1857]: 59). Al finalizar el apartado sobre el método de la economía política, Marx delinea un programa de trabajo (que reformulará luego varias veces) que intentará realizar hasta el final de su vida y del cual *El capital*, su obra magna, constituye sólo una pequeña parte:

He aquí cómo se esboza desde entonces el plan de este estudio: 1° Las determinaciones que, en su generalidad abstracta, son comunes en mayor o menor medida a todos los tipos de sociedad, pero en el sentido arriba expuesto. 2° Las categorías que constituyen la estructura interna de la sociedad burguesa y sobre las cuales reposan las clases fundamentales. Capital, trabajo asalariado, propiedad territorial. Sus relaciones recíprocas. Ciudad y campo. Las tres grandes clases sociales. El cambio entre ellas. Circulación. Crédito (privado). 3° Síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma de Estado. El Estado considerado en sí mismo. Las clases “improductivas”. Impuestos. Deuda pública. Crédito público. La población. Las colonias. Emigración. 4° La producción en sus relaciones internacionales. División internacional del trabajo. Cambios internacionales. Exportación e importación. Curso del cambio. 5° El mercado mundial y las crisis.” (Marx, 1969 [1857]: 60-61).

En una nueva edición de 1982, dirigida también por Aricó bajo la editorial Siglo XXI, la ubicación del lugar de la *Introducción* (1857) se va a desplazar desde la *Contribución a la Crítica de la economía política* (1858-1859), hacia los *Grundrisse*. Ello cual tiene una importancia central, en tanto le quita peso a la interpretación metodológica de dicho texto, interpretación que resultó hegemónica durante los años sesenta, inclusive para el grupo *PyP*. Antes que el único texto sistemático que enuncia la ley general de las formaciones sociales –como era considerado en la “Presentación” a su primera edición– ahora se lo interpreta como un texto “sintomático”, tal como lo define Oscar Del Barco en *El otro Marx* (2008 [1983]) a éste y a los demás textos inéditos de Marx, en tanto “textos imposibles”, “sin-especificidad”, que dan cuenta de la “infabilidad como atributo de la Obra” (pp.43-44).

A partir de la decimoquinta edición (1982), se acompaña a la *Introducción* con un texto de Umberto Curi, intitulado “La crítica marxiana de la economía política en la *Einleitung*”, en el cual éste fundamenta la necesidad de esta nueva ubicación del texto en el marco de los

Grundrisse. Para Curi, la *Introducción* es un texto escrito “antes del diluvio” –expresión utilizada por Marx para referirse a la primera gran crisis económica a nivel mundial, conocida como el “Pánico de 1857”–, para responder a las necesidades político-revolucionarias del proletariado, antes que un texto teórico-metodológico general. Esta interpretación de la *Introducción* que liga estrechamente las primeras formulaciones de la crítica de la economía política de Marx con su crítica de la política y de la ideología, y, por lo tanto, a sus escritos políticos de la época, como los publicados en el *New York Daily Tribune* entre 1857 y 1864, va a ser, como veremos en el cuarto capítulo de la presente tesis, uno de los presupuestos fundamentales desde los cuales Aricó escribe *Marx y América Latina*.⁶⁵ Podemos ver, así, cómo las diferentes advertencias e introducciones que acompañan este texto fijan diferentes sentidos. Peripicias de una *Introducción*, a partir de traducciones *grasmsciano-benjaminianas*.

2.5.3. El eslabón perdido

Como dijimos anteriormente, en 1971 se publican en tres tomos, a través de Siglo XXI-Argentina, los *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política* también conocidos como los *Grundrisse*. Este conjunto de borradores escritos por Marx entre 1857 y 1858, se encuentran divididos en tres partes: 1) La susodicha *Introducción*, 2) El capítulo del dinero 3) El capítulo del capital (éste, el más extenso, se encuentra a su vez dividido en tres partes que se ocupan, respectivamente, de la producción, la circulación y la transformación de la plusvalía en ganancia). Se trata de la primera síntesis de las investigaciones de economía política, iniciadas por Marx en noviembre, desde su exilio en Londres, luego de la derrota de la revolución de 1848. La importancia de estas notas es fundamental, va a decir Aricó en la “Presentación”, en tanto “nos permiten presenciar la propia gestación de las categorías analíticas con las que Marx develó la naturaleza mistificatoria de la economía política burguesa y creó las bases de una nueva ciencia crítica de la sociedad.” Se trata de una obra “trascendental”, que constituyó durante mucho tiempo una “rareza bibliográfica” (Aricó, José María; Murmis, Miguel; Scaron, Pedro, 2007[1971]: viii).

Esta edición lleva por *Introducción* –como vimos, una importante operación de *marcado*, en términos bourdianos– un extenso escrito de Martin Nicolaus (1971), intitulado “El Marx desconocido”. Según el autor, en estos borradores de Marx “su teoría del capitalismo desde los orígenes hasta el derrumbe” es “presentada en toda su integridad” (pp. XIII-XIV). Si los

⁶⁵ Cabe destacar que Aricó va a tener acceso al texto de Curi a mediados de los años setenta, cuando éste es publicado originariamente en italiano para la revista milanesa *Aut-Aut*.

anteriores escritos económicos de Marx “se habían centrado alrededor del movimiento de la *competencia*, los *Grundrisse* analizan sistemáticamente, por primera vez dentro del conjunto de su obra, la economía de la *producción*.” (p.XVII). Desde la crítica a la teoría del excedente de David Ricardo, al que considera no obstante el “economista *par excellence* de la producción”, Marx elabora en estos borradores, por primera vez, su teoría de la plusvalía, *fundamento* de su teoría de la acumulación capitalista (pp. XVIII-XIX).

Para Marx el proceso de producción capitalista se caracteriza por dos procesos fundamentales: uno por el cual el trabajador vende su capacidad de trabajo en tanto valor de uso, por determinada suma de valores de cambio, de dinero⁶⁶, que el capital le entrega; otro por el cual el capitalista pone a funcionar esta fuerza de trabajo transformándola en fuerza productora y reproductora del capital (Nicolaus, 1971: XXVI). El primer acto pertenece a la esfera de la circulación mercantil, el segundo es cualitativamente diferente y se le contrapone. El capitalista no compra el valor de cambio de la mercancía trabajo (los valores de uso para la reproducción del trabajador) sino una cantidad de horas de decisión y de control sobre la actividad productiva, creativa, del obrero. Marx, señala Nicolaus, descubre aquí el concepto de “fuerza de trabajo”, una mercancía única que tiene la capacidad de crear valores por encima de su propia reproducción: “sólo el trabajo es capaz de crear *plusvalía*.” En el capitalismo el capitalista se apropia de la plusvalía que la fuerza de trabajo genera. En esto consiste la explotación capitalista (Nicolaus, 1971: XXVI-XXVII).

Así, “la producción es un simple cambio de equivalentes” pero también “es la apropiación violenta del poder creador del obrero”: “Al comienzo y al final del proceso productivo, se encuentra el imperativo social de los valores de cambio, pero desde el principio al fin el proceso productivo debe rendir plusvalía.” (Nicolaus, 1971: XXX). La teoría del derrumbe de Marx deriva así de la contradicción inherente al capitalismo “entre la producción y la realización” de la plusvalía (lo cual no implica la dilapidación necesaria del sistema, porque existen siempre tendencias dilatorias a la crisis, como la expansión del mercado mundial). La “superproducción” —en tanto poder productivo excesivo— es “la contradicción fundamental del capitalismo desarrollado”. En efecto, la tarea de mantener las enormes potencias de la extracción de plusvalía dentro de los límites fijados por la necesidad de convertir esta plusvalía en valor de cambio se hace cada vez más difícil a medida que el sistema capitalista avanza hacia sus etapas de mayor desarrollo.

⁶⁶ Una de las tesis centrales de estos borradores, dice Nicolaus (1971), es que, en las sociedades mercantiles en general, pero más todavía en la sociedad capitalista, quien posee el dinero en tanto “vínculo social objetivado” puede dominar las actividades de los individuos y ser “representante de la generalidad” (p.XXII).

En los *Grundrisse*, puede verse cómo, contrariamente a lo que afirmaba Marx en el *Manifiesto*, el capitalismo “no se encontrará maduro para la revolución hasta que la clase obrera (...) haya ampliado su consumo *por encima* del nivel de la mera subsistencia física y comience (...) a considerar el disfrute de los productos del trabajo excedente como una necesidad general” (Nicolaus, 1971: XXXV). Y ello porque el objetivo del capitalismo, no es otro que producir plusvalía y por lo tanto ir más allá de la reproducción de los valores de uso. Asimismo, en un pasaje fundamental de los *Grundrisse* sobre el desarrollo creciente en el capitalismo de la técnica y la ciencia como capacidad productiva que prescinde cada vez más del tiempo de trabajo socialmente necesario para producir mercancías —fundamento del mismo capitalismo—Marx “vislumbra un aparato productivo capitalista más totalmente automatizado que el de cualquier sociedad actual” (Nicolaus, 1971: XXXV).⁶⁷

⁶⁷ “El intercambio de trabajo vivo por trabajo objetivado, es decir el poner el trabajo social bajo la forma de la antítesis entre el capital y el trabajo, es el último desarrollo de la *relación de valor* y de la producción fundada en el valor. El supuesto de esta producción es, y sigue siendo, la magnitud de tiempo inmediato de trabajo, el cuanto de trabajo empleado como el factor decisivo en la producción de la riqueza. En la medida, sin embargo, en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados, que del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez —su *powerful effectiveness*—no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción (...) El trabajo ya no aparece tanto como recluso en el proceso de producción, sino que más bien el hombre se comporta como supervisor y regulador con respecto al proceso de producción mismo (...) El trabajador ya no introduce el objeto natural modificado, como eslabón intermedio, entre la cosa y sí mismo, sino que inserta el proceso natural, al que transforma en industrial, como medio entre sí mismo y la naturaleza inorgánica, a la que domina. Se presenta al lado del proceso de producción, en lugar de ser su agente principal. En esta transformación lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que éste trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social. *El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual*, aparece como una base miserable comparado con este fundamento, recién desarrollado, creado por la gran industria misma. Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida y por tanto el valor de cambio [[deja de ser la medida]] del valor de uso. El *plus trabajo de la masa* ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, así como el *no-trabajo de unos pocos* ha cesado de serlo para el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano. Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo (...) El capital mismo es la contradicción en proceso, [por el hecho de] que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza. Disminuye, pues, el tiempo de trabajo en la forma de tiempo de trabajo necesario, para aumentarlo en la forma del trabajo excedente; pone por tanto, en medida creciente, el trabajo excedente como condición —*question de vie et de mort*— del necesario. Por un lado despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y de la naturaleza, así como de la cooperación y del intercambio sociales, para hacer que la creación de la riqueza sea (relativamente) independiente del tiempo de trabajo empleado en ella. Por el otro lado se propone medir con el tiempo de trabajo esas gigantescas fuerzas sociales creadas de esta suerte y reducirlas a los límites requeridos para que el valor ya creado se conserve como valor. Las fuerzas productivas y las relaciones sociales —unas y otras aspectos diversos del desarrollo del individuo social- se le aparecen al capital únicamente como medios, y no son para él más que medios para producir fundándose en su mezquina base. *In fact*, empero, constituyen las condiciones materiales para hacer saltar a esa base por los aires.” (Marx, 2007 [1857-1858]: 227-229).

Dice Nicolaus para finalizar que este trabajo de Marx “sacude el esquema mental, el marco estático de fórmulas y consignas a que ha sido reducido gran parte del marxismo...” (p.XXXVII). Dado que las razones que da Nicolaus para sostener la importancia decisiva de este texto resultan de fundamental importancia para nuestro estudio contrastado, nos tomamos la licencia de citar en este caso sus palabras *in extenso*:

En primer lugar, este trabajo hará imposible o al menos desesperadamente frustrante dicotomizar el trabajo de Marx en “nuevo” y “viejo”, en elementos “filosóficos” y “económicos” (...) los *Grundrisse* son, por así decirlo, la glándula pineal a través de la cual estos dos grandes antecedentes (Hegel y Ricardo) de Marx se entregan a una ósmosis recíproca (...) el lector de los *Grundrisse* encontrará una línea directa de continuidad que se remonta a muchas de las ideas de los *Manuscritos de 1844* (...) Los *Grundrisse* son *el eslabón perdido entre el Marx maduro y el Marx joven* (...) la lectura de este trabajo aclarará que la teoría de la plusvalía no era un elemento funcional del modelo económico sobre el cual se basa el *Manifiesto* (...) No existen fundamentos para repudiar el *Manifiesto* de 1848 en su conjunto, aunque sí existen razones para someter a todas sus tesis y puntos de vista a un nuevo examen crítico a la luz de la teoría de la plusvalía del propio Marx. (pp. XXXVII- XXXIX. El subrayado es nuestro).

Como veremos, García Linera va a recuperar, a través de Bolívar Echeverría (2017 [1986]) y de Enrique Dussel (1991[1985]), este carácter de “eslabón perdido” de los *Grundrisse* destacado por Nicolaus, para traducir, *desde* el presente del capitalismo mundial, el *Manifiesto Comunista* y, *desde* Bolivia y la comunidad del *ayllu*, *El capital* de Marx. Dicho esto, pasemos, ahora, a esta última “obra”.

2.5.4. *La edición crítica de El capital y un capítulo inédito*

Con la edición –también bajo traducción de Scaron– de *El capital. Crítica de la economía política* en Siglo XXI-Argentina, se buscaba superar los defectos de las traducciones anteriores, particularmente, la de Wenseslao Roces para FCE. Se trata de la mejor traducción en lengua castellana, existente hasta ahora, de esta obra que fue considerada por el movimiento socialista internacional como la “Biblia del proletariado” (Tarcus, 2018). Los primeros cinco tomos se publicaron en Argentina, mientras que los otros tres fueron publicados en México.

El capital es la obra en la que Marx pretendía sintetizar la totalidad de sus descubrimientos mostrando el movimiento de conjunto de la economía capitalista y criticando a su vez el discurso justificatorio de la economía política clásica. A través de la crítica de las categorías de la economía política (que es a su vez la exposición del sistema capitalismo de forma crítica), Marx buscó mostrar los límites objetivos de la producción

capitalista, el carácter histórico de este modo de producción, dada la contradicción entre el carácter social de las fuerzas productivas y la apropiación privada de lo producido. Pero, señala Aricó en las *Nueve Lecciones*, esta demostración es realizada, según las palabras del propio Marx, “en términos puramente económicos”, “desde el punto de vista burgués” (Marx, *El capital*, T III, citado en Aricó, 2012 [1976-1977]: 53), es decir, desde el interior de la autorepresentación crítica del sistema. “El sujeto de *El capital*, por tanto, es el propio capital.” (Aricó, 2012 [1976-1977]: 216).

En efecto, la producción en el capitalismo es al mismo tiempo reproducción de las relaciones sociales, lo que hace entrar en juego la cuestión de las clases sociales y del Estado. Pero Marx no llegó a abordar estos temas fundamentales, no llegó a realizar la crítica del capitalismo desde el punto de vista externo, de la lucha de clases, que es precisamente el momento de la ciencia de la revolución, dice Aricó. El hecho de que el marxismo haya considerado que en *El capital* se encontraba toda la teoría marxista llevó, entonces, a la ruptura de la unidad entre ciencia e ideología, entre crítica de la economía política y teoría de la revolución (Aricó, 2012 [1976-1977]: 30). “Todas las mediaciones existentes entre estos principios (de la crítica de la economía política) y el conjunto de los elementos en torno a los cuales se despliega la sociedad burguesa deben ser aún completados. Esta es la tarea que Marx heredó a sus sucesores.” (Aricó, 2012 [1976-1977]: 51).

Marx sólo llegó a publicar en vida –en 1867– el primer tomo, “El proceso de producción capitalista”, aunque ya en 1863 tenía un esbozo de su obra total. El segundo tomo de *El Capital*, “El proceso de circulación, y el tercero, “El proceso de producción capitalista en su conjunto”, fueron publicados póstumamente, en 1885 y 1894, respectivamente, a través de la selección realizada por Engels de los borradores de Marx. Finalmente, Kautsky publicó un Cuarto Tomo –inédito– de los cuadernos donde Marx realizaba una historia crítica de las teorías de la plusvalía de la época.

El mismo Marx se rehusaba a publicar el primer tomo y sostenía, frente a Engels, que su obra era un “todo artístico” y que necesitaba tenerla de forma completa delante de sí para publicarla (Tarcus, 2018). No obstante, finalmente decide llevar a la imprenta ese libro que pesaba sobre sí como una “pesadilla”, pero sin el libro II sobre la circulación, el cual iba a ir incluido en aquel primer tomo. Antes que por problemas de salud o por intensa actividad política (recordemos que en 1864 funda la Internacional), las razones de su inconclusión tienen que ver con “problemas teóricos que el autor no llegó a resolver. *El capital* no es una obra que Marx dejó completa aunque sin pulir, sino una estructura teórica fragmentaria a la que le faltan aún partes importantes por elaborar.” (Aricó, 1971: IX). Inclusive “todo” *El*

capital, como obra publicada –tanto en vida como *pos mortem* de Marx–, formaba parte, en realidad, de un plan de trabajo mucho más vasto, que Marx se había planteado, como vimos, ya en la *Introducción de 1857*.

En este marco, como una suerte de colocación de un fragmento más para esa vasija – para usar la metáfora benjaminiana– irreductiblemente incompleta, Aricó edita, en 1971, el capítulo IV, inédito, del primer tomo de *El capital*, titulado “Resultados del proceso de producción”, también a través de Siglo XXI-Argentina y bajo traducción –la primera al castellano– de Scaron. Se trata de un cuaderno, redactado entre junio de 1863 y diciembre 1866, como parte del conjunto de materiales preparatorios de *El capital*, en el cual Marx sintetiza los contenidos de lo que luego constituirá el primer tomo y extrae las conclusiones económicas, políticas y sociales del proceso de producción del capital. Por ello, este Cuaderno es el puente hacia el análisis del proceso de circulación del capital (objeto del Tomo II). Se trata de un manuscrito perdido entre los borradores de Marx, que el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú editó en 1933. Con este texto, dice Aricó,

El capital y el *Manifiesto Comunista* aparecen ahora absolutamente soldados (...) La importancia de este manuscrito reside, pues, en que al mostrar que el modo de producción capitalista no es sólo producción de mercancías sino fundamentalmente producción de plusvalía, y por tanto de capital, es imposible que dicho sistema se modifique, o se “reformé”. Que está condenado a “producir y reproducir toda la relación a escala ampliada”, es decir al conjunto de las relaciones históricas y sociales de una sociedad que condena a los hombres a la creación de bienes que les son cada vez más ajenos. Esta sociedad debe ser abatida por las fuerzas que engendran sus contradicciones internas (Aricó, 1971: XI).

Otra cuestión interesante de este texto, es el desarrollo en profundidad que hace Marx de dos conceptos que utiliza en el primer tomo de *El capital* y que resultan centrales en el marxismo de García Linera: el concepto de *subsunción formal* y de *subsunción real* del trabajo al capital. Veamos, para terminar con este punto, cómo define aquí Marx a cada concepto:

El proceso de trabajo se subsume en el capital (es su *propio* proceso) y el capitalista se ubica en él como dirigente, conductor; para éste es al mismo tiempo, de manera directa, un proceso de explotación de trabajo ajeno. Es esto a lo que denomino *subsunción formal del trabajo en el capital*. Es la forma *general* de todo proceso capitalista de producción, pero es a la vez una forma *particular* respecto al modo de producción específicamente capitalista, desarrollado, ya que la última incluye la primera, pero la primera no incluye necesariamente la segunda (...) [en la subsunción formal] no se ha efectuado *a priori* una mudanza esencial en la forma y manera real del proceso de trabajo, del proceso real de producción. Por el contrario, está en la naturaleza del caso que la subsunción del proceso laboral en el capital se opere sobre la base de un proceso laboral *preexistente*, anterior a esta subsunción suya en el capital y configurado sobre la base de diversos procesos de producción anteriores y de otras condiciones de producción (Marx, 2015 [1863-1864]: 54-55).

Si, en el caso de la subsunción formal del trabajo al capital, la plusvalía solo puede producirse mediante la prolongación del tiempo de trabajo, es decir, bajo la forma de la plusvalía absoluta, la producción de plusvalía relativa, a través de la intensificación de la capacidad productiva del trabajo, es la expresión material de la subsunción real del trabajo al capital, en la cual el agente ya no es el obrero individual, sino el “trabajador colectivo”. Dice Marx:

Con la subsunción real del trabajo en el capital se efectúa una revolución total (que se prosigue y repite continuamente) en el modo de producción mismo, en la productividad del trabajo y en la relación entre el capitalista y el obrero. En la subsunción real del trabajo en el capital (...) Se desarrollan las *fuerzas productivas sociales del trabajo* y merced al trabajo en gran escala, se llega a la aplicación de la ciencia y la maquinaria a la producción inmediata. Por una parte el *modo capitalista de producción*, que ahora se estructura como un modo de producción *sui géneris*, origina una forma modificada de la producción material. Por otra parte, esa modificación de la forma material constituye la base para el desarrollo de la relación capitalista, cuya forma adecuada corresponde, en consecuencia, a determinado grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo. (Marx, 2015 [1863-1864]: 72-73).

2.6. Traducciones desde el exilio

2.6.1. El exilio en México

A raíz de la dictadura cívico militar argentina de 1976, Aricó se exilió en mayo de ese mismo año en México, junto con del Barco y Portantiero, y muchos otros compañeros que participaron de la experiencia de *PyP*. En un contexto marcado por procesos dictatoriales en la mayoría de los países del Cono-Sur⁶⁸, el país azteca fue la tierra del exilio para intelectuales

⁶⁸ En orden cronológico: golpe de Estado en Brasil en abril de 1964 contra el gobierno democrático de João Goulart, con el cual se va instaurar una dictadura de más de 21 años de duración; golpe de Estado contra la Asamblea Popular de Juan José Torres en Bolivia en agosto 1971 e instauración de la dictadura de Hugo Bánzer (1972-1978); golpe cívico-militar de Augusto Pinochet en setiembre de 1973 contra el gobierno de Salvador Allende y la Unidad Popular en Chile —el más importante laboratorio político de gobierno socialista democrático en el mundo—, golpe que dio nacimiento a una de las dictaduras más sangrientas de la región, hasta 1990; golpe de estado en Ecuador en febrero de 1972 contra el gobierno democrático de José María Velasco; el auto-golpe de Juan María Bordaberry y la dictadura cívico-militar en Uruguay, iniciada en junio de 1973 y extendida hasta 1984; desplazamiento de Velasco Alvarado y el nacionalismo militar por Francisco Morales Bermúdez en Perú en agosto de 1975; y, finalmente, la dictadura cívico-militar en Argentina iniciada en marzo de 1976 y autodenominada “Proceso de reorganización nacional”, sin lugar a duda, las más terrible de todas. Se trató de verdaderos “tiempos de oscuridad” (Roitman Rosenmann, 2013). En casi todos los casos, los golpes fueron apoyados e impulsados por el gobierno de EEUU, como parte de lo que luego se denominó formalmente el Plan Cóndor, organización clandestina internacional para la estrategia del terrorismo de Estado contra los movimientos de izquierda y nacionalistas-populares.

y militantes latinoamericanos de diferentes tendencias políticas, y se constituyó, como señala Burgos (2004: 232), en una verdadera “caja de resonancia” para el estudio de aquellos procesos. Las puertas de sus universidades –particularmente, de la Universidad Autónoma de México (UNAM), la Universidad Autónoma de Puebla (UAP) y el Colegio de México– y sus institutos de investigación, se abrieron a cientos de exiliados de toda América Latina, y México se inundó de publicaciones marxistas. Como indica Burgos, el hecho de que México haya sido el principal país para los exiliados latinoamericanos se debió a diversas circunstancias –el *boom* petrolero de los setenta que constituyó una “época de oro” para las universidades, la “apertura política” democrática de los setenta, la reorganización de la izquierda y su acercamiento al “eurocomunismo” (Burgos, 2004: 231-232). Cabe destacar, asimismo, que en México comenzó a difundirse la obra de Gramsci⁶⁹, junto con la obra de Althusser –que ya venía difundándose desde los años sesenta– y la UNAM se llenó de cursos sobre *El capital* de Marx.

Pero más allá de todas estas potencialidades que brindaba México había, al mismo tiempo, importantes limitaciones para los exiliados, como la prohibición de la participación de cualquier extranjero en los asuntos del país. De ahí que, como sostiene León Rozitchner (1980) en un artículo para *Controversia*, la condición del exiliado es la de un “ser de excepción” que, si bien puede encontrar refugio frente al encierro, la tortura y la muerte, no puede desarrollar la actividad política en el país que los acoge y, a diferencia de los que se quedaron en el país bajo dictadura, le “falta ese cuerpo común de la población sometida y viviente de la propia nación, cuerpo colectivo coherente con el despliegue personal” (Rozitchner, 1980: 8).

En tierra mexicana, en esta condición de excepción, Aricó fue acogido por Siglo XXI como director de la Biblioteca del Pensamiento Socialista y de la Biblioteca Latinoamericana de Ciencias Sociales. Asimismo, Aricó continuó con su labor como editor de los Cuadernos Pasado y Presente. Como señala Cortés (2016), hay dos grandes núcleos de problemas analizados en los *Cuadernos* en su etapa mexicana. En primer lugar, el de la crítica del marxismo como filosofía de la historia, en el cual se inscriben las traducciones de Aricó sobre la relación entre Marx y la realidad rusa. En segundo lugar, el referido al estatuto específico de una teoría política marxista, tema a los que Aricó dedica una especial insistencia al tratar el problema de la cuestión nacional, la relación entre clases sociales y sujetos políticos, la cuestión del Estado, la hegemonía y el vínculo entre socialismo y democracia (Cortés, 2015: 69-70).

⁶⁹ Recordemos que fue en México donde se editaron, a partir de los años ochenta, bajo la editorial Era, la versión castellana de la edición crítica-cronológica de los *Cuadernos de la Cárcel* que había sido publicada en Italia en 1975 por Einaudi y dirigida por Valentino Gerratana del Instituto Gramsci.

Una de las nuevas actividades que emprendió Aricó en el exilio fue la docencia universitaria. Particularmente importante, resultan los cursos dictados a alumnos de posgrado en el Colegio de México entre 1976 y 1977 sobre Marx y el marxismo. Las notas elaboradas para las clases –corregidas por el autor en 1984– junto con los debates abiertos, fueron publicados *post mortem* del autor en 2011 por FCE bajo el título *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*. Asimismo, una vez en 1978 y otra en 1980, por invitación de Carlos Franco, Aricó viajó a Lima, para dictar cursos sobre el socialismo latinoamericano y la figura de Mariátegui.

Por otra parte, Aricó participó de diversos coloquios y seminarios, entre los que se destacan, en 1980, el Coloquio de Culiacán, Sinaloa, sobre Mariátegui⁷⁰, y el seminario de Morelia, Michoacán, sobre el concepto gramsciano de hegemonía. Asimismo, es en esta época en la cual redescubrió, como dijimos antes, la figura de Mariátegui y cuando escribió sus dos obras centrales: *Marx y América Latina*, publicado por primera vez en 1980, y *La Hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina*, publicado póstumamente, en 1991. Portantiero define la experiencia mexicana de Aricó de la siguiente forma:

Creo que Pancho en México descubrió muchísimas cosas. En primer lugar (...) la paz, la calma, la tranquilidad que la vida mexicana le proporcionó y que le ayudó a descubrir que era algo más que un editor de libros (...) Un Pancho que se plantea hipótesis audaces sobre América Latina pero que, además, no las resuelve con el criterio del ensayista, del articulista, sino que las aborda y las afronta con el ánimo del historiador y del investigador. Lo segundo que a Pancho le dio México, nos lo dio a todos pero a él con mucha intensidad fue su latinoamericanización, fue la idea de América Latina (...) Y la tercera, compartida por muchos, luego de la tragedia de los '70 es la voluntad de repensar una serie de temas y problemas, entre ellos el de la relación entre el socialismo y la democracia. (Portantiero, 1991: 34).

El problema de pensar, en clave autocrítica, la tragedia de los años setenta, como así también las posibilidades de la articulación entre socialismo y democracia o la crisis del marxismo, fueron los temas que Aricó abordó, junto con viejos y nuevos compañeros de ruta, en una nueva empresa intelectual, en una nueva revista, bastante alejada del tono “revolucionario” de *PyP*. Pero antes ir a de ello, interesa realizar previamente dos estaciones. Una, vinculada a la nueva traducción de Gramsci que Aricó emprende en los tiempos del exilio, el Gramsci de la hegemonía; otra, vinculada a su “redescubrimiento” del pensamiento de Mariátegui, fundador, para Aricó, de la tradición del marxismo latinoamericano.

⁷⁰ Participaron de este encuentro, además del mismo Aricó, Carlos Franco, Alberto Flores Galindo, Robert París, Ricardo Melgar, César Germaná y Harry Vanden.

2.6.2. El Gramsci de la hegemonía

En *La cola del diablo*, Aricó se refiere, *grosso modo*, a tres traducciones de Gramsci de parte de los “gramscianos argentinos”, y, por lo tanto, de él mismo: el “Gramsci de la voluntad nacional popular” en los sesenta, para pensar el fenómeno del peronismo; el “Gramsci consejista” en los setenta, para comprender las formas de autoorganización de la clase obrera y del sindicalismo combativo; y el “Gramsci de la hegemonía” a fines de los setenta y durante los ochenta, para abordar, “más allá” de tradición marxista-leninista, los procesos de subjetivación política de las clases subalternas y los lazos orgánicos entre democracia y socialismo (Aricó, 2014b: 78-80).

En las *Nueve lecciones*, Aricó va a decir que es con Gramsci que “aparece por primera vez, recortada con nítidos rasgos de autonomía, una teoría marxista de la política” (Aricó, 2012: 252). En la teoría política gramsciana, el concepto nodal, plantea Aricó, es el de hegemonía. La hegemonía del proletariado, en tanto “guerra de posiciones”, es decir, disputa por las bases consensuales de la dominación que se reproducen en las instituciones de la sociedad civil (y que son parte del Estado en tanto “sistema de dominación social”), implica una forma de ejercicio de la democracia y una forma particular del nuevo Estado que “rompe con la separación entre democracia y socialismo como momentos interrumpidos y radicalmente diferenciados que existía en la tradición marxista anterior” (Aricó, 2012: 273).⁷¹

En efecto, dice Aricó, para Gramsci, todo proceso de transición que no esté dirigido, conformado y regido por el ejercicio pleno de la democracia (en tanto proceso de autogobierno de las masas) como elemento decisivo de la conformación de la hegemonía adquiere el carácter de revolución pasiva. Mientras la burguesía ejerce la hegemonía mediante la manipulación y la fragmentación, y limita el juego democrático al parlamentarismo, el proletariado, en cambio, “sólo puede convertirse en hegemónico a través del ejercicio pleno de la democracia, que es el pleno ejercicio de la propia voluntad creadora de las masas” (Aricó, 2012 [1976-1977]: 274).

En este marco, sostiene Aricó que “transformar una sociedad capitalista en socialista no significa planificar la producción (...) no significa torcer un mecanismo económico, sino distorsionarlo” (Aricó, 2012 [1976-1977]: 277), lo cual significa la universalización de la

⁷¹ “Gramsci pudo replantear el problema del Estado porque liquidó el concepto instrumental de Estado tanto de la socialdemocracia como de la Tercera Internacional. Gramsci modificó el concepto de Estado al ofrecer una visión más amplia: para mí el estado no es una máquina, un aparato, un instrumento; sino un sistema de dominación social que se ejerce a través del proceso de reproducción de la sociedad capitalista y del conjunto de instituciones a través de las cuales se generaliza la reproducción social (a nivel de lo económico, lo social, lo político y lo ideológico)” (Aricó, 2012 [1976-1977]: 273).

política, su democratización en tanto actividad de todos los hombres “vertebradora del conjunto de la concepción del mundo” (Aricó, 2012 [1976-1977]: 261) y por lo tanto el borramiento de la diferencia entre gobernantes y gobernados. Es por ello que “*el socialismo sólo puede lograrse con el consenso, con la democracia, con el autogobierno de las masas, con la hegemonía...*” (Aricó, 2012 [1976-1977]: 277). Esta idea de la hegemonía como punto de encuentro entre socialismo y democracia va a ser uno de los tópicos centrales abordados en la revista *Controversia*, pero la valoración de la democracia incluirá también –y en muchas intervenciones principalmente– su dimensión “formal”.

El mismo año de la impartición de las *Lecciones*, Aricó editó, a través de los Cuadernos (nº 54), la compilación *Escritos políticos (1917-1933)* de Gramsci. La primera edición, incluye una extensa Introducción de Portantiero, intitulada “Los usos de Gramsci”.⁷² Un escrito, datado en 1975, de fundamental importancia para pensar el problema de la traductibilidad del marxista italiano a la realidad latinoamericana. Aquí, el autor matiza la distinción simplista –de muchas lecturas sobre Gramsci– entre Oriente y Occidente, y discute particularmente con la interpretación de Perry Anderson (1981[1974]) según la cual los conceptos gramscianos sólo son pertinentes para las sociedades capitalistas avanzadas.

Según Portantiero, Gramsci identifica una diferencia, que comienza a marcarse desde fines del siglo XIX europeo, entre las sociedades de “capitalismo avanzado” como Inglaterra (el “Occidente típico”) y las sociedades de “capitalismo periférico” como Italia, Portugal, España. Mientras las primeras se caracterizan por un equilibrio entre economía, estructura de clases y estado (con su respectivo sistema político liberal representativo), equilibrio garantizado por la fracción más moderna de la clase dominante que crea el estado, ejerce la hegemonía y se erige como clase nacional; las segundas se caracterizan por el desequilibrio entre aquellos elementos: desarrollo económico desigual, profundas crisis estatales y presencia de un conjunto de clases intermedias que influyen sobre las clases populares y conducen el estado con importantes márgenes de autonomía respecto a las fracciones de las clases dominantes (modelo estatal que Gramsci define en los *Cuadernos* como “bonapartista”, diferente al “despótico-oriental”).

Portantiero plantea que las naciones dependientes latinoamericanas –cuyos actores centrales desde fines del siglo XIX comenzaron siendo el estado y el capital extranjero, con quienes se entrecruzan las clases dominantes nativas, y a los que se fueron agregando, bajo proyectos de inclusión o exclusión, desde la naciente burguesía urbana hasta las masas

⁷² En la segunda edición del Cuaderno *PyP*, en 1981, el texto fue removido a pedido de Portantiero, ya que éste decidió publicarlo el mismo año a través de la editorial Folios en una compilación de escritos bajo el título *Los usos de Gramsci*.

marginadas en el otro extremo— se acercan mucho al “Occidente” periférico y tardío. El discurso del autor abarca particularmente a aquellos países que comenzaron un proceso de industrialización acelerado en la década del 30’ (Argentina, Brasil, Colombia, Chile, México, Uruguay y Venezuela, éste último por el *boom* del petróleo de los años setenta) y en muchos de los cuales surgieron grandes movimientos populistas, en tanto formas de irrupción de las clases subalternas en la vida político-estatal, en tanto momentos centrales en la historia de la conformación de una voluntad colectiva nacional popular (Portantiero, 1981: 123-128).⁷³

Pocos años más tarde, en febrero de 1980, se organizó el Seminario de Morelia (Michoacán, México), dedicado a la funcionalidad metodológica y política del concepto de gramsciano de hegemonía, de la que participaron intelectuales de toda la región e inclusive de Europa.⁷⁴ Las ponencias del seminario, fueron publicadas cinco años más tarde en el libro *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina* (1985). En el “Prólogo” a dicho libro, Aricó va a decir que

El objetivo del seminario era romper esta suerte de brecha abierta entre análisis de la realidad y propuestas teóricas y políticas de transformación (...) encontrar un nivel de mediación con la realidad en la que las fronteras demasiado rígidas entre lo “académico” y lo “político” se desdibujaran (...) El seminario (...) se propuso analizar (...) cómo y a través de qué procesos y recomposiciones teóricas y prácticas puede construirse una hegemonía proletaria, o popular (...) El concepto gramsciano de hegemonía, aquello que (...) lo transforma en un punto de ruptura de toda la elaboración marxista que lo precedió, es el hecho de que se postula como una *superación* de la noción leninista de alianza de clases en la medida en que privilegia la constitución de sujetos sociales a través de la absorción y desplazamiento de posiciones que Gramsci define como “económico-corporativas” y por tanto incapaces de devenir “Estado”. Así entendida, la hegemonía es un proceso de constitución de los propios agentes sociales en su proceso de devenir Estado, o sea, fuerza hegemónica (...) la hegemonía aparece como un movimiento que afecta ante todo la construcción social de la realidad y que concluye recomponiendo de manera inédita a los sujetos sociales mismos. (Aricó, 1985b: 11-15).

Dos cuestiones a señalar respecto a estas palabras de Aricó. Primero, que el recurso al pensamiento de Gramsci es planteado aquí como una cuestión de traducción, en el sentido del trazado de un puente, entre el lenguaje académico y el lenguaje político. Segundo, que el concepto de hegemonía es traducido ahora en términos de superación del leninismo. Aricó

⁷³ Cabe destacar, porque hace a nuestro estudio contrastado, que tres años después de este escrito, en su intervención en el coloquio de México (1978), Portantiero suma, por el tipo de relación entre estado y masas, a Bolivia en el conjunto de países que se asimilan al “Occidente” periférico. Podemos sospechar que esta inclusión tiene que ver con la influencia del marxista boliviano Zavaleta Mercado (también exiliado en México y con quien tanto Portantiero como Aricó entablaron una fuerte amistad), quien desde mediados de los años setenta venía recuperando las categorías gramscianas para pensar la realidad boliviana. Y, como veremos, es precisamente Zavaleta el marxista de mayor influencia en el pensamiento de García Linera.

⁷⁴ Participaron del Seminario Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Liliana Ruíz, Emilio de Ípola, Norbert Lechner, Ludolfo Paramio, Jorge M. Reverte, Juan Carlos Portantiero, Manuel Antonio Garretón, Fernando Henrique Cardoso, Rene Antonio Mayorga, Pablo González Casanova, Francisco Delich, el mismo Aricó, entre otros.

no niega la “insoslayable relación” que las reflexiones de Gramsci mantienen con Lenin y la experiencia de la Revolución Rusa, pero esta vez hace más hincapié en los elementos de ruptura –puesto aquí en términos de “superación” – que en los puntos de continuidad con el leninismo.

Como vimos, en su “Prólogo” a las *Notas sobre Maquiavelo* y en general en la revista *PpP*, Aricó planteaba que Gramsci desarrolló en términos creativos la idea leninista de la alianza entre proletariado y campesinado, que tradujo el planteo estratégico de Lenin de pasar del ataque frontal al asedio como pasaje de la guerra de movimientos a la guerra de posiciones. A diferencia, en la afirmación de la *irreductibilidad* de Gramsci a Lenin de este texto del exilio, pueden verse, como huellas, como gramáticas de producción, la experiencia trágica de la derrota de las vanguardias auto reivindicadas marxistas-leninistas y la necesidad de re-pensar las condiciones de una transición democrática en la Argentina y la región. Pero esta irreductibilidad, ¿significa abandonar la perspectiva de marxista de clase?

Podría pensarse que la lectura de Aricó del concepto gramsciano de hegemonía coincide, a partir del exilio, con la lectura posestructuralista y posmarxista que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe sostienen en su conocido libro *Hegemonía y estrategia socialista* (1987).⁷⁵ Aquí, los autores someten a crítica todas las variantes de lo que llaman “marxismo esencialista”, según el cual habría un fundamento ontológico –la economía– de la lucha hegemónica y por lo tanto un sujeto privilegiado de agregación. Esta “tentación metafísica” cruzaría todo el pensamiento marxista, incluido el de Gramsci, porque “incluso si los diversos elementos sociales tienen una identidad tan sólo relacional (...) tiene que haber siempre un principio unificante en toda formación hegemónica, y éste debe ser referido a una clase fundamental” (Laclau y Mouffe, 2011 [1987]: 103). No obstante, para los autores, también existirían en Gramsci elementos para trascender esta visión economicista, al considerar a lo político como momento fundacional de la identidad de los sujetos.

Para Laclau y Mouffe, la hegemonía en tanto práctica articuladora se opone a la “lógica de la necesidad”, propia de las relaciones de producción tal como las concibió el marxismo. Antes que la actualización de una identidad fijada por el lugar que ocupa el sujeto en las relaciones sociales de producción (pasaje del en-sí al para-sí), la hegemonía, en tanto “articulación discursiva”, define el sentido y la naturaleza misma de las identidades subjetivas, lo cual no puede determinarse de antemano, porque obedece a la “lógica de la contingencia” (Laclau y Mouffe, 2011 [1987]: 170-177). Para construir hegemonía es preciso que un

⁷⁵ Nos referimos a este libro porque entendemos que, dada su fuerte influencia en el debate teórico-político de la intelectualidad de izquierdas latinoamericana de fines de los noventa y principios del siglo XX, es representativo de la lectura en clave posmarxista de Gramsci.

elemento particular dentro del orden social sea trascendido como tal adquiriendo un contenido universal fundando, así, en tanto punto de sutura del juego de las diferencias, lo social como totalidad discursiva.

Esta concepción de la hegemonía como articulación discursiva contingente de los “antagonismos” bajo la “lógica de la equivalencia”, donde cualquier lucha (de clase, de género, racial, etc.) puede universalizarse y ser el punto nodal de la articulación hegemónica, se articula en Laclau con su concepción de la *democracia radical*, definida por la permanente desestabilización de las fijaciones identitarias por la intersección y oposición antagónica entre prácticas hegemónicas, por la expansión y dispersión de las “posiciones de sujeto”. Dice el autor en un texto posterior: “...la radicalidad de una política no será el resultado de la emergencia de un sujeto que pueda encarnar lo universal, sino de la expansión y multiplicación de sujetos fragmentarios, parciales y limitados que entran en el proceso colectivo de toma de decisiones.” (Laclau, 2000 [1990]: 14).

Esta lectura del concepto de hegemonía y de democracia de Laclau y Mouffe, va a ser sometida a crítica por Slavov Žižek, para quien la proliferación y la dispersión de los antagonismos que aquellos proponen con su idea de democracia radical conduce a una “naturalización del capitalismo”, cuyos límites no son cuestionados. Según Žižek: la “política posmoderna (...) no repolitiza de hecho el capitalismo, ya que la *noción y la forma misma de ‘lo político’ dentro de la cual opera se funda en la ‘despolitización’ de la economía*” (Žižek, 2004, “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”), citado en Palti, 2010: 111). Para el filósofo esloveno, “en la serie de luchas (económica, política, feminista, ecológica, étnica, etc.), siempre hay *una* que, si bien forma parte de la cadena, secretamente sobredetermina el horizonte mismo”. De lo que se trata, así, es de “cuestionar el orden universal concreto existente, en nombre de su síntoma, de la parte que, aunque inherente al orden universal existente, no tiene ningún ‘lugar propio’ en él...” (Žižek, 2001 [1999]: 243).

Podemos decir que, si bien Aricó se acerca a las posiciones de Laclau en su crítica al marxismo economicista y en la afirmación del carácter político de la producción de las identidades subjetivas⁷⁶, no obstante, mantiene una concepción similar a la del filósofo esloveno respecto a la necesidad de *politizar* la economía capitalista. En las *Nueve Lecciones* (2012[1976-1977]), Aricó reflexiona acerca de cómo el capitalismo, en su proceso de reproducción, se caracteriza por mantener el campo de lo “económico” y de lo “político”

⁷⁶ Dice Aricó en una entrevista que “...las fuerzas sociales de transformación no están prefiguradas, se constituyen permanentemente a través de procesos políticos que rompen los estancos cerrados de las clases y fuerzas tradicionales –y, desde este punto de vista, la clase obrera también es tradicional–, la política en definitiva produce los sujetos transformadores y no, como se tiende a pensar, los expresa, los representa (...) las posibilidades de transformación (...) se alojan en los intersticios de la sociedad...” (Aricó, 1986b: 237).

como elementos absolutamente diferenciados. De lo que se trata, para un proyecto de transformación radical, es de reconquistar la unidad entre ambos momentos. Y es que, en realidad, en el capitalismo, la política, el estado, y la lucha de clases, están siempre presentes en la misma relación capital y trabajo, aunque bajo la modalidad de una (supuesta) separación (Aricó, 2012 [1976-1977]: 78). Aricó sostiene que “la primacía de la política”, que tiende a privilegiarse a partir de la superación del economicismo como traba fundamental para la constitución de la teoría marxista, “no puede convertirse en una nueva filosofía política que sustituya a la filosofía economicista anterior”. Y ello porque

...actualmente la politicidad es el modo de ser del proceso mismo del capitalismo captado en toda su complejidad. Si en un momento se pudo hablar del proceso de formación del capitalismo monopolista de estado como proceso de sustitución del ciclo económico, hoy estamos asistiendo a la crisis del ciclo político, lo cual implica necesariamente un proceso de politización acelerado. (Aricó, 2012 [1976-1977]: 329).

Para Aricó, no todos los terrenos son sede de antagonismos ni todos los antagonismos tienen capacidad de convertirse en punto privilegiado de agregación hegemónica: “el mundo del trabajo es el mundo central del conflicto en estas sociedades...” (Aricó, 1987: 415). Hasta el final de su vida, Aricó va a sostener que la crítica a la visión economicista de las clases sociales, no implica el abandono del carácter estructurante que asume la contradicción capital-trabajo en el capitalismo (Aricó, 1991c: 311).⁷⁷ Cuestionar la idea de sujeto histórico “no significa admitir que un proyecto de transformación pueda hacerse sin las fuerzas del trabajo o en contra de éstas” (Aricó, 1986b: 236). Aricó se va a referirse, en este sentido, a la noción de “pueblo trabajador” y de “clases populares” como sujeto desde el cual se hace posible la construcción de una sociedad socialista (1991d: 300-301). En definitiva, podríamos decir que en Aricó la práctica hegemónica constituye los sujetos de transformación social, pero no lo hace sobre el vacío, sino sobre condiciones histórico-políticas concretas y configuraciones singulares en que se despliegan las relaciones sociales capitalistas y la lucha de clases en una formación económico-social determinada.

2.6.3. Mariátegui, en los orígenes de una tradición

⁷⁷ “...Marx creía que la politicidad (...) estaba incluida allí, en la relación del capital y el trabajo, en primer lugar. Pero a medida que la sociedad se complejiza, las contradicciones van apareciendo en todo el mundo. Porque hay una resistencia del mundo a ser reducido, a que las acciones de los hombres sean convertidas en mercancías. Se está haciendo la defensa del valor de uso. Y desde el punto de vista de Marx esto es muy importante.” (Aricó, 1991c: 312).

“...la experiencia de los pueblos de Oriente (...) nos han probado cómo una sociedad autóctona, aún después de un largo colapso, puede encontrar por sus propios pasos, y en muy poco tiempo, la vía de la civilización moderna y *traducir, a su propia lengua*, las lecciones de los pueblos de Occidente.”

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1928.

Interesa detenernos ahora en un libro fundamental del marxismo latinoamericano editado por Aricó en su exilio en México. Nos referimos al Cuaderno n° 60, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, publicado en 1978, donde el autor compila –y acompaña con una extensa introducción– un conjunto de textos de comunistas y apristas sobre la herencia del Amauta.

Con el exilio en México, Aricó redescubre⁷⁸, como ha indicado Portantiero, a la figura de Mariátegui. La obra principal de Mariátegui, los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, es considerada por Aricó en la “Advertencia” a este *Cuaderno* como “el más grande aporte del marxismo latinoamericano a la causa de la revolución mundial” (p.9). Asimismo, el esfuerzo político-intelectual de Mariátegui va a ser comprendido por Aricó en términos de traducción de la herencia de Marx y de la tradición socialista al Perú de su época.

En su extensa “Introducción” para este libro, el marxista cordobés señala algo de Mariátegui que puede servir de espejo de la propia labor intelectual de Aricó: que aquel se sentía un militante y no un académico, y que sus ensayos eran concebidos como un aporte a la construcción del socialismo peruano. Podemos hablar de un segundo paralelismo, referido a cómo la escritura ensayística, abierta e inacabada del Amauta, que éste justifica desde una perspectiva vitalista y anti idealista nietzscheana, esa que se propone unir pensamiento y vida, esa que llama a “meter toda la sangre en las propias ideas” (Mariátegui, 2014 [1928]: 7), se relaciona con el carácter *disperso, fragmentario, heteróclito*, de la obra de Aricó. Inclusive encontramos un tercer paralelismo. Y es que Mariátegui, al igual que Aricó, considera al marxismo como una herencia moderna fundamental a través de la cual es posible realizar la crítica radical de la misma modernidad: “no hay salvación para Indoamérica sin la ciencia y el pensamiento europeo y occidentales” (Mariátegui, 2014 [1928]: 8).

⁷⁸ Hablamos de redescubrimiento en tanto la lectura del Amauta por parte de Aricó se remonta a los años 50`, como lo demuestra la carta a Agosti fechada en 1959 sobre los posibles paralelos entre el pensamiento y la experiencia vital de Gramsci y Mariátegui (Cortés, 2015: 198). Asimismo, ya en “Examen de conciencia” encontramos una referencia fundamental al marxista peruano, al cual, dice Aricó, Agosti no ha comprendido. Cabe destacar, además, que Aricó publicó en el período del exilio varios artículos sobre Mariátegui en diversas revistas.

Aricó hace referencia a tres temas de fundamental importancia para el análisis del marxismo de Mariátegui: sus vinculaciones ideológicas con el aprismo, su supuesto populismo, y su filiación soreliana, aspectos que desde la ortodoxia comunista eran considerados como desvíos, pero que, para Aricó, son la marca de “originalidad” del marxismo crítico del Amauta. Se trata de aspectos de un mismo problema: el de las conflictivas relaciones “entre el pensamiento marxista y la cultura contemporánea, o dicho en otros términos el viejo y siempre actual problema del carácter 'autónomo' del marxismo” (Aricó, 1980a [1978]: 12). Para nuestro autor, es la resistencia de la tradición comunista a admitir el carácter problemático de esta relación, una de las razones de la crisis del marxismo.

La singularidad del marxismo de Mariátegui tiene que ver, como repetidamente señala Aricó, en que escribe desde un país que expresa el atraso latinoamericano, un país al cual no ve desde el modelo del capitalismo europeo. Dice el Amauta en los *Siete ensayos*:

Bajo el régimen de la economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada (Mariátegui, 2014[1928]: 23).

Esta convivencia explica la inexistencia, en Perú, de una burguesía con capacidad de emprender las tareas democráticas, de modernización capitalista y de construcción de una nación unificada. De allí que el peruano afirme la necesidad de soldar un bloque entre obreros y el campesinado-indígena bajo un programa socialista como única forma de construcción de la nación. Es esta necesidad de confluencia de indigenismo y socialismo lo que articula la crítica socialista de Mariátegui de los problemas y de la historia del Perú (Aricó, 1980a [1978]: 48). Para Aricó, el problema que se planteaba Mariátegui, era cómo operar en el interior del mundo indígena, de sus comunidades y formas organizativas para organizar, junto con la clase obrera, una “voluntad colectiva nacional popular” capaz de crear una nación integrada moderna y socialista:

La interpretación mariáteguiana de la sociedad nacional (...) lo llevó al reconocimiento del carácter peculiar del problema agrario peruano, derivado de la supervivencia de la comunidad y de los elementos de socialismo práctico en la agricultura y en la vida indígenas. La presencia de la comunidad, es decir del lazo económico, social e histórico que vinculaba a los indígenas presentes a un lejano pasado de civilización y de armonía y que determinaba la permanencia de hábitos de cooperación y de socialismo, se proyectaba en el mundo ideal de los indígenas bajo la forma mítica del retorno a ese pasado de grandeza (Aricó, 1980a [1978]: 50).

Según el marxista cordobés, el singular marxismo latinoamericano de Mariátegui, nutrido de la experiencia de la Revolución Rusa como núcleo político de homogeneización, pudo “ser refundido en una visión de la singularidad nacional” peruana porque fueron filtrados por la presencia de las Revoluciones China y Mexicana, experiencias históricas que sacudieron a las masas populares del continente en la década del 20´ y que fueron “Precedidas por las repercusiones de la revolución de octubre y por ese verdadero movimiento de reforma intelectual y moral, en sentido gramsciano, que fue la Reforma Universitaria” (Aricó, 1980a [1978]: 42-43).

La vinculación de Mariátegui con el grupo más radical de intelectuales “indigenistas” –de Castro Pozo, Uriel García y Luis E. Valcárcel, entre otros– que surge desde el interior de la Asociación Pro-Indígena nacida en 1909, marcada profundamente por González Prada, es lo que le permite plantear el problema del indio en un sentido original, no como problema racial, pedagógico o cívico, sino como problema socio-económico y por lo tanto político. En palabras de Aricó:

Al rehusarse a considerarlo como “cuestión nacional” Mariátegui rompe con una tradición fuertemente consolidada. Vinculando el problema indígena con el problema de la tierra, es decir con el problema de las relaciones de producción, Mariátegui encuentra en la estructura agraria peruana las raíces del atraso de la nación y las razones de la exclusión de la vida política y cultural de las masas indígenas. De ahí que indague en la superposición e identificación del problema del indio y de la tierra el nudo de una problemática que sólo una revolución socialista puede desatar (Aricó, 1980a [1978]: 46).

Mariátegui funda, en 1926, la revista *Amanta*, revista de doctrina, arte, literatura y polémica, que desde una perspectiva crítica y de vanguardia buscaba vincular orgánicamente dos tipos de intelectuales: la intelectualidad costeña, influida por el movimiento obrero urbano y el socialismo marxista, y la intelectualidad cusqueña, ligada a las clases populares rurales, expresiva del movimiento indigenista (Aricó, 1980a [1978]: 48-49). Esta función de plataforma de confluencia de dos corrientes del movimiento popular tiene *afinidades electivas* respecto a la singularidad de la revista *PyP*, particularmente en el segundo período, donde se buscaba la confluencia orgánica entre la clase obrera y los movimientos revolucionarios peronistas, con la nueva intelectualidad marxista-crítica. Por otra parte, también es posible establecer un juego de espejos entre el marxismo crítico de la revista *Amanta* con el marxismo de la revista *PyP*, un marxismo en diálogo con la cultura contemporánea. Dice Aricó: “Lo que hacía de *Amanta* una revista marxista única en su género era su singular capacidad de incorporar las corrientes más renovadoras de la cultura europea a las expresiones más

vinculadas a la emergencia política y cultural de las clases populares latinoamericanas” (Aricó, 1980a [1928]: 48).

A la hora de introducir el marxismo de Mariátegui, Aricó opone el marxismo crítico al marxismo dogmático de la II y III Internacional. Mariátegui, dice, “pertenece a la estirpe de las *rara avis* que en una etapa difícil y de cristalización dogmática de la historia del movimiento obrero y socialista mundial se esforzaron por establecer una relación inédita y original con la realidad” (Aricó, 1980a [1978]: 13). Es por esto, además de su formación italiana, de su muerte prematura y sus limitaciones físicas, “por lo que su figura evoca irresistiblemente la de ese gran renovador de la teoría política marxista que fue Antonio Gramsci” (Aricó, 1980a: [1978]: 14). Como admite Aricó en una entrevista, “casi diría que veo a Mariátegui desde Gramsci” (Aricó, 1980b: 167).⁷⁹

Mariátegui, elabora un *marxismo crítico, antieconomicista y antidogmático*, nutriéndose, al igual que Gramsci, de la tradición idealista italiana (particularmente, de Benedetto Croce) en su etapa de disolución. “Mariátegui leyó a Marx con el filtro del historicismo italiano y de su polémica contra toda visión trascendental, evolucionista y fatalista del desarrollo de las relaciones sociales, característica del marxismo de la II Internacional” (Aricó, 1980a[1978]: 15). Y es que fue la estación italiana del Amauta la que marcó a fuego su formación marxista (1920-1923): “Por los caminos de Europa, encontré el país de América que yo había dejado y en el que había vivido extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía yo a una tarea americana” (Mariátegui, 1987 [1929]: 15).

Como vimos, Gramsci sostiene, en tanto dirigente del PCI, una concepción del partido como expresión y resultado del movimiento de masas, como dirección inmanente al proceso de la lucha de clases. De la misma forma lo entiende Mariátegui en su polémica con la Comintern en 1929 y en su negativa a convertir el Partido Socialista del Perú en partido Comunista fiel a las directivas de la Internacional. Es también esta concepción del partido,

⁷⁹ En *La cola del diablo*, Aricó sostiene que tanto Gramsci como Mariátegui “evidencian ser productores de cierto tipo de marxismo –no reductible al leninismo– cuya vocación es radicarse en realidades nacionales que se admiten como específicas, y expresarse en una práctica teórica y política diferenciada” (Aricó, 2014b: 160). Esta lectura del marxista cordobés que asimila el marxismo de Mariátegui con el de Gramsci, es fuertemente criticada por el intelectual ecuatoriano Agustín Cueva (1987), para quien Aricó “a fuerza de querer hacer de JCM un disidente *avant la lettre*” se inventa su propio Mariátegui, un Mariátegui antiestatalista y contrario a la visión clasista de la Internacional comunista (p.180). Cueva, luego de establecer una diferencia entre el conocimiento del marxista peruano en los países andinos –en los años cuarenta y cincuenta los *7 Ensayos* “eran un clásico”, dice Cueva– y el conocimiento de Mariátegui en los países del Cono Sur, afirma sobre la interpretación del marxista cordobés: “...estudioso adentrado en los meandros del debate europeo, Aricó me deja siempre la impresión de pasar un poco al lado de las preocupaciones de JCM; casi como si hiciera un esfuerzo por traducir al lenguaje de los 'blancos' el *sui generis* discurso del 'cholo' peruano” (Cueva, 1987: 181). A diferencia del planteo de Cueva, desde nuestra perspectiva, la lectura gramsciana de Aricó sobre Mariátegui, puede ser comprendida como un esfuerzo de traducción que busca hacer dialogar los lenguajes de ambos autores para constituir un marxismo *desde y para* América Latina, antes que para defender la supuesta excentricidad de la cultura latinoamericana frente a las formas de pensamiento europeas.

dice Aricó, la que se encuentra en el fondo de la ruptura de Mariátegui con el APRA y Haya de la Torre en 1928-1929.

Cabe destacar, siguiendo a Aricó, la fundamental influencia de Georges Sorel y la figura del mito para el Amauta, punto que comparte con Gramsci. Mariátegui –señala Aricó– comprendía el mito soreliano al igual que como lo entendía que Gramsci, es decir, “como una creación de fantasía concreta que opera sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva.” (Gramsci, 1962: 51). El marxista peruano se sirve del concepto de mito de Sorel, –aunque leído en clave constructiva y no solo destructiva– para comprender cómo la capacidad revolucionaria de las masas indígenas se nutre de los mitos redentores que descansan en las formas de producción y de vida comunitarias del campesinado indígena, donde encuentra elementos de “socialismo práctico”. Se sirve de Sorel, también, para generar ese efecto de renovación del marxismo contra las tendencias positivistas y evolucionistas de la socialdemocracia.⁸⁰

Otra cuestión a destacar es la que tiene que ver con el “leninismo” de Mariátegui. Según Aricó, éste se encuentra en la “traducción a términos peruanos” del problema teórico y político de la alianza obrero-campesina (Aricó, 1980a [1978]: 48). El marxista cordobés define el “encuentro” de Mariátegui con Lenin como un encuentro “multifacético y conflictivo y nunca fundado en la aceptación y la 'aplicación'” (Aricó, 1980a [1978]): 23). El vínculo entre Lenin y Mariátegui se da, fundamentalmente, en el plano de la teoría política, en la incorporación del “*criterio de realidad* en la consideración de problemas a los que el escolasticismo teórico y la rigidez política tendía a colocar fuera del campo de la historia (Aricó, 1980a [1978]: 20-21).

Aquí, el criterio de realidad, es una forma de designar el apego de la traducción marxista al “movimiento real” de la historia, entendida esta no como un proceso ineluctable fruto del desarrollo de las fuerzas productivas, sino como un campo estratégico de la lucha de clases en un determinado territorio nacional. Introducir el criterio de realidad para considerar un conjunto de problemas –el problema del indio, el problema de la tierra, el problema de los vínculos entre marxismo y cultura contemporánea– es lo que hace al “verdadero marxismo” el cual

⁸⁰ “La verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, ha sido realizada, en la teoría y en la práctica, por otra categoría de intelectuales revolucionarios. Georges Sorel (...) representó en los primeros decenios del siglo actual, más acaso que la reacción del sentimiento clasista de los sindicatos, contra la degeneración evolucionista y parlamentaria del socialismo, el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica (...) La teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución, profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico” (Mariátegui, 1987 [1929]: 8-9).

...excluye por principio el procedimiento del “pensar en abstracto” porque sólo puede medirse en forma fructífera con la realidad: 1) si es capaz de no separar el juicio sobre un fenómeno histórico del proceso de su formación; 2) si en el examen de dicho proceso no convierte a una de sus características en un elemento tal que le permita suprimir todas las otras (Aricó, 1980a [1978]: 21).

Como señala Cortés siguiendo al Lukács de *Historia y conciencia de clase*, se podría decir que la verdad del marxismo está en el método, es decir, “en buscar la validez de la empresa crítica marxiana en la historia viva de las sociedades concretas que aspiran a la transformación” (Cortés, 2015: 207). Para Ricca, la verdad del marxismo de Mariátegui se traduce en la idea de “bloque popular”, en la que se perfilan “las interrelaciones entre intelectuales urbanos, intelectuales campesinos, movimiento campesino, movimiento indígena, movimiento proletario” (Ricca, 2016: 138). Aricó va a decir que “el hecho de que la verdad del marxismo se expresara en Mariátegui en el lenguaje de la situación concreta y particular del Perú, y lo hiciera utilizando una *lengua 'particular'*” constituía la forma concreta de su marxismo peruano y más en general latinoamericano (Aricó, 1980a [1978]: 22). El verdadero marxismo se caracteriza, en síntesis, por fundarse en una dialéctica particular entre lo universal y lo particular:

La universalidad del marxismo no residiría entonces en su “aplicabilidad”, sino en su capacidad de emerger como *expresión “propia” de la totalidad de la vida de una sociedad determinada* (...). En este sentido, sólo sus múltiples carnaduras “nacionales” permitirán lograr que la teoría de Marx, y aceptemos también la de Lenin (...), se convierta de una *verdad teórica* en una *universalidad concreta* (Aricó, 1980a [1978]: 22. El subrayado es nuestro).

Esto nos remite a lo que vimos anteriormente respecto a la traducción gramsciana como ejercicio que conjuga la contextualización, descontextualización y re-contextualización de las teorías y conceptos. En este proceso, el pasaje de una “verdad teórica”, la cual siempre “nace de determinada práctica”, a la “universalidad concreta”, se da por efecto de un trabajo de traducción, donde lo propiamente estimulante de dicha verdad para el conocimiento de otra realidad efectiva (también atravesada por relaciones sociales capitalistas), emerge y se logra incorporar a la nueva realidad como expresión propia, a la vez común y diferente.

Finalmente, al analizar una de las disputas que tiene lugar en 1943 entre comunistas y apristas por la herencia de Mariátegui, Aricó se detiene en el problema de la relación entre marxismo y populismo, tal y como ésta se constituyó luego en los comienzos, luego de la revolución rusa. Desde la perspectiva de Aricó, las críticas del investigador soviético Miroshevski, según la cual había en Mariátegui una tendencia populista eran reflejo de la

política de represión y silenciamiento por parte de la URSS de la resistencia campesina y del movimiento populista ruso, en una época caracterizada por la colectivización forzada del campo. El marxista cordobés resume de la siguiente forma las consecuencias de la ruptura del movimiento comunista tanto con el movimiento nacional en los países dependientes y coloniales como el populismo ruso de los países centro y sud europeos:

En primer lugar, condujeron a excluir por principio toda búsqueda original basada en el estado social del país y no a partir de doctrinas sectarias. La revolución fue vista más en términos de *modelos* a aplicar que de “caminos nacionales” a recorrer... (...). En segundo lugar, condujo a menospreciar la potencialidad revolucionaria del mundo rural, degradado a la condición de zonas de “atraso” cuyos movimientos sociales de características “pre-políticas” sólo podían ser utilizados para cuestionar la estabilidad del sistema o, mejor dicho, del gobierno (...) En tercer lugar, degradado el mundo rural a la condición de mundo atrasado y sin potencial histórico, los comunistas debían lógicamente luchar por la destrucción ideológica y política de todas aquellas formaciones intelectuales que pugnaban por homogeneizar y autonomizar los movimientos rurales (regionalistas, indigenistas o campesinistas) emergentes del proceso de descomposición de las sociedades provocado por el desarrollo capitalista (Aricó, 1980a [1978]: 39-40).

Como vemos, Aricó vuelve sobre un problema que ya había señalado en “Examen de Conciencia”, referido a la concepción antipopulista de la tradición comunista. Pero, en este caso, la búsqueda va hacia otra dirección, hacia las raíces históricas del problema a nivel de la formación del comunismo soviético y su extensión a nivel latinoamericano. De alguna manera, esta vuelta de Aricó sobre el problema del populismo, va a estar presente, como veremos en el cuarto capítulo, en su obra principal, *Marx y América Latina*.

2.6.4. *Controversias, desde la derrota*

En octubre de 1979, Aricó fundó, desde México, junto con viejos y nuevos compañeros de ruta, la revista *Controversia. Para el examen de la realidad argentina*.⁸¹ Una revista mensual que sirvió de espacio de discusión respecto de temas teórico-políticos y político-coyunturales fundamentales –las vinculaciones entre democracia y socialismo, la crisis del marxismo, la singularidad del peronismo, las luchas sindicales y por los derechos humanos, las acciones del gobierno militar. La revista se constituyó en un puente –un esfuerzo, en este sentido, de *traducción política gramsciana*– entre intelectuales argentinos ligados a la tradición populista peronista, como Nicolás Casullo y Sergio Caletti, e intelectuales ligados a la

⁸¹ En el primer número, aparece Hugo Vargas como editor responsable. El Consejo de redacción original estaba compuesto por José Aricó, Sergio Bufano, Rubén Sergio Caletti, Nicolás Casullo, Ricardo Nudelman, Juan Carlos Portantiero, Héctor Schmucler, Oscar Terán, y J. Tulli.

tradición socialista y al marxismo crítico, como Portantiero y Emilio De Ípola. Se editaron trece números, hasta agosto de 1981.

Se trata de una revista escrita *desde* la derrota de los movimientos populares y las organizaciones guerrilleras a raíz de la dictadura cívico-militar de 1976 y su política genocida. *Controversia* surgió como un intento de indagar en las razones profundas de esa derrota y, en ese marco, realizar una autocrítica radical de la lucha armada de izquierdas. Dice la “Editorial” del primer número, escrita sin lugar a duda por la pluma de Aricó:

Muchos de nosotros pensamos, y lo decimos, que sufrimos una derrota, una derrota atroz. Derrota que no sólo es la consecuencia de la superioridad del enemigo sino de nuestra incapacidad para valorarlo, de la sobrevaloración de nuestras fuerzas, de nuestra manera de entender el país, de nuestra concepción de la política (Aricó, 1979a: 2).

Controversia fue, también, una revista escrita desde el exilio en tanto condición vital singular en la cual morar, como recuerda Ricca (2020) que dice Adorno, “se vuelve imposible”; una condición de vida dañada, de vida dolorida que “abre un plano” y permite entender la fragmentariedad y la dispersión de la escritura de Aricó como una “condición de la dialéctica histórica” (Ricca, 2020: 15). *Controversia* buscó convertir esta experiencia negativa, ligada a la “melancolía, la frustración y la nostalgia”, en una “experiencia positiva”, que sirva para la “reconstitución de una teoría política que pueda dar cuenta de la transformación sustancial” de la Argentina (Aricó, 1979a: 2).

En el primer número, Aricó escribe la presentación a la sección “La crisis del marxismo”. Si bien en el cuarto capítulo de la presente tesis abordaremos en profundidad el debate –europeo y latinoamericano– en torno a la crisis del marxismo y la forma en que Aricó interviene en él, cabe recuperar sus palabras sobre el tema en esta presentación. Dice el marxista cordobés que, a diferencia del debate sobre la crisis del marxismo que se inició a fines del siglo XIX con el “revisionismo” (Bernstein),

El debate actual parte de la *trágica realidad* de un proyecto que se ha realizado de forma tal que ha puesto en cuestión el significado mismo del socialismo (...) Si hoy resulta imposible formular una *idea deductiva del socialismo*, para que oficie de guía intelectual y moral del movimiento, si el socialismo por el que combatimos debe validarse en el examen de las virtudes pero también en las lacras del socialismo “real”, es preciso abandonar retórica y moralismo para abordar serenamente los efectos de una crisis de la teoría y de la práctica del movimiento socialista (...) La tradición marxista disolvió el arduo problema de las formas estatales en la utópica propuesta de su inexorable “extinción”. Comunistas y socialdemócratas acabaron por dejar de lado lo que verdaderamente constituía el centro del problema y sin cuya resolución el socialismo quedaba reducido a mera esperanza. Sin instituciones democráticas el capitalismo de estado no era la antesala del socialismo sino el fundamento de una inédita y monstruosa dictadura sobre las masas; sin un real proceso de socialización de la propiedad, el

proyecto socialdemócrata facilitaba las respuestas fascistas o neocapitalistas (Aricó, 1979b: 13. *Cursivas nuestras*).

En este sentido, la crisis del marxismo se vincula estrechamente al problema de la relación entre democracia y socialismo. Las posibilidades de reconstruir el marxismo, pero también de pensar “Nuestro actual proyecto de socialismo”, pasa entonces por realizar una “síntesis inédita de esa experiencia histórica deformada, parcial y hasta aberrante, recorrida por la idea del socialismo en el mundo”. Pasa por su “crítica despiadada y radical”: “Sobre los pilares de las ideas de 'socialismo' y de 'democracia' (y de democracia formal, acentuaría) puede constituirse esa síntesis de la que requiere hoy el movimiento socialista para reconquistar (...) el secreto de su fuerza mística” (Aricó, 1979b: 13). Como veremos, en el número 9 de la revista, Aricó va a encargarse, precisamente, de realizar esa crítica radical.

Cabe ahora detenernos en tres textos de este primer número que marcan el “tono” de la revista. En primer lugar, la intervención de Héctor Schmucler, quien, a raíz de la Ley sobre desaparecidos promulgada por la nueva Junta Militar el 12 de septiembre de 1979, realiza una aguda reflexión sobre la figura del desaparecido. En ella “se une tanto la negación del derecho a vivir como del derecho a morir”. Frente a la política de muerte de la dictadura, pero también de la acción de los grupos armados revolucionarios y de la situación de los socialismos reales, Schmucler afirma que los derechos humanos “se vuelven un objetivo estratégico y no una mera táctica (...) La lucha por su vigencia supera la etapa actual y tiene que ver con la naturaleza misma de la sociedad democrática a construir” (Schmucler, 1979: 3).

En segundo lugar, la intervención de Portantiero, en la que intenta problematizar la relación entre democracia y la historia de la constitución de las clases populares en Argentina y, a partir de allí, en la totalidad de América Latina. El autor va a decir que “Ni la democracia formal es coextensa con el capitalismo, ni la estatización de los medios de producción genera automáticamente a la 'verdadera democracia': la democracia es, por el contrario, una construcción popular.” (Portantiero, 1979a: 6). En efecto, el capitalismo sólo necesita la igualdad formal de los individuos atomizados, para lograr la movilización de la fuerza de trabajo convertida en mercancía. En realidad, la democracia y la ampliación del liberalismo representativo constituyen “conquistas políticas e ideológicas arrancadas a través de las luchas populares” (p.6). Pero la consolidación de “La democracia formal bajo el capitalismo es un fruto tardío”: sólo a partir de la segunda guerra mundial todos los grandes países capitalistas adoptan el sufragio universal, aunque para cuestionarla más tarde. La hipótesis central del autor es que la democracia es “*una etapa en la constitución política de las masas*”, es “*un continuum nacional-popular que no se 'realiza' en el socialismo como mera derivación de cambios en las*

relaciones de producción, sino que, como proceso hacia el autogobierno de la sociedad, realimenta esos cambios estructurales y los hace históricamente reales.” (Portantiero, 1979a: 6). Si la lucha de clases es entre proyectos de dirección de la acumulación que necesitan para afianzarse del consenso de la mayoría, entonces la democracia (precisamente, como consenso de la mayoría), se vincula indisociablemente a la hegemonía, dice Portantiero.

En América Latina, los populismos fueron antagónicos a la democracia entendida como conjunto de reglas, pero, al mismo tiempo, encarnaron procesos de ampliación en la participación popular. Esta disociación, en el caso del peronismo, se explica, para el autor, por la ausencia de una tradición política de masas que articulara democracia con liberalismo en la década del 30': con la restauración conservadora se fragua la posibilidad de esta articulación (opción de los radicales), y el liberalismo pasa nuevamente a ser propiedad exclusiva de la oligarquía. A mediados de la década del 40', liberalismo democrático y democracia socialista (opción de las izquierdas) “se subordinan al liberalismo oligárquico” con la coalición conservadora de la “Unión Democrática” y el “término finalizó desvalorizándose” (Portantiero, 1979a: 7). Así, “El peronismo expresó desde entonces con meridiana claridad el doble carácter de todos los movimientos nacional-populares (...) Desdeñoso de la democracia formal en favor de la democratización sustantiva, terminó enredando su ideología y su práctica en el pantano del 'lopezreguismo’” (p.7).

En tercer lugar, se destaca la intervención de Sergio Caletti, quien plantea que el vanguardismo guerrillero (sobre todo, Montoneros y el PRT) “arrastró también en su derrota, casi íntegramente, al conjunto del activismo radicalizado del país”. Y ello porque las organizaciones no guerrilleras, compartían los supuestos básicos del foquismo, entre los cuales se cuenta la aceptación del “método de la lucha armada”. De ahí que puede definírselas como “focos desarmados” (un planteo que, sin lugar a duda, recupera la idea de Debray de los “focos secundarios”). Ambos compartían, también, una visión del marxismo como “*filosofía idealista*” (Caletti, 1979: 1). El autor va a decir que la lectura hegemónica en la izquierda radicalizada argentina se basó –de forma mecánica– en la concepción de Lenin según la cual Estado (en su caso, el autocrático zarista), en tanto instrumento de la clase dominante, es un aparato de control, administración y represión para la reproducción del capitalismo. Se trata de una concepción que con el estalinismo se difunde fácilmente, por su aplicabilidad a los países coloniales del tercer mundo. Pero los estados latinoamericanos, dice el autor, no responden a esta interpretación.

Al escindir la totalidad social entre un estado (superestructura) concebido como aparato externo y una sociedad (estructura) concebida como nación, “la existencia de lo

político queda anulada” y “se entierra la posibilidad de vislumbrar la estructura de la dominación también en la capacidad mediatizadora del estado” (Caletti, 1979: 2). Se desprecia así, dice Caletti, la dimensión de la hegemonía social construida desde el estado y lo político se concibe como un problema de aparatos. Lo mismo sucedería con la concepción leninista del partido político: el partido se concibe como poseedor de la teoría revolucionaria (al modo de una verdad revelada) y la clase en la poseedora de la práctica (al modo de una lucha puramente espontánea).⁸² Se dejó de lado las “enseñanzas del propio movimiento obrero, el aprendizaje de lo real.” De esta forma, “tanto PRT como Montoneros, llegaron a este mismo punto fatal, el de esperar que la historia pase por ellos, el de sentirse depositarios de la teoría que podía, a cada uno, reunirlos con las masas”. De ahí que una enseñanza de esta profunda derrota política sea la necesidad de revalorizar a lo político y lo estatal como una dimensión que atraviesa el conjunto de relaciones sociales.

En el número 2-3 (diciembre de 1979), se publican un conjunto de textos para el suplemento “Argentina: los años de la crisis, 1930-1945”. El estudio sobre el significado de este proceso histórico se convierte en un tópico fundamental de *Controversia*. Como va a decir Portantiero, “La Argentina moderna nace en la crisis del treinta.” En efecto, con la reestructuración capitalista mundial que sigue a la crisis de 1929, entra en crisis el Estado liberal conservador (son sus mismos fundadores, dice Portantiero, los encargados de su demolición), se definen las bases de “la industrialización sustitutiva de importaciones” y tiene lugar un crecimiento vertiginoso de una nueva clase que va conformar el sustento del peronismo: “Si el 17 de octubre es la negación del proceso que empezó con Uriburu lo es porque sus fuerzas emergieron, como contradicción, en el interior de la descomposición del régimen, autoproduciéndose calladamente como partes de esa sociedad que crecía.” (Portantiero, 1979b).

El texto de Aricó para este suplemento gira en torno al interrogante de por qué en la década del treinta, la de mayor presencia de los comunistas en la vida nacional, éstos terminaron apartados de las clases populares argentinas. Ello, bajo el supuesto de que la conquista de las masas por el peronismo no era algo necesario. La reconstrucción de esa historia implica la difícil tarea de desenterrar un pasado de lucha del proletariado argentino por conquistar su autonomía. Podríamos decir que es como si la tragedia, permitiera y, al mismo tiempo *demandara*, volver a escudriñar un pasado que parecía en gran medida ocluido

⁸² Por ello, “las vanguardias priorizaron más de una vez las tareas didácticas por sobre la acción política (...) el 'esclarecimiento' paciente y minucioso, predominante en los focos desarmados, y la demostración y el ejemplo, predominantes en el foco desarmado.” (Caletti, 1979). ¿Y no era ese esclarecimiento minucioso, por ejemplo, el que intentaba realizar la revista *Pasado y Presente*?

por ese movimiento que envolvió el conjunto de la política argentina: el peronismo. Es como si la derrota exigiera un trabajo de *traducción gramsciano-benjaminiano*, en el sentido de una historia de las clases subalternas realizado a contrapelo de los discursos historiográficos de las clases dominantes, pero, también, de la misma izquierda comunista y el movimiento nacional-popular. En palabras de Aricó, se trata de un pasado que

...ha quedado silenciado, oscurecido o por completo deformado en el interior de una historia mítica que reconoce en los sucesos tumultuosos e inesperados del 17 de octubre de 1945 el acto fundacional, casi *ex nihilo*, de la presencia en la vida nacional de la clase obrera y de las masas populares argentinas. El hecho de que la historiografía peronista haya prolongado hacia el pasado esa presencia protagónica de las masas, pretendiendo reencontrarla con la misma significación y pureza en muchas otras etapas de la historia nacional, no es sino una manifestación más de ese *anacronismo fatalista* que convierte a lo real en la mera encarnación de una *racionalidad subyacente* ya desde la noche de los tiempos. La historia permanentemente *discontinua* de las clases subalternas se trasmuta así en un falso *continuum* en el interior del cual la *trama viva* de los hechos es *desarticulada* caprichosamente y luego *recompuesta* en función de propuestas políticas determinadas (Aricó, 1979c: V. El subrayado es nuestro).

Vemos, de esta forma –y sin lugar a dudas pesan aquí los hechos de la derrota de Montoneros y la manifestación más cruda de la cara autoritaria del peronismo con el lopezreguismo– que la crítica de Aricó no sólo va a estar dirigida, como en *PyP*, al marxismo de matriz comunista, sino también a la propia historiografía peronista en tanto filosofía de la historia. Así, por fuera de esta “historia mítica”, el marxista cordobés va a señalar el éxito del Partido Comunista en su inserción sindical en los años treinta y principios de los cuarenta⁸³. Pero más allá de esta enorme gravitación sindical, debida al “efecto paradójal” de la política internacionalista de “clase contra clase” (1928) que llevó a una proletarización del PCA y, más tarde, a los aciertos de la política del “frente popular” (1935), no se consolidó un bloque político con capacidad hegemónica entre comunistas y clase obrera. Antes bien, la maduración que se estaba produciendo de las condiciones para un movimiento sindical de masas desembocó en los cuarenta en una alianza de la autonomía sindical con el sector nacionalista del ejército: “es éste el significado que asume la fundación en 1945 del Partido laborista y su transformación en soporte electoral de masas de la candidatura de Perón” (Aricó, 1979c: VI).

⁸³ Cabe destacar que, a mediados de la década del treinta, el PCA construye la Federación obrera nacional de la construcción (el más importante gremio industrial de la época) y que, entre 1935 y 1942, comparte con los socialistas la dirección de la CGT.

Aricó examina a *contrapelo* lo que considera son las dos interpretaciones fundamentales de este desencuentro⁸⁴. Por una parte, la de los propios comunistas en 1946, particularmente la de su Secretario General, Arnedo Álvarez (anterior a la línea impuesta a partir de 1947 con Ghioldi y Codovilla, quienes caracterizaban al peronismo como nazifascismo). Según Álvarez, la incapacidad del partido de orientar en sentido revolucionario a las masas se debía a la subordinación de los objetivos reivindicativos-económicos y de autonomía sindical a las políticas del bloque antifascista que luego dio nacimiento a la Unión Democrática. Por otra parte, Aricó critica la posición de los sectores de izquierda del radicalismo y de los ex comunistas y ex socialistas, que coincide en la crítica a esta subordinación, pero plantea como alternativa el apoyo a la coalición peronista, con lo cual termina haciendo del estado la fuerza hegemónica de la clase obrera. En ambos casos, dice Aricó, se subordina la autonomía obrera, ya sea a la política del partido, ya sea al Estado.

En realidad, plantea Aricó, el error del comunismo no hay “que buscarlo en su actitud frente al peronismo, sino más bien en su actitud frente a la clase obrera” en un momento en que las transformaciones de la sociedad argentina estaban produciendo un espacio de autonomía para el sindicalismo: “Creyendo trabajar como comunistas en el seno de la clase eran en realidad elementos avanzados de la propia clase en la construcción de sus organizaciones.” No era necesario, dice Aricó, que hubiera habido identidad entre sus propuestas políticas y la estrategia sindical, sino que no se contradijeran, que fue lo que sucedió a partir de 1943: “Cuando las necesidades del bloque antifascista requirió controlar el movimiento obrero para que no afectara con sus luchas la tasa de ganancia de los capitalistas, la clase abandonó a los dirigentes sindicales defensores de esta política (...) No necesitó abandonar a su partido, porque en realidad no lo tenía.” (Aricó, 1979c: VIII).

En el número 9 (diciembre 1980), Aricó escribe, para el extenso suplemento “La democracia como problema”, un artículo intitulado “Ni cinismo ni utopía”. En este escrito, somete a crítica la manera instrumental, transitoria –y en este sentido cínica– en que la cultura marxista de la III internacional concibió su relación con la democracia. Al mismo tiempo, lanza la sospecha de que hablar de las condiciones mínimas de la democracia en la Argentina puede ser una forma de “gestionar, por lo bajo, la recuperación de esa pequeñísima cuota de libertad que nuestra redescubierta fe democrática permita obtener del festín de los vencedores” (Aricó, 1980c: 15). Dicho más claramente: hablar y apoyar la instauración de

⁸⁴ Aricó excluye a la interpretación peronista clásica, según la cual hay un permanente y necesario divorcio entre comunistas y clase obrera. Ésta, dice, “no tiene ningún valor historiográfico”.

una democracia liberal mínima en la Argentina puede convertirse en una forma de aceptar la derrota.

Aricó rechaza en su texto tanto la idea leninista –usual en la Tercera Internacional hasta 1935– de la democracia como “*disfrax* burgués” que habría de ser “superado” por el socialismo como la idea –propia de la socialdemocracia– de que con la democracia en su forma liberal basta para llegar al socialismo: “Tratando de no abandonar el campo de la democracia, los socialdemócratas abandonaron el socialismo. Aferrados al mito del socialismo como superador de la democracia, los comunistas acabaron instalados en la autocracia. Lo que quedó es cualquier cosa, pero nunca socialismo.” (p.15). En el caso del modelo soviético de transición, se opera una ruptura entre democracia y socialismo en tanto, “toda propuesta de transición, en la medida en que está colocada *necesariamente* en un plano productivista, *es esencialmente autoritaria* y genera tensiones que acaban por apagar la democracia.” (p.15). En este sentido, va a decir Aricó que

No se puede reorientar en un sentido anticapitalista el funcionamiento de la vida económica de una sociedad sin una decisiva presencia del estado. Pero un proceso de estatalización creciente de la sociedad provoca un sofocamiento cada vez mayor de los espacios democráticos. Este es el dilema que se planteó en aquel entonces y es el dilema en que están encerrados los procesos de cambio hoy. (Aricó, 1980c :15).

Frente a este dilema, la posición de Aricó es tajante: “entre pan y democracia no es posible trazar una línea divisoria pues si así se hace lo que también desaparece es el propio socialismo”. El “ideal socialista” –ideal que, dice Aricó en ese momento, todavía tiene sentido porque fuera de él, en el capitalismo, sólo se entrevé la barbarie– “se sostiene como tal sólo a condición de admitir al método democrático como camino de su efectivización” (p.16). Y ello porque la desaparición del capitalismo no significa –como se creyó anteriormente– “un retorno de lo complejo a lo simple; por el contrario, supone una diversificación gigantesca de las formas sociales que maduran como formas de contestación en el seno de la sociedad burguesa”. En este sentido, las “reglas de juego” de la democracia “formal” (tales como los principios de tolerancia, la pluralidad política, las libertades cívicas, el sufragio universal) y de sus instituciones (la presencia del parlamento, de los órganos de opinión, etc.), que en los sesenta-setenta era consideradas como parte de la democracia burguesa, aunque no excluidos como terrenos de disputa, son valorados ahora como el terreno necesario para construir cualquier proyecto socialista, y, en este sentido, como principios *sustantivos*.

Una última cuestión a destacar de *Controversia*: es la que tiene que ver con el debate titulado “Polémica sobre populismo y socialismo”, publicado en el último número. Mientras

Casullo y Caletti plantean que el “nuevo discurso” socialista de la revista no es sino del “viejo socialismo” profético, que implica una renuncia “a la creación de un discurso teórico propio que dé cuenta de las profundas especificidades de nuestro proceso” –en este caso, se trataba, para los autores, de partir de los desencuentros e interrogantes que mostró el peronismo– (1980:7-9), para Portantiero y De Ípola, “no hay continuidad sino ruptura entre populismo y socialismo” (1981:11). Y, sobre todo, este desencuentro se expresa, según los autores, en la concepción de la democracia y de los antagonismos dentro de lo “nacional popular”: “el populismo constituye al pueblo como sujeto sobre la base de premisas organicistas que lo reifican en el Estado y que niegan su despliegue pluralista (...) escindiendo el campo popular en base a la distinción entre 'amigo' y 'enemigo’” (Portantiero y De Ipola, 1981: 11).

Como podemos ver, el esfuerzo por hacer dialogar la tradición intelectual socialista y la tradición intelectual peronista, con el que inicia la experiencia de la revista, encuentra aquí una suerte de punto muerto, de *intraducibilidad*, podríamos decir. En efecto, más que un diálogo, lo que encontramos es una contraposición casi absoluta entre los planteos de los “representantes” de ambas tradiciones.

2.7. Una revista para la democracia

“Para la izquierda argentina –la de matriz socialista o comunista, pero también aquella de origen nacionalista o populista– nada es peor que el demonio socialdemócrata.”

LA CIUDAD FUTURA, n° 1, Editorial, 1986.

2.7.1. La apertura democrática y el surgimiento de la última empresa intelectual de Aricó

En 1983, luego de la asunción del presidente Raúl Alfonsín de la Unión Cívica Radical (UCR) y del inicio de la apertura democrática, Aricó regresó a la Argentina. En julio de 1984, impulsó la creación del “Club de Cultura Socialista” (CCS), un espacio intelectual independiente de los partidos y de carácter pluralista que, a través de la organización de conferencias, mesas redondas, seminarios y grupos de estudio, se propuso contribuir a los debates y problemáticas de la izquierda del país. Este espacio nació de la confluencia entre quienes participaban en el exilio del Grupo de Discusión Socialista (GDS) –fundado en 1980 y ligado a la revista *Controversia*– y el grupo vinculado a la revista argentina *Punto de Vista*, dirigida por Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano. El CCS apoyó explícitamente al gobierno de Alfonsín –como ya lo había hecho el GDS con su candidatura– y centró sus esfuerzos en

aportar teóricamente a pensar las condiciones de la transición democrática en una Argentina todavía al acecho de la sombra de la dictadura.

Estas gramáticas de producción llevaron a la mayoría de los miembros del Club a realizar un abordaje predominantemente institucionalista del problema de la democracia, en detrimento de los planteos integrales y estratégicos, ligados a la relación entre democracia y socialismo (Burgos, 2004: 308-309). Pero, como veremos, si ello se puede adjudicar a las posiciones de Portantiero, quien, junto a de Ípola (como parte de lo que se dio en llamar “Grupo Esmeralda”), se convirtió en asesor directo del gobierno de Alfonsín y contribuyó a la formulación teórico-política de la idea del “pacto democrático”, no sucede lo mismo con Aricó, quien mantuvo desde el principio un distanciamiento crítico, una actitud de cautela, aunque no dejó de apoyar a un presidente que consideró se encontraba “a la izquierda de la sociedad”.

Aricó, como veremos, formula una idea de “democracia social avanzada”, en la cual intenta articular democratización social y democratización política, y continúa pensando los vínculos orgánicos entre socialismo y democracia, concebida ésta última como el “nuevo mito laico”⁸⁵ de las fuerzas sociales transformadoras. Más allá de ello, y aunque puedan tenderse puentes entre la idea de “reforma democrática” y de “revolución” en su discurso (Ricca, 2012), lo cierto es que la idea de democracia desplaza a la idea de revolución concebida ésta última como un proceso de masas que implica necesariamente un momento de ruptura violenta con el Estado y las relaciones sociales capitalistas.⁸⁶

La idea del desplazamiento del tema de la revolución hacia el tema de la democracia en las preocupaciones de la intelectualidad de izquierda latinoamericana a partir de los años ochenta, ha encontrado en Norbert Lechner su planteamiento más influyente.⁸⁷ Para

⁸⁵ Dice en una entrevista que “...en América Latina, entre socialismo y democracia no hay confines, ninguna diferencia puede oponerles (...) la democratización del Estado y la inserción en éste de la sociedad son rasgos que no definen el modo de funcionamiento del capitalismo entre nosotros, y constituyen formas socializantes, o directamente socialistas. En esta desaparición de las fronteras fijas entre democracia radical y socialismo, el mito de la democracia, de la invención democrática, puede convertirse tal vez en el mito laico que unifique a las fuerzas sociales en pro de su recomposición. Pienso en *la conquista de la democracia como un elemento sustantivo en sí mismo* (...) debe tender a transformarse en el nudo central de actual reconstrucción de la cultura de izquierda en América Latina.” (Aricó, 1986a: 36-37. Las cursivas son nuestras).

⁸⁶ En una conversación con la periodista Viviana Gorbato, a raíz de los acontecimientos del asalto a la Tablada, Aricó va a decir que “Mientras se sostenga la idea de la revolución, la violencia va incorporada al discurso (...) no supongo que un proceso de transformación implique como punto de partida, como elemento interno de construcción de la política, la violencia. Por supuesto, hay situaciones extremas donde ésta no puede ser evitada. Por ejemplo, la rebelión en el *ghetto* de Varsovia. Cuando no hay otra vía de expresión de la ciudadanía, hasta la Constitución Nacional autoriza a rebelarse contra los gobiernos despóticos.” (*La Ciudad Futura*, n°15, 1989: 7).

⁸⁷ Según el autor, cuatro son los factores determinantes en la nueva valoración de la democracia y de la defensa de los derechos humanos frente a los autoritarismos. Primero, el impacto de las dictaduras (las cuales se proponen no el derrocamiento de un determinado gobierno, sino “la fundación de un nuevo orden”) en la vida privada de los intelectuales. Segundo, la condición del exilio, que pone a esos mismos intelectuales en una situación de diálogo hasta ese momento inédita. Tercero, la crisis del marxismo a partir de las mismas

Lechner, “La crítica intelectual ya no invoca el futuro (la revolución) contra el pasado (el subdesarrollo). Por el contrario, asume la defensa de una tradición en contra de la ruptura violenta (...) Tiene lugar una nítida ruptura con la estrategia guerrillera” (Lechner, 1986: 33). El abandono de la idea de revolución, no implica para el autor la anulación de la idea socialista, sino otra forma de concebirla: como proceso de democratización que implica un proceso de subjetivación tensionado entre la utopía y las posibilidades de reforma institucional, como movimiento de reformas impulsadas por una sociedad civil politizada en el marco de las reglas de juego democráticas.

Volviendo a Aricó, cabe destacar que, a partir de su regreso a la Argentina, éste abandonó su labor editorial, salvo por el único caso –no por ello menos importante– de la edición de *El concepto de lo político de Carl Schmitt* por Folios. Un libro que, si bien comenzó a ser preparado en México, fue finalmente publicado en Buenos Aires en 1984. Por otra parte, Aricó participó de numerosos cursos y coloquios internacionales, entre los que se destaca el coloquio “Las transformaciones políticas de América Latina: la presencia de Gramsci en la cultura latinoamericana”, realizado en Ferrara, Italia, en setiembre de 1985, el cual contó con el apoyo del PCI y del Instituto Gramsci de Roma. Del “Coloquio de Fererra”, surgido como propuesta del intelectual ítalo-latinoamericano Alberto Filippi⁸⁸, participaron numerosos intelectuales de América Latina y Europa, tales como Nicola Badaloni, Nestor García Canclini, Carlos Nelson Coutinho, Leonardo Paggi, Juan Carlos Portantiero, Giancarlo Pajetta, Arnaldo Cordoba, José Nún, Germán Lairer, Renato Sandri, además de Filippi y Aricó, entre otros. La intervención de éste último va a constituir la base de uno de sus libros más conocidos: *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*.

No obstante, la más importante empresa intelectual emprendida por Aricó en la última etapa de su vida es la revista *La Ciudad Futura*, fundada en agosto de 1986 por los participantes del Club de Cultura Socialista. Como directores editoriales figuran, además de Aricó,

derrotas revolucionarias y la consecuente apertura a otros paradigmas de pensamiento. Por último, la creciente profesionalización académica de los intelectuales ya sea por la modernización de las universidades públicas o por el surgimiento de nuevos centros privados (Lechner, 1986: 33-34).

⁸⁸ A principios de 1985, Filippi y Aricó comienzan una intensa correspondencia para organizar el Coloquio de Ferrara. Particularmente interesante es la carta que le escribe Aricó a Filippi el día 7 de marzo de 1985, donde le envía los nombres que podrían participar del seminario en cuestión. Un nombre resalta por su ausencia. Dice Aricó: “Creo haberte dado los nombres suficientes para que puedas escoger. Es posible que sobren, o que deje de lado algún personaje importante al que mi memoria se empeña en olvidar. Pero esto podría haber sido el caso si el amigo Héctor P. Agosti, nuestro mentor intelectual en los lejanos tiempos de la militancia comunista, no hubiera muerto el año pasado.” Luego de especificar qué podrían exponer Portantiero y él mismo, dice: “A los demás, no tengo idea de que puede proponérselo, pero me atrevo a pensar que la discusión girará en torno al dilema clasismo/populismo y las condiciones de su consumación.” (Carta disponible en la Biblioteca José María Aricó-Universidad Nacional de Córdoba).

Portantiero y José Tula. De impronta gramsciana –como lo reza su mismo nombre⁸⁹– *La Ciudad Futura* trató diversos problemas teórico-políticos al mismo tiempo que buscó intervenir en los diversos sucesos de la coyuntura: el primer juicio a las Juntas en 1985, la propuesta de Reforma Constitucional del alfonsinismo, el levantamiento carapintada, la Ley de Punto Final y la Ley de Obediencia Debida, las huelgas de la CGT, el asalto a la Tablada, el triunfo del menemismo y sus políticas neoliberales, etc. Hasta el fallecimiento de Aricó, la revista editó 29 números y contó con la participación de numerosos intelectuales de diferentes tendencias, entre los que se cuentan Beatriz Sarlo, Emilio de Ipola, Oscar Terán, Carlos Altamirano, entre otros. Luego, y ya sin la presencia física de su fundador, la revista se siguió editando hasta el número 57, durante la primavera de 2004.

A partir de las abdicaciones de Alfonsín frente al levantamiento militar de los llamados “carapintadas” en 1987 y la sanción de las denominadas “Ley de punto final” y “Ley de obediencia debida”, se puso en crisis la unidad interna del grupo de intelectuales del Club de Cultura Socialista (Burgos, 2004: 328-329), lo que se expresó luego en la modificación del consejo asesor de la revista *La Ciudad Futura*. Dos años más tarde, con la derrota del alfonsinismo en las urnas, *La Ciudad Futura* asumió un nuevo posicionamiento, ligado a la construcción de una fuerza de izquierda democrática, en el que se va privilegiar las alianzas con el Partido Socialista Democrático y el Partido Socialista Popular. En ese marco, Aricó participó de diversas instancias de debate organizadas por ambos partidos.

En su primer número, se declara explícitamente que “*La ciudad Futura* aspira a ser un terreno crítico de confrontación de las distintas voces que animan un proyecto de reconstitución de la sociedad argentina sobre bases democráticas y socialistas” en un momento en el cual “El ideal socialista y la cultura de izquierda están en crisis.” (Editorial, 1986a: 3). La revista va a plantearse el “rechazo de las ideologías *totalizantes*” y “mantener viva la *virtualidad* de una sociedad mejor, al tiempo que se despliega una reflexión crítica de lo existente”, lo cual exige “una constante autoreflexión crítica de la propia izquierda.” La revista se propone “ser un elemento activo en la construcción de una *democracia social avanzada*”, bajo la convicción de que “El socialismo no puede ser la liquidación de la democracia, sino su plena realización”. Y concluye: “Este es en definitiva nuestro programa. Encontrar en el presente lo que ya está designando el futuro, para de este modo poder acelerar el porvenir.” (p.3. *Cursivas nuestras*).

⁸⁹En efecto, *La Città Futura* es el nombre del periódico de cultura obrera dedicado a los jóvenes turineses que Gramsci, por ese entonces militante socialista, diagrama y escribe –siendo publicado un único número, en 1917– a pedido de la Federación de Jóvenes Socialistas del Piemonte.

En el Suplemento 1 de este primer número –intitulado “¿Una Segunda República?”– referido a la propuesta de Reforma constitucional de Alfonsín, se plantea que “*La Ciudad Futura* quiere ser un eco, no importa si aislado, de ese movimiento reformador que aún en gestación cree entrever en la sociedad argentina” (*La Ciudad Futura*, 1986b: 15). La revista, así, como un eco, en el sentido benjaminiano, podríamos decir, de un movimiento que aún no encuentra una expresión clara, pero que busca hacerse oír en el lenguaje político de la nueva coyuntura argentina.

Pero también, la revista como un lugar de *traducción política gramsciana*, como punto de encuentro, de diálogo entre sujetos políticos. En efecto, en la editorial del segundo número (octubre de 1986), se reivindica “la posibilidad de articulación” entre el sindicalismo y el estado, la creación de un espacio que contribuya al diálogo constructivo entre el estado y la sociedad civil: “trataremos de contribuir a la construcción de un gran debate sobre los grandes temas y a la reconciliación entre sindicalismo y la democracia política.” (*La Ciudad Futura*, Editorial, 1986b: 2). *La Ciudad Futura* es, por tanto, una revista “traductora”.

2.7.2. *Una democracia social avanzada*

En el segundo número de *La Ciudad Futura*, se continúa con el debate sobre la propuesta de Alfonsín de refundación constitucional de la Argentina. Allí, Aricó escribe un artículo intitulado “Una oportunidad para ponernos al día”, en lo que constituye, desde nuestra perspectiva, una clara respuesta a la posición de Portantiero vertida sobre el tema en el número anterior. Portantiero criticaba a la izquierda por rehusarse a discutir la propuesta de Alfonsín y sostenía, contra la idea según la cual es preciso resolver la desigualdad económica y social antes de plantear los problemas de la democracia participativa, que ésta es en realidad la condición para la reducción de la desigualdad, resolviendo el problema en favor de la democracia política (Portantiero, 1986: 18).

En su intervención, Aricó va a plantear la necesidad de construcción de una “democracia social avanzada, con formas de intervención de más amplia participación social y política, con una profunda democratización del poder y una mayor socialización de la vida económica” (Aricó, 1986c: 36). Asimismo, señala la existencia de obstáculos para que una “voluntad reformadora” logre realmente imponerse, los cuales “se alimentan de un pasado consolidado como creencia y de un presente plegado pasivamente a la presión de las cosas”. Aricó va a ir a contramano de las tendencias ideológico-políticas, como la del mismo Portantiero, que plantean la necesidad de la consolidación del “pacto democrático”, de las

reglas de juego básicas de una democracia político-institucional, para luego ir hacia las reformas estructurales:

Cuando se afirma que los cambios son necesarios, pero que es preciso esperar momentos de mayor tranquilidad para hacerlos, se supone que se puede alcanzar la “tranquilidad” *sin el cambio*. En mi opinión esta es una de las formas de soñar con los ojos abiertos porque se afirma en una creencia que rechaza las lecciones de los hechos y desplaza a un futuro imprevisible una necesidad del presente. Es difícil imaginar la consolidación de un Estado de derecho en la Argentina sin introducir cambios en la estructura del estado y de la sociedad que den respuestas a las formas complejas de nuestra sociedad actual y a las demandas de intervención colectiva que desbordan las limitaciones y flaquezas de las instituciones del constitucionalismo liberal clásico (Aricó, 1986c: 36).

En este marco, frente al descrédito que la cultura de izquierda de matriz marxista tuvo en torno a las formas jurídicas, propia de una visión economicista de la sociedad, en la cual la política se reduce a una simulación, a una apariencia del conflicto de clases, Aricó reivindica su marxismo y recupera en clave traductora la *herencia* de Marx: “Para un marxista bien entendido las relaciones de producción y reproducción de la vida material sólo pueden expresarse en formas que las constituyen como tal (...) las formas jurídicas son las formas mismas del conflicto” (Aricó, 1986c: 36). De ahí que “El discurso socialista no puede seguir instalado en el vacío. Si postula la participación de los ciudadanos no puede colocar este postulado en un futuro improbable.” (Aricó, 1986c: 36).

Aricó, entonces, intenta situarse en la tensión entre democracia social y democracia política, pensar sus condiciones de articulación teóricas y políticas en relación a la propia coyuntura argentina. Y ello bajo una hipótesis límite, que formula interrogativamente en términos gramscianos: “¿se puede imaginar una democratización radical de la sociedad si no se incorpora de algún modo la hipótesis límite de otra sociedad en que se vuelva innecesaria la existencia de gobernantes y gobernados?” (Aricó, 1986c: 36).

De alguna manera, podemos decir que la realidad le dio la razón a Aricó. En efecto, en el marco de la ofensiva del poder económico concentrado que dio lugar a la hiperinflación de 1989 y con ello a la entrega anticipada del mando de gobierno de Alfonsín a Carlos Menem, quien desplegó inmediatamente sus primeras políticas privatizadoras, en la editorial del número 17-18 (junio-setiembre de 1989) de *La Ciudad Futura*, se afirma que

Seguramente la ansiedad de muchos de nosotros por construir un régimen democrático de gobierno en la Argentina, tras décadas de autoritarismo, nos hizo caer en una exageración “politicista”, en un desdén por los hechos sociales estructurales sacrificados a una visión demasiado autónoma de la política. Fue un error. (*La Ciudad Futura*, 1989: 3).

Se abrían, así, los años noventa, y con ello el período de reformas neoliberales más radicales en la Argentina, donde la democracia liberal resultó ser el mejor marco político para implementarlas. Ello, en un contexto internacional marcado por la caída del Muro de Berlín y el fin de la Unión Soviética, donde los relatos del “fin de la historia” pasaron a convertirse en la nueva ideología dominante.

2.7.3. *Aricó y Benjamin: los aguafiestas*

En el número 25-26 (octubre de 1990-enero de 1991) de *La Ciudad Futura*, se publica un Suplemento sobre Benjamin, que reúne un conjunto de textos del filósofo berlinés, traducidos del italiano por Aricó. La presentación de dicho suplemento fue escrita por éste, bajo el título “Walter Benjamin, el aguafiestas”. Aricó realiza, aquí, una caracterización de la figura del filósofo alemán que, como indica Ricca (2016), puede servir de espejo de su propia labor intelectual. En efecto, Aricó dice que Benjamin siempre “estuvo en el centro de tensión de diversas y contrastantes corrientes de pensamiento” –entre el marxismo y la teología judaica–; que se trata de una figura que estuvo “al margen de la carrera universitaria y de los grupos intelectuales”, de un “comunista sin partido”, que “manifestaba simpatías por intelectuales tan dispares como el filonazi Carl Schmitt, el sionista Scholem o el marxista Brecht”. Su esfuerzo por operar críticamente con los “fragmentos cotidianos y dispersos de la modernidad” para ir en contra de la misma modernidad, son, para Aricó, una demostración de su enorme astucia. Y concluye:

Cuando la “caza al marxista” – ese nuevo fantasma que recorre el mundo- amenaza ser un modo burdo y trivial de disfrazar la incapacidad del pensamiento crítico para volverse práctica transformadora, rescatar el carácter militante de la crítica benjaminiana sigue siendo un modo de cuestionar la aceptación indiscriminada de lo existente. Un modo, en fin, de ser también como él, un aguafiestas. (Aricó, 1990: 15).

Esta recuperación, en clave traductora, de la figura y el pensamiento de Benjamin, va a ser fundamental para Aricó en la última etapa de su vida. Así lo vemos en el Prólogo a *La Cola del diablo*, donde frente a la hegemonía del “pensamiento débil” posmoderno, Aricó afirma que el ocaso de Gramsci podría estar indicando “No la caducidad de lo que está condenado a disiparse, sino la aceptación de filosofías que renuncian a las armas de la crítica para plegarse a la presión de un mundo que se acepta como inmodificable” (Aricó, 2014b: 28). Aricó no acepta elevar a condición de principio la crisis de la idea de un proyecto socialista, es decir,

la crisis de la hipótesis-límite de otra sociedad en la que se vuelva innecesaria la existencia de gobernantes y gobernados, de una sociedad autodeterminada, sin la cual ninguna idea de democratización radical sería posible. En este marco, recupera a Benjamin, para hacerlo interrumpir el *continuum* de la historia. Dice Aricó:

Para el presente que intenta conocerlo, y más aún transformarlo, la estructura del acontecer histórico no se proyecta simplemente al futuro, sino que también lo hace hacia el pasado, como le recordaba Benjamin a Horkheimer: “la historia no sólo es una ciencia; es de *igual modo* una forma de la memoria. La memoria puede hacer de lo inconcluso, de la felicidad, algo concluido y de lo concluido, del sufrimiento, algo inconcluso”. Para hacer resonar en el presente el eco de lo removido es preciso volverse contra todo aquello que ha fijado el pasado en la memoria de las clases dominantes. El peligro, recalca Benjamin, está en que la historia, como continuidad de la opresión, se afirme de nuevo y nos arrastre, asimilándonos a su curso, aceptando sus dictámenes, convirtiéndonos en instrumentos de las clases dominantes. La tarea entonces no puede ser otra que arrancar el pasado de la tradición en la que las ideologías dominantes lo han aprisionado. Desde esta perspectiva nunca nada se ha perdido para siempre; quien esté dispuesto a hacer saltar el *continuum* de la historia no puede aceptar la trivial creencia en el progreso de la cultura (Aricó, 2014b: 29).

Podemos decir que, a diferencia del marxismo crítico de *Pyp*, el acento aquí no está puesto en la ruptura con el pasado y la afirmación de un futuro concebido en términos de una “sociedad sin clases”, sino en la recuperación benjaminiana de los fragmentos de un pasado –de los sueños, las utopías, los proyectos y anhelos de transformación– que han sido sepultados por la violencia de las clases dominantes. Como dijimos ya varias veces, la traducción en Aricó toma la forma, luego de la derrota, durante el exilio y entrada la apertura democrática en la argentina, de un ejercicio de crítica y memoria histórica a la manera en que es elaborada por Benjamin en sus *Tesis sobre Filosofía de la Historia* (2012), como un ejercicio de *rememoración* redentora de un pasado –de los marxismos olvidados, *silenciados*, *sepultados* y *los movimientos vencidos* constituidos en su nombre– que se pretendía clausurado por el marxismo oficial y, más tarde, por las filosofías del fin de la historia. Es en este marco, que debemos inscribir el proyecto inconcluso de Aricó de reconstrucción de la historia del socialismo latinoamericano, del cual su obra *Marx y América Latina* –que analizaremos en el cuarto capítulo– constituye, como plantea el cordobés, uno de sus momentos fundamentales.

2.7.4. La última traducción de Aricó

“Sí, como se ha dicho, la modernidad es un destino, el problema a resolver es de qué modo queremos los latinoamericanos ser modernos.”

Aricó pasó a la eternidad el 22 de agosto de 1991. Hasta sus últimos días, trabajó en la edición del número 29 de *La Ciudad Futura*, la cual fue publicada con una breve editorial dedicada a su nombre. No obstante, es con el número 30-31 (diciembre 91 - febrero 92) que se realiza el homenaje a la memoria de quien se considera como el “insustituible director” de la revista. En el Suplemento dedicado a su figura, van a publicarse los escritos de muchos de sus amigos y compañeros de ruta en honor a Pancho, incluida una carta de Raúl Alfonsín. Asimismo, se publican dos entrevistas y dos textos inéditos del marxista cordobés. Uno de estos textos es un manuscrito que Aricó concluyó en México en agosto de 1980 y que sirvió de base para la publicación, en 1992, del libro *La Hipótesis de Justo*. El otro, y sobre el cual interesa detenernos, es el texto Póstumo “1917 y América Latina”. Se trata, desde nuestra perspectiva, de la *última traducción* de Aricó, en la cual plantea una relectura de la herencia de la revolución rusa en búsqueda de una “tercera vía” entre populismo y socialismo. En búsqueda, podríamos decir, de ese *encuentro* que lo obsesionó toda su vida.

Aricó comienza su texto recuperando una frase de Octavio Paz, según la cual “la herencia de 1917 está en liquidación”, lo que colocaría a la izquierda latinoamericana en una “difícil encrucijada histórica” (Aricó, 1991b: 14). Con el derrumbe del comunismo soviético, se pone en cuestión, para nuestro autor, la visión leninista de la revolución como fundación *ex novo* de la sociedad, visión que va acompañada de dos ideas fuerza: una concepción de la democracia alternativa a su versión liberal, que permitiría unir libertad e igualdad –pero el comunismo terminó con la “anulación de ambas”–, y una concepción del desarrollo industrial según el cual la planificación estatal puede superar el crecimiento irracional del capitalismo –pero la estatalización comunista dio lugar a la “irracionalidad productiva y de expropiación de los trabajadores.” De ahí la necesidad de una “refundación política” que “arranca de la aceptación de la democracia como sistema y como método, y del reconocimiento de la funcionalidad del mercado.” (Aricó, 1991b:14).

El marxista cordobés se propone establecer una comparación, una traducción gramsciana, podríamos decir, entre la experiencia histórica de la revolución rusa y la experiencia de las izquierdas del siglo XX latinoamericano. Sin desconocer sus singularidades, va a decir que lo que está en juego en ambas regiones “es el viejo e irresuelto problema de la relación entre modernidad y tradición.” (Aricó, 1991b: 14). En efecto,

Por razones diversas, derivadas de sus tradiciones seculares, del peso del tradicionalismo religioso, de la heterogeneidad racial de sus componentes nacionales, de las formas que asumieron sus construcciones estatales, del carácter “exógeno” de sus procesos de

industrialización, etc., (...) anidó en ambos mundos fuertes resistencias a una modernización de signo crudamente capitalista, a un capitalismo salvaje sin límites ni fronteras. (Aricó, 1991b: 14).

Para Aricó, la potencialidad expansiva de la revolución rusa en América Latina tuvo que ver con el hecho de que coincidía con la crisis del “régimen oligárquico”, con la movilización de los sectores medios contra la dominación oligárquica y con ese gran movimiento de “reforma intelectual y moral” que fue la Reforma Universitaria. El proceso de latinoamericanización de unas capas medias letradas –definidas más por su actitud crítica y por su voluntad moral de transformación que por su extracción de clase– que buscaban interpelar a las masas populares, se parecía mucho a lo sucedido en la Rusia revolucionaria. En un terreno común marcado por la afirmación de la singularidad de América Latina y la crítica a la modernización emprendida por las élites, la experiencia de la revolución rusa fue leída no obstante de maneras diferentes.

Las dos grandes vertientes de la izquierda latinoamericana, el populismo –expresada en un principio por el aprismo- y el socialismo –hegemonizada prontamente por el comunismo– abrieron en la década del veinte un debate sobre las formas de desarrollo, el carácter nacional o de clase de la revolución, el papel del estado, etc., que, dice Aricó, “permanecerá inmodificado hasta la desintegración del estado de compromiso populista en los años 80”. En ambos casos, el debate se reprodujo “casi exactamente en los mismos términos la disputa que enfrentó a populistas y marxistas en la Rusia finisecular.” (Aricó, 1991b:14). Ambas corrientes se instalaron en el terreno del marxismo leído en clave leninista, un “marxismo *rusificado*”, e intentaban responder, cada una a su modo, hasta dónde la revolución rusa podía constituir un modelo universal.

En torno a ello giró la polémica entre Mella y Haya de la Torre (a la cual Mariátegui, dice Aricó, aportará consideraciones menos doctrinarias). Si para Haya de la Torre Rusia es el tipo universal de la nueva revolución, en América Latina ha tenido lugar la revolución social indoamericana con la revolución mexicana de 1910 (una “revolución 'sin teoría'”, dice Aricó); para Mella, en cambio, el único modelo a seguir es el de la revolución socialista rusa.⁹⁰ No obstante, el modelo populista parte de las elaboraciones leninistas sobre los países dependientes y coloniales: “América Latina es, o por lo menos lo fue por largo tiempo, 'un continente

⁹⁰ Portantiero, explica el debate y la consecuente bifurcación de tendencias de la siguiente forma: “Si Haya y el aprismo, como expresión del antiimperialismo de las clases medias, al destacar la cuestión nacional, dejaban para un futuro incierto las posibilidades de las transformaciones socialistas, Mella y los partidos comunistas subestimaban ese primer momento democrático-nacional para proyectar su acción práctica sobre una hipotética revolución socialista 'pura'” (Portantiero, 1978, *Estudiantes y política en América Latina, El proceso de la reforma universitaria (1918-1938)*, p. 97. Citado de Crespo, 2010: 10-11).

leninista”, dice Aricó en una clara operación de traducción (Aricó, 1991b: 15). En efecto, desde una perspectiva latinoamericana, el populismo recupera la experiencia soviética y plantea que dada la debilidad de la clase obrera la posibilidad de construcción de un pueblo como así también de un desarrollo industrial autónomo depende del estado, lo cual ha tendido a llevar a una “estadolatría”, “que alimenta las concepciones autoritarias y cesaristas del cambio social” (Aricó, 1991b:15).

Aricó destaca que el punto de divergencia fundamental entre populistas y socialistas giró no en relación al leninismo sino a la resistencia de los primeros a aceptar las directivas de la Comintern, derivadas del II Congreso de la IC (1924), de convertir los partidos socialistas y los movimientos populares en partidos de “clase”. Por otra parte, destaca que la propuesta del populismo, del “estado nacional antiimperialista”, que tuvo multiplicidad de formas, autoritarios o progresistas, se encuentra en una crisis irreversible a nivel mundial –“Se ha clausurado una época”, dice Aricó– pero en América Latina ya había entrado en crisis en los años 70’. No obstante, “la izquierda no ha demostrado todavía ser capaz de imaginar una alternativa progresista a las orientaciones neoliberales que se imponen en la región.” (Aricó, 1991b: 15). De ahí la necesidad de volver sobre los problemas e interrogantes de la tradición de la revolución rusa.

Nuestro autor sostiene que, si bien la herencia de 1917 está en liquidación, el problema que se planteó, esto es, el de cómo construir una sociedad más justa, sigue no obstante en pie. Es este el problema del cual se tiene que hacer cargo la universalización del principio de la democracia política. Si de lo que se trata es de realizar la democracia, ponerla a prueba de su potencialidad de estimular procesos de transformación, ello requiere de parte de la izquierda “diseñar alternativas concretas a formas económicas que han demostrado ser incapaces de acordar los derechos de la libertad con las exigencias de justicia social.” (Aricó, 1991b:15). La “izquierda democrática y socialista latinoamericana”, debe hacerse cargo de la crisis del estado social populistas y también del fracaso de la vía leninista de la revolución. Y, en ese marco, recoger, poner a dialogar, en fin, *traducir*, “los elementos más valiosos de tradiciones políticas excluyentes.” Se trata de

...una compleja tarea de construcción de un pensamiento político capaz de recoger las instancias vivas de los tres grandes filones con los que se tejó la trama ideológica típica de nuestras sociedades: las tradiciones liberales y democráticas, las nacionales populares y las socialistas. Todas ellas hundiendo sus raíces en el *humus* constitutivo de una cultura de contrareforma (...) Tradiciones culturales que perduraron enfrentándose facciosamente entre sí no han demostrado hasta ahora ser por sí mismas aptas para nutrir un movimiento transformador y una corriente intelectual crítica y moderna (...) La imposibilidad de resolver estas antiguas contradicciones signó la evolución histórica de nuestras sociedades desde la conquista de la independencia (...) Territorio de frontera, “extremo Occidente”

como la definió Rouquié, América Latina fue el resultado de la gestación de la modernidad, es también una prueba viviente del carácter ambivalente de ésta (...) La crisis de los países del Este, y de Rusia en particular, tiene el enorme mérito de poner delante de nuestros ojos un espejo gigantesco (Aricó, 1999b: 16).

2.7.5. *Un creador de empresas imposibles*

Para terminar, nos preguntamos, ¿cómo caracterizar, entonces, de forma sintética, la figura intelectual de José María Aricó? A este tema estuvo dedicado el Suplemento del número 30-31 de *La Ciudad Futura*, donde viejos y nuevos compañeros de ruta, argentinos y latinoamericanos, escribieron en memoria de Aricó. Oscar del Barco define a su amigo como un “socialista empedernido”, alguien que “...llamó socialismo a todo lo que él era, a todo lo que sabía, a todo lo que amaba; socialismo pasó a ser todo lo iluminado y lo iluminante” (Del Barco, 1991: 27). Waldo Ansaldi, por otra parte, recuerda que el grupo de *Pasado y Presente*, fue “parte de una expresión iconoclasta y marginal” (Ansaldi, 1991:27). Mientras tanto, Beatriz Sarlo, dice que Aricó “No era un clásico, sino un devorador romántico, un hombre de síntesis más que alguien preocupado por las diferenciaciones”, al que se le debe, en la época de crisis de los intelectuales y del academicismo, “la reafirmación de la figura dramática del intelectual socialista” (Sarlo, 1991: 28). Asimismo, Fernando Calderón destaca su “actitud de colocar siempre las cosas en preguntas, como que en la conclusión estaba la duda” (Calderón, 1991: 28). Al mismo tiempo, Oscar Terán afirma que Pancho “creía esto: hay enigmas, pero son enigmas dichosos porque permiten leer muchos libros; entonces hay verdad y, por ende, la justicia y la libertad son posibles” (Terán, 1991: 29). Por último, Francisco Delich, lo va definir como un “*uomo di cultura*”, “capaz de reflexionar, de pensar, con un grado admirable de libertad, hasta el límite, diría, de la iconoclastia” (Delich, 1991: 30).

No obstante, tal vez quien mejor define a la figura de Aricó es Portantiero, para quien Aricó fue un “creador de empresas imposibles” (Portantiero, 1991: 30). Se trata, efectivamente, de una definición que encierra una paradoja evidente –pues, ¿cómo sería posible crear una empresa imposible? –, y que por ello mismo simboliza, como ninguna otra imagen, a la figura de Aricó, un verdadero amante de las paradojas. Alguien que sabía que pensar –en el sentido *fuerte* de la palabra– implica situarse siempre en una *tensión paradójica*. Y había una, en particular, que lo obsesionaba. Como dice en uno de sus escritos, antes que tildar de europeizante a las corrientes de pensamiento modernas, y en particular al marxismo,

...el problema consiste en asumir la paradoja que significa plantear nuestra autonomía cultural y teórica reconociendo al mismo tiempo que por tradición histórica e idiomática somos un resultado de la centralidad de la cultura europea en un mundo sometido a un

contradictorio proceso de modernización. Y la paradoja es posible porque en la propia Europa, en su movimiento de devenir mundo, se han generado en su propio interior todas aquellas tendencias, corrientes e ideologías del antieuropeísmo que forman parte orgánica de su propia constitución (Aricó, 1988b: 78).

Así, antes que situarse desde una supuesta excentricidad latinoamericana, siempre se trató, para él, de *traducir* el marxismo –una tradición que nace en la modernidad europea como su expresión crítica radical– *desde y para* una realidad distinta, América Latina, que, sin embargo, forma parte esencial del devenir mundo de esa misma modernidad porque es su condición de posibilidad. Se trata de una realidad “que en los hechos es un 'agujero negro', un problema abierto, una construcción inacabada (...) un proyecto a realizar.” (Aricó, 2014b: 42). Pero las paradojas, en Aricó, se multiplican: la paradoja de las *virtudes productivas del atraso*, la paradoja del socialismo latinoamericano, la paradoja del pensamiento mismo de Marx en relación a la realidad latinoamericana.

Pero volvamos a la figura de las empresas imposibles, porque creemos que en ella se encierra una verdad que a lo largo de este capítulo intentamos rodear. En efecto, ¿no fue acaso la revista *Pasado y Presente* una iniciativa imposible, que quiso renovar una cultura –la del PCA– que no admitía la crítica y la apertura teórica, sino que se basaba solo en el principio de autoridad, y que por ello terminó con la expulsión del grupo? ¿No fue precisamente la búsqueda obsesionada de *Pasado y Presente* por un anclaje político, por un sujeto al cual contribuir intelectualmente, una búsqueda irrealizable desde ese lugar de autonomía ideológico-política que reivindicaba, razón por la cual sus señalamientos críticos hacia las guerrillas nunca fueron realmente escuchados? Y la iniciativa de los *Cuadernos de Pasado y Presente* por contribuir a influir en el movimiento social de transformación a través de una renovación de la cultura de izquierda ¿no fue acaso una empresa imposible, porque, como dice el mismo Aricó, no es solo con buenos libros que se cambia la realidad? O la revista *Controversia*, ¿no resultó también en una apuesta imposible, la de unir en el plano de la teoría tradiciones –la socialista y la peronista–, que en el terreno de la política se repelían? Finalmente, ¿no puede pensarse que la apuesta de *La Ciudad Futura* por contribuir a construir una fuerza socialista democrática en la Argentina, por construir una democracia social avanzada, era una apuesta imposible de llevar a cabo en el contexto de la posdictadura inmediata? Y, sin embargo, de esas imposibilidades, de esa *debilidad*, nace la fuerza de las empresas de Aricó, lo perdurable de su legado. Porque si nada está perdido en la historia, si esas imposibilidades en realidad nunca fueron absolutas, entonces todavía pueden irrumpir en el *continuum* de la historia. El próximo capítulo, ligado a la trayectoria político-intelectual de García Linera, es una constatación de las posibilidades insospechadas de esa irrupción.

Capítulo 3.

García Linera, un intelectual comunista

En este tercer capítulo, buscaremos reconstruir, como lo hicimos anteriormente con Aricó, la trayectoria político-intelectual de García Linera, sus prácticas de escritura y sus prácticas de edición, que leeremos a partir del concepto *gramsciano-benjaminiano* de traducción. Desde esta clave de lectura, interesa indagar en todo su itinerario, desde sus primeras lecturas del marxismo y sus (des)encuentros con la política indianista (1977-1980); su formación marxista guerrillera en México (1981-1984); sus intervenciones escritas y sus iniciativas editoriales a través de *Ofensiva Roja* en el marco de su militancia en el EGTK (1988-1991); pasando por sus lecturas de Marx en su “momento carcelario” (1992-1997); sus múltiples trabajos de traducción del marxismo desde su rol como académico e intelectual de los movimientos sociales (1998-2005); hasta sus escritos y emprendimientos editoriales realizados desde la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia (2006-2019).

Nos proponemos realizar una reconstrucción de su obra que nos permita adentrarnos en las diferentes maneras en que García Linera despliega sus estrategias de traducción del marxismo *desde* América Latina, para contrastarlas con las de Aricó. Interesa rastrear las “gramáticas de producción” (Verón, 1991) de sus discursos, como así también las “gramáticas de reconocimiento” de las obras de Marx y del marxismo, entre las cuales se cuentan varios textos y libros editados por el mismo Aricó. Como ya señalamos en el primer capítulo, un *hilo rojo* recorre toda la trayectoria intelectual de García Linera: la tarea de realizar una historia crítica del marxismo *desde* América Latina para superar el *desencuentro* histórico entre las tradiciones marxistas, las tradiciones indianistas y, desde la vicepresidencia, también la tradición nacionalista revolucionaria. Esta obsesión comienza, como veremos a continuación, desde muy temprano, con sus primeros acercamientos a la política y sus primeras lecturas.

3.1. El comienzo de una obsesión y las primeras lecturas indianistas

“...la juventud, tiene el sagrado deber de unirse al indio; consumir la Revolución con el indio; capturar el Poder brazo a brazo con el indio...”

FAUSTO REINAGA, *La Revolución India*, 1970.

Álvaro García Linera nació un 19 de octubre de 1962 en Cochabamba, Bolivia, en una familia de clase media. Cursó el secundario en el Colegio San Agustín de la misma localidad, momento en que comenzó su interés por las ciencias sociales, las humanidades y, en particular, por el marxismo. “Desde adolescente he sido un autodidacta”, dice en una entrevista de 2009 (García Linera, Svampa, 2009: 9-10). Se trata de una característica que lo acompañará a lo largo de toda su vida y que constituye un punto de contacto fundamental con el mismo Aricó. En ambos casos, el autodidactismo les permite tener una actitud de desprejuiciada apertura hacia el mundo de las ciencias y de la cultura, frente a las formas de especialización académica neutralizantes. Pero, a diferencia de Aricó, su lectura juvenil del marxismo estuvo “más bien alejada de las lecturas partidarias”; se trató de una distancia “un poco intelectualista de la política”, aunque no por ello al margen del ambiente de radicalización política en el que vivía (García Linera, Svampa, 2009: 10).

En el marco de las intensas luchas de la Central Obrera Boliviana (COB)⁹¹, del movimiento estudiantil y de los partidos de izquierda contra la dictadura de Hugo Bánzer (1971-1978) y a favor del llamado a las elecciones, García Linera se involucró, a los 15 años, en los grupos de debate de su escuela sobre teoría marxista (García Linera, Salmón, 2018: 16). El texto central que se debatía en ese entonces era el conocido libro de Marta Harnecker, *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico* (1969). Dada la limitación de estos debates y para ir mejor preparado a ellos, se interesó por las fuentes: “quería leer de dónde venían esas fuentes” (García Linera, Salmón, 2018: 16). Leyó entonces *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El capital* de Althusser (García Linera, Patriglia, 2020: 240) y, luego, de Althusser a Lenin, de Lenin a Marx, e inclusive de Marx a Hegel (García Linera, Salmón, 2018: 17). Hay, también aquí, como en Aricó, un *enigma* que gira en torno a esas dos palabras, “materialismo histórico”, y que era preciso descifrar. En este marco, organizó junto con otros compañeros un grupo de lectura de *El capital* de Marx mientras se fue “alejando del grupo de activistas que no querían leer tanto, sino que querían leer y luego ir a la fiesta, y pasarla bien con los amigos.” (García Linera, Salmón, 2018: 17). Tenemos, así, otra *afinidad electiva* con Aricó: una situación de soledad (Arendt, 2005), una actitud de distanciamiento, de recorte respecto del mundo de lo cotidiano, como condición para la lectura de los libros y del mundo.

⁹¹ La COB fue fundada el 17 de abril de 1952, en el marco de la Revolución del 9 de abril de 1952. Nucleó a los obreros de gran empresa de distintas ramas productivos (principalmente, la minería) y durante más de tres décadas logró articular a las clases trabajadoras de la ciudad y el campo. A partir de las reformas neoliberales de 1985, cesó de ser el eje organizativo de la clase trabajadora boliviana.

En 1979, en medio de un “despertar democrático de la sociedad”, de un “proceso de radicalización política”, donde la presencia de los partidos de izquierda era cada vez mayor⁹² y de un “vigoroso Movimiento Obrero Boliviano” que apelaba al discurso marxista, nuestro autor vivió una experiencia que marcó su vida, dando inicio a una obsesión (García Linera, Salmón, 2018). En los tiempos del breve gobierno democrático de Lidia Gueiler Tejada (noviembre de 1979 - julio de 1980) irrumpió el primer gran cerco aymara a La Paz, el bloqueo de caminos realizado entre diciembre de 1979 y enero de 1980 por la Central Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)⁹³, liderada en ese momento por Genaro Flores. Si en noviembre, ante el golpe de Estado de Alberto Natusch Busch, el levantamiento popular de la COB fue acompañado por el campesinado, un mes después, ya restaurada la democracia, el bloqueo del sindicalismo campesino en respuesta a las políticas neoliberales de Tejada fue rechazado por la dirección de la COB, la cual llamaba a defender la recién conquistada democracia. Expresión del desencuentro histórico entre el sindicalismo campesino y el movimiento obrero, este acontecimiento impactó a García Linera, y abrió una veta de indagación. Se trata de un desencuentro, también, *entre lenguajes y formas organizativas*. Se trata, por tanto, de un problema que solo la traducción puede desatar:

...lo que me impactó en ese momento fue que sobre un sentido común de las izquierdas, de que el movimiento obrero era la vanguardia y el portador del sentido de la historia en la revolución, aparecía un movimiento de campesinos que no le hacían caso a Juan Lechín (...) la COB y la Federación de Mineros pedían a los compañeros que levantaran el bloqueo, y ellos les *respondían en aymara, con otro lenguaje, con otra forma organizativa, con otro discurso y con otra lógica* (...) Eso sin duda abolló todo lo que se estaba formando como adolescente en mi reflexión y pensamiento, e introdujo una temática que es hasta el día de hoy mi obsesión (García Linera, Salmón, 2018: 19. Cursivas nuestras).

Esta experiencia histórica da inicio a una obsesión: la de rastrear en Marx y en el marxismo el problema de lo nacional, de lo étnico y de lo campesino, para lo cual resulta imprescindible realizar una crítica del marxismo economicista, tecnicista, positivista, en fin, del marxismo concebido como filosofía de la historia propio de las formaciones políticas trotskistas y estalinistas de Bolivia. Se trata de un trabajo de *descomposición y recomposición*

⁹² “Están presentes el Partido Socialista-1 (PS-1) con Marcelo Quiroga Santa Cruz (1931-1980), el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), el Ejército de Liberación Nacional (ELN), el Movimiento Bolivia Libre (MBL); están el Partido Obrero Revolucionario (POR), el Partido Comunista (PC) (...) Somos nosotros todavía adolescentes, pero estamos viviendo ese ambiente de radicalización social de sectores populares y de clases medias. Entonces, uno absorbe eso, no puede mantenerse al margen de ese ambiente” (García Linera, Salmón, 2018: 15).

⁹³ Se trata de una organización de comunidades indígenas y campesinas fundada en 1979. A partir de las “células de base”, las comunidades indígenas, tienen niveles de articulación a nivel local, regional y nacional, con una gran capacidad de movilización, sobre todo en las zonas de valles y altiplano, y fundamentarán su lucha en un discurso de reivindicación por la autodeterminación nacional indígena.

teórica, de un esfuerzo por trazar puentes entre lenguajes políticos; de un esfuerzo de reconstrucción histórico-crítica del marxismo y de la historia de Bolivia, realizado *desde* la perspectiva de las clases subalternas; de una forma de hacer historia, *contrafáctica* y *a contrapelo* a la de los marxismos oficiales y las clases dominantes; se trata, en definitiva, de una forma de *traducción gramsciano-benjaminiano* de Marx y de la plural tradición que con él se funda, una traducción realizada *desde* Bolivia y América Latina. Las obras también demandan la tarea – de la cual se hace cargo García Linera– de contribuir a superar, al igual que lo hacía Aricó, lo que se considera como un “desencuentro histórico”. Pero esta vez, no entre marxismo y clase obrera, o entre marxismo y populismo, sino entre dos razones revolucionarias: marxismo e indianismo (García Linera, 2005).

Si, como vimos, en el caso de Aricó, la primera lectura del desencuentro se encuentra permeada por la lectura de Agosti, por esa forma de traducción (con sus aciertos y sus crasos errores) de Gramsci a la realidad argentina que aquel realiza en su libro *Echeverría*, en el caso de García Linera, si podemos hablar de una primera lectura, fundamental, que marca su experiencia vital del desencuentro entre clase obrera y marxismo respecto al indianismo, ésta es la de la obra de Fausto Reinaga. Particularmente, de su libro *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*. La lectura de aquel libro le provocó, en sus propias palabras, “un momento revelador” porque le dio “elementos para entender algo que veía en las lecturas marxistas que tenía hasta esos días. El hecho de que el mundo campesino indígena no respondía al mando obrero” (García Linera, Patriglia, 2020a: 236-237). Cabe, entonces, detenernos, aunque sea sintéticamente, en este libro Reinaga.

Publicado en 1964, año del fin del periodo del MNR en el gobierno a raíz del golpe militar de René Barrientos que dio inicio al pacto militar-campesino⁹⁴, este libro representa, a través de la crítica de un conjunto de intelectuales indigenistas latinoamericanos (Jorge Ovando, Guillermo Francovich, Mariátegui y el mismo Medina), el primer momento de ruptura de Reinaga con su pensamiento marxista-leninista y nacionalista revolucionario de las décadas del cuarenta y cincuenta, como así también la afirmación de su perspectiva indianista, en tanto superación crítica del indigenismo. El indianismo de Reinaga es la respuesta al fracaso de la revolución de 1952 en lo que refiere a la resolución del problema del indio y del problema de la tierra. Ni revolución nacionalista, ni revolución comunista, sino revolución india: “El problema del indio no es asunto de asimilación o integración a la

⁹⁴ El pacto militar-campesino ayudó a aislar a los mineros y generó una histórica desconfianza obrera hacia los campesinos, lo cual se agravaba por la supuesta traición de éstos al Che Guevara.

sociedad 'blanca, civilizada'; el problema del indio es problema de *Liberación*.” (Reinaga, 2010 [1970]: 55).

Siguiendo los análisis de Gustavo R. Cruz (2018), podemos decir que el indianismo se opuso a las posiciones darwinistas antiindias, pero sobre todo nace como alternativa al indigenismo⁹⁵, el cual se caracterizaría por la incorporación ciudadana del indio en el Estado, y por tanto, su asimilación a la cultura occidental. A través de la resignificación de la noción de indio, Reinaga se apropia de una categoría de origen colonial para dar cuenta de una situación de dominación racial –más fundamental que la explotación de clase– y de un sujeto revolucionario –el indio (Cruz, 2018). En *El Indio y el cholaje boliviano* el concepto de indio aparece en el polo opuesto al concepto de “cholo”, de “mestizo”, y de “blanco-mestizo”. El blanco fundamental de la crítica de Reinaga es el escritor nacionalista Fernando Diez de Medina (1908-1990), como “representante más típico del cholaje boliviano que no comprende al indio”. “Al incorporar la distinción *subraza*, Reinaga pretende deslegitimar a los cholos (¿inferiorizarlos?) enalteciendo al indio” (Cruz, 2018: 168).

Para Reinaga, en Bolivia el indigenismo del siglo XX surge con la obra *Creación de la pedagogía nacional* (1910) de Franz Tamayo, luego de fracasado el intento de exterminio del indio y de imponer la contradicción entre civilización y barbarie. Una tesis central de Reinaga es que en Bolivia existen dos naciones en conflicto: la nación india, mayoritaria y oprimida, por un lado, y la nación blanca-mestiza, minoritaria y opresora, por el otro. Desde la perspectiva del fundador del indianismo, “El asimilacionismo o la integración indigenista tienen como horizonte final fortalecer a los diferentes Estados nacionales herederos de la Colonia.” (Cruz, 2018: 173).

Pues bien, García Linera lee a Reinaga, se apropia de las críticas de éste hacia el indigenismo asimilacionista en sus variantes marxistas y nacionalista revolucionaria, pero para trazar puentes, para construir *lenguajes comunes*, en búsqueda de las *afinidades electivas* entre tradiciones. Así, en el texto “Marxismo e indianismo” al que ya hicimos referencia en el primer capítulo de nuestra investigación, García Linera va a señalar las potencialidades, pero también las limitaciones del “panindigenismo” de Reinaga.

⁹⁵ “Es común considerar a la novela *Aves sin nido* (1889), de la peruana Clorinda Matto de Turner, como la primera obra indigenista. En las dos décadas iniciales del siglo xx el indigenismo se desarrolló como propuesta estético-política con pretensiones de cientificidad entre diversos pensadores latinoamericanos: Franz Tamayo en Bolivia; José Carlos Mariátegui en Perú; José Vasconcelos y Manuel Gamio en México; Ricardo Rojas en Argentina, etc. Desde la década del cuarenta, el indigenismo se constituyó como política estatal de la mayoría de los Estados nacionales latinoamericanos, particularmente en México, Perú y Bolivia. En los años sesenta, al menos en su faceta asimilacionista, se diversificaron y radicalizaron las críticas al indigenismo, tanto en el seno de organizaciones indias como en ciertos sectores académicos críticos” (Cruz, 2018: 162).

Se trata, dice, de una “mirada transnacional” que presenta un potencial expansivo, al situar como sujeto de emancipación al indio en general, que por su condición étnica ha sido objeto de dominación y explotación colonial por parte del Estado, en sus variantes republicana, oligárquica y nacionalista. Pero, al mismo tiempo, tiene una debilidad en tanto minimiza las diferencias intraindígenas. Esta debilidad, según el autor, va a ser superada a mediados de los ochenta, cuando una corriente interior al indianismo katarista, encabezada por Felipe Quispe y los *Ayllus Rojos* (en la cual participó el mismo García Linera), produzca dos nuevos aportes a la herencia de Reinaga. Por un lado, “el reconocimiento de una *identidad popular boliviana*, resultante de los siglos de mutilados mestizajes culturales y laborales en diferentes zonas urbanas y rurales”. Si, inicialmente, en el indianismo lo boliviano era una invención de la élite extranjera, para esta nueva mirada, las identidades populares bolivianas, obrera y campesina, “aparecen como sujetos colectivos con los cuales hay que trazar políticas de alianza.” (García Linera, 2005a: 491). Por otro lado, tiene lugar una “lectura más precisa y efectiva de esta construcción identitaria en torno al mundo aimara”, con la cual éste aparece como “sujeto político encaminado a un destino de *autogobierno*, de *autodeterminación*” (García Linera, 2005a: 491). Se trata,

...de una peculiar articulación entre las lecturas de la tradición histórica de las luchas indígenas por autonomía, con las modernas lecturas de autodeterminación de las naciones, desarrolladas por el marxismo crítico, y cuya importancia radica en que permite centrar el discurso en ámbitos territoriales específicos, en masas poblacionales verificables y en sistemas institucionales de poder y movilización más compactos y efectivos que los de la *panindianidad*. De ahí que se pueda afirmar que, a partir de esta formación discursiva, el indio y el indianismo devienen un discurso estrictamente nacional, el de la nación indígena aimara (García Linera, 2005a: 492).

3.2. El otro México

“Entonces, ¿cómo juntar marxismo, movimiento indígena y lucha armada? Un cóctel explosivo terrible.”

GARCÍA LINERA, *Entrevista*, 2018.

En 1981, meses después del golpe de Estado de García Meza, García Linera viajó a México a estudiar matemáticas en la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). “Decido, entonces, emprender estudios formales de ciencias duras (matemáticas), porque creía que las ciencias sociales podía aprenderlas yo solo” (García Linera, Svampa, 2009: 9-10). En México conoció a quien fue su compañera de vida

y de militancia por muchos años, la intelectual Raquel Gutiérrez Aguilar, y se produjeron dos encuentros fundamentales que marcaron la formación política y teórica de García Linera.

Por un lado, el encuentro con las guerrillas centroamericanas. A este respecto, cabe destacar, en primer lugar, el encuentro con la revolución sandinista en Nicaragua en 1979 y el gobierno del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). En segundo lugar, el encuentro con la guerrilla guatemalteca, particularmente el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), que formaba parte de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). Instalada en la zona de Quiché de la nación maya en Guatemala, el EGP publicaba textos, que García Linera leyó con atención, sobre la lucha armada, y lo articulaban con la temática “nacional-cultural”: “buscaban de una manera muy motosa, muy áspera, articular la lectura de clase, muy marxista, con el tema de la etnicidad”, para lo cual se servían de las reflexiones de González Casanova y su idea de “colonialismo interno” (García Linera, Patriglia, 2020: 237). Finalmente, en términos más organizativos, lo influyó la guerrilla salvadoreña, particularmente las Fuerzas Populares de Liberación (FPL) que eran parte del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FLMN). De filiación maoísta e inspirado en la revolución cubana, el FPL fue fundado en 1969 por Salvador Cayetano Carpio, quien rompió con el Partido Comunista y organizó la lucha armada (García Linera, Patriglia, 2020: 237). Lo singular de esta experiencia es que rechazaban la teoría del foco guerrillero y concebían la lucha armada como lucha de las masas obreras (Escárzaga, 2012).

Junto con Raquel Gutiérrez, su hermano Raúl García Linera, Juan Carlos Pinto Quintanilla, Carlos Lara Ugarte y Fiorela Calderón (quienes luego formaron parte de Ofensiva Roja y del EGTK en Bolivia), García Linera participó de las células salvadoreñas que trabajaban en México⁹⁶, cuya presencia en la UNAM era muy importante, y conformó un grupo de estudio sobre Marx, Lenin y la historia de Bolivia junto con dos argentinos exiliados del ERP, un joven peruano de Sendero Luminoso y dos militantes del FMLN (Escárzaga, 2012). Asimismo, comenzó su búsqueda por lo que en Bolivia se estaba produciendo desde la vertiente indianista-katarista. Leyó el libro de Wanka (Ramiro Reinaga Burgos), *Cinco siglos de guerra kbeswaymara contra España* (1989), al cual también define como “un texto fundador”, y *La Revolución India* de Reinaga (García Linera, Salmón, 2018: 21).

⁹⁶ Como señala Fabiola Escárzaga (2012) “Los revolucionarios salvadoreños tenían a México como retaguardia, contaban con apoyo material y logístico de fuerzas políticas oficiales porque el gobierno mexicano buscaba consolidar su hegemonía política y económica en la región centroamericana, dentro de una nueva correlación de fuerzas que la ola revolucionaria instauraría. Por ello la presencia de insurgentes salvadoreños en la Ciudad de México era algo normal y más aún en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde la mayoría de esos bolivianos estudiaban. La UNAM fue un espacio privilegiado para la formación política radical de los jóvenes bolivianos de clase media y de sus compañeras.”

El segundo encuentro es el que tiene que ver con el marxismo que se estaba elaborando en el ámbito de la UNAM en ese momento, un marxismo fuertemente influido por la figura del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría –exiliado en México en 1968– y de sus seminarios sobre *El capital*. Como señala Ortega (2019), en el marco de un ambiente de radicalización política y de crecimiento del marxismo en la universidad, Echeverría (quien fue discípulo de Herbert Marcuse) difundió una visión del marxismo como crítica de la economía política, como “discurso crítico” del proceso de universalización capitalista y, más ampliamente, como crítica de la civilización moderna occidental. García Linera sigue la tradición del marxismo entendido como crítica de la economía política⁹⁷ y recupera de Echeverría la oposición dialéctica entre la “forma social-natural de la reproducción social”, ligada al valor de uso y a la comunidad, y la “forma social-mercantil” que recubre a ésta, la retuerce, y la explota para la valorización: la forma valor. Otro de los autores centrales para nuestro autor, que sigue la senda de crítica de la economía política marcada por Echeverría, es Jorge Veraza. García Linera leyó tempranamente la tesis de licenciatura de Veraza sobre las teorías del imperialismo (García Linera, Patriglia, 2020: 238) y se apropió de un concepto fundamental del autor mexicano, extraído de Marx: el concepto de subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al capital (García Linera, 2011b).

A diferencia de lo que se ha sostenido en varios estudios sobre nuestro autor, García Linera no cursó ninguno de los seminarios de Echeverría sobre *El capital*, sino el seminario sobre el método de la crítica de la economía política que dictaban unos matemáticos de izquierda de la Universidad, entre los cuales se contaba a quien reconoce como su gran maestro, como el “referente intelectual” más importante de su vida: Javier Villanueva (García Linera, Patriglia, 2020: 238). En ese curso, se leía de forma detenida y sistemática un texto de Marx que fue fundamental también para Aricó en la primera etapa de *PyP*: la *Introducción a la crítica de la economía política* (1857).

A esta lectura sistemática de Marx, Villanueva la acompañaba con la lectura del existencialismo y del humanismo sartreano, como así también de la escuela británica de la historia desde abajo representada por E.P Thompson. Dada la perspectiva humanista de su maestro Villanueva, la temprana influencia de Althusser perdió peso en favor de estas nuevas

⁹⁷ Si bien la crítica de la economía política se circunscribe al campo de la obra madura de Marx, como *El capital* (1867-1894), la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) o los *Grundrisse* (1857-1858), en el caso de García Linera, como veremos, su marxismo se elabora a partir de una lectura “en continuidad” de toda la obra de Marx. Ello implica dar un peso central tanto a las obras de juventud de Marx –la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843) o los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844)– como a los escritos del “momento de la revolución” –*El Manifiesto* (1848)– y a los textos periodísticos sobre la expansión capitalista y la resistencia en los países dependientes y coloniales de los años cincuenta y sesenta; también a los borradores del Marx tardío sobre la comuna rural rusa.

lecturas. Asimismo, va a acercarse al grupo de “Los telerines”, una corriente de izquierda universitaria que difundía esa misma concepción del marxismo como crítica de la economía política, entre quienes destaca a Concepción Tonda (García Linera, Patriglia, 2020: 238). Antes de regresar a Bolivia, consiguió, a través de este grupo, las fotocopias del Marx y Engels *Collected Works* (MECW). Ahí es donde encontró los *Manuscritos sobre List* (1844) de Marx, que luego publicó en castellano.

Si bien en el cuarto capítulo de esta investigación abordaremos sintéticamente las influencias de las elaboraciones teóricas de Echeverría y Veraza en el pensamiento de García Linera, como así también los diálogos que éste tiene con la obra del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel –particularmente de las lecturas dusselianas de los *Grundrisse*– cabe realizar un importante señalamiento. Y es que estas fundamentales influencias teóricas, a lo que se suma su experiencia política guerrillera indianista, constituyen las *gramáticas de reconocimiento* a partir de las cuales García Linera recepta las ediciones de los Cuadernos de Pasado y Presente y de Siglo XXI dirigidas por Aricó sobre la obra de Marx y otros autores de la tradición marxista; son, también, las *gramáticas de reconocimiento* de su lectura del ensayo del marxista cordobés, *Marx y América Latina*. Junto con la enorme influencia de los conceptos del marxista boliviano Zavaleta Mercado que veremos sintéticamente a continuación, aquellas *gramáticas de reconocimiento* constituyen las *gramáticas de producción* a partir de las cuales García Linera traduce el marxismo *desde* Bolivia y América Latina.

Podemos decir, a partir de lo desarrollado hasta aquí que, a pesar de que tenga lugar casi por los mismos años, la experiencia mexicana de García Linera y de Aricó es radicalmente diferente. En efecto, mientras para Aricó México fue el lugar del exilio, del encuentro con intelectuales argentinos que buscaron pensar las razones de la derrota y las posibilidades de articulación entre democracia y socialismo, por fuera de la idea de revolución como ruptura radical, si es el momento en que a partir de los debates sobre la crisis del marxismo va abandonando cualquier pretensión totalizante para el marxismo y afirma el carácter *asistemático* del pensamiento de Marx, para ir en búsqueda de los *puntos de fuga* de la teoría marxiana; en el caso de García Linera, México fue el lugar desde el cual pensar las posibilidades de articulación entre *etnia, clase y lucha armada*, en el marco de la concepción leninista de revolución, es el momento en que se nutre de una concepción *sistemática y totalizante* del pensamiento de Marx para luego emprender, él mismo, una reconstrucción global de la obra marxiana, mostrando la *continuidad* entre la crítica de la política y la crítica de la economía política.

3.3. Zavaleta, fundador del marxismo crítico boliviano

“El amor, el poder, la guerra, en eso consiste la verdad de la vida.”

RENÉ ZA VALETA MERCADO, *Lo nacional-popular en Bolivia*.

Como vimos en el capítulo anterior, García Linera (2005) considera que el *nuevo marxismo crítico boliviano del siglo XXI* se apoya en las “reflexiones avanzadas” de René Zavaleta Mercado. Este reconocimiento es, al mismo tiempo, un autoreconocimiento. En efecto, desde su primera obra de matriz leninista, *El poder dual en América Latina* (1974), hasta su obra póstuma, de matriz gramsciana, *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986), las teorizaciones marxistas y los análisis sociológicos de Zavaleta sobre Bolivia son fundamentales en la formación marxista-crítica y la producción teórica de García Linera. Categoría zavaletianas como “sociedad abigarrada”, “dualidad de poderes”, “momento constitutivo”, “estado aparente”, “democracia como autodeterminación de masas”, “acumulación en el seno de la clase”, “forma multitud”, “forma masa”, “paradoja señorial”, entre otros, constituyen una urdimbre conceptual de la cual nuestro autor se apropia críticamente en su trabajo de traducción del marxismo *desde* Bolivia y América Latina.

Por todo ello, hemos decido dedicar un subcapítulo a reconstruir sintéticamente algunos de los principales conceptos de Zavaleta Mercado. Pero también, por una razón adicional, de particular importancia para nuestro estudio contrastado. Y es que, durante su exilio en México (1973-1984), Zavaleta compartió diferentes instancias académicas e intelectuales con Portantiero y con el mismo Aricó (Giller, 2022), quien destaca en *La cola del diablo* (2014b) que *Lo nacional-popular en Bolivia* es uno de los textos principales que analizan aspectos de la historia de las naciones latinoamericanas a la luz de la categoría gramsciana de “revolución pasiva”. Asimismo, lo reconoce como un “amigo cuya muerte reciente aún nos sigue doliendo” (Aricó, 2014b:44).

Dicho esto, lo primero a destacar, es la perspectiva “epistemológica” de Zavaleta Mercado. El autor recupera el concepto marxista de *totalidad concreta*, el cual va a ser leído desde la perspectiva filosófica del Lukács de *Historia y conciencia de clase* (2021), es decir, como la totalidad histórico-social capitalista que puede ser conocida –científica y críticamente– en su despliegue y desarrollo en cuanto totalidad sólo por el proletariado (Ortega, 2016). El proletariado es el sujeto histórico que niega en su práctica de lucha a la sociedad capitalista, que toma conciencia de su lugar en el sistema y que puede ampliar el horizonte del conocimiento de la totalidad, conocimiento que no es otra cosa que *autoconocimiento*. Cabe

destacar que, si bien al comienzo Zavaleta considera que el sujeto privilegiado de conocimiento es el obrero minero, más tarde, también añadirá al campesinado indígena: “entre todos los estatutos de su viabilidad (la de Bolivia) no figura el de un país sin indios.” (Zavaleta Mercado, 2008 [1986]: 146).

Para Zavaleta, hay una estrecha relación entre la teoría general o “modelo de regularidad” y la homogeneización de la sustancia social. Si en el marxismo el modelo general es el de la ley del valor, las sociedades —como las latinoamericanas— donde hay heterogeneidad social, donde la subsunción real no se ha universalizado completamente, en síntesis, donde no hay totalización completa, presentan puntos ciegos para la teoría marxista los cuales requieren indagación (Tapia, 2016: 12-13). En *Lo nacional-popular en Bolivia* va a decir que “es la propia necesidad la que hace que cada modo de ser convoque a una forma de conocimiento, con lo que cual será discutible hablar de un método de conocimiento general a todas las sociedades” (Zavaleta Mercado, 2008 [1986]: 19).

Finalmente, todavía respecto a su “perspectiva epistemológica”, el autor considera que la crisis de una formación social, sobre todo en las sociedades atrasadas como Bolivia, amplía el horizonte de visibilidad y eleva a la superficie las características fundamentales de dicha formación, muestra lo que hay de nacional en ellas. Es, en este sentido, un verdadero “método de conocimiento”. Pero la crisis también “es en sí misma un acontecimiento nacionalizador (...) El conocimiento *crítico* de la sociedad es entonces una consecuencia de la manera en que ocurren las cosas.” (Zavaleta, 1983a: 216).

Entre la batería de conceptos zavaletianos que García Linera recupera a lo largo de su obra, destacamos aquí los más importantes. En primer lugar, el concepto de “dualidad de poderes”. Se trata de un concepto utilizado por Zavaleta en su libro *El poder dual*, que se inscribe en su segundo momento teórico marxista ortodoxo, para dar cuenta de las experiencias de construcción socialista del Chile de Salvador Allende (1970-1973) y de la Bolivia de la Asamblea Popular (1971); ello a partir de una recuperación crítica de las enseñanzas de Lenin y Trotsky sobre la revolución rusa (Oliver, 2016). Este concepto refiere a una fase de transición revolucionaria donde emergen dos poderes con vocación estatal incompatibles, el estatal burgués capitalista y el de las masas trabajadoras. Mientras Lenin consideraba, en las “Tesis de Abril” (1917), a la dualidad de poderes (representada por el gobierno provisional, por un lado, y los soviets, por el otro) como una situación de “carácter específico”, como un momento excepcional y sin precedentes en la historia, desde una perspectiva que privilegia, en términos de Zavaleta, la “lógica del lugar”; Trotsky la entendía, por el contrario, como una “ley genérica” propia de los procesos revolucionarios, desde una

perspectiva que privilegia la “lógica del mundo” (Ouviaña, 2016: 40-41). El marxismo de Zavaleta va a buscar articular y trabajar en la tensión entre ambas lógicas, privilegiando siempre la lógica del lugar.

El tercer momento de producción zavaleteana, a partir de 1975, es el más prolífico en términos de creación conceptual y es el momento en que la influencia de Gramsci se vuelve fundamental. Se destaca, en este marco, el concepto de “abigarramiento”, fundamental en la traducción marxista de García Linera. La condición abigarrada es una condición propia de sociedades donde la expansión colonial e imperialista ha generado no la generalización del capitalismo sino la superposición no combinada de varios modos de producción –modos comunitarios, modos tributarios y el modo de producción capitalista– que no están del todo disueltos ni del todo integrados, pero también de diversas temporalidades históricas incompatibles entre sí (como la agraria comunal o la capitalista homogénea) (Tapia, 2016). En las sociedades abigarradas como Bolivia⁹⁸ se yuxtaponen de forma desarticulada diferentes cosmovisiones, lenguas, formas de vida, estructuras locales de autoridad que compiten con la estructura estatal (Giller, 2016: 139; Zavaleta, 1983a). Coexisten en ella ámbitos de subsunción real, subsunción real y ámbitos no capitalistas donde la apropiación del excedente se da a partir relaciones políticas señoriales del Estado colonial y oligárquico con las comunidades (Tapia, 2016: 21-22), las cuales son consideradas por Zavaleta –siguiendo la idea del Marx de los *Grundrisse*– como la *principal fuerza productiva de la sociedad*.

Esta condición abigarrada hace de Bolivia un país donde “la formación del Estado nacional y de la nación es algo no concluido en absoluto” (Zavaleta, 1981b: 358). Para Zavaleta, lo que hay en Bolivia es un “Estado aparente”, en el cual no se ha consolidado el “estado de separación” con la sociedad civil, con lo cual “el Estado actúa como facción” (Zavaleta, 1983a: 334-348). Como dice Ouviaña (2016), “una característica central de los 'Estado aparentes' es (...) la posesión parcialmente ilusoria de territorio, población y poder

⁹⁸ Dice Zavaleta en “Las masas en noviembre”: “Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella se han superpuesto las épocas económicas (las del uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra, y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario; o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados. Tenemos, por ejemplo, un estrato, el neurálgico, que proviene de la construcción de la agricultura andina, o sea de la formación del espacio; tenemos por otra parte (aun si dejamos de lado la forma *mitimae*) el que resulta del epicentro potosino, que es el mayor caso de descampesinización colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas, no obstante, no sólo entre sí del modo más variado, sino también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y todos hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos. En medio de tal cosa, ¿quién podría atreverse a sostener que esa agregación tan heterogénea pudiera concluir en el ejercicio de una cuantificación uniforme del poder? De tal manera que no hay duda de que no es sólo la escasez de estadísticas confiables lo que dificulta el análisis empírico en Bolivia, sino la propia falta de unidad convencional del objeto que se quiere estudiar” (Zavaleta, 1983a: 214).

político, a raíz de la persistencia de civilizaciones que mantienen (...) dinámicas comunitarias de producción y reproducción de la vida social, antagónicas a las de la modernidad capitalista” (p.66). El Estado aparente funciona de manera autoritaria, principalmente a través de la coerción. Es una forma de “hegemonía negativa”, que en Bolivia está ligada al carácter precapitalista de su clase dominante, la cual “resulta incapaz de reunir en su seno ninguna de las condiciones subjetivas ni materiales para autotransformarse en una burguesía moderna, quizás porque es una burguesía que carece de ideales burgueses o porque todos los patrones de su cultura son de grado precapitalista” (Zavaleta, 2008 [1986]: 14). No obstante, demuestra una “insólita capacidad de ratificación *qua* clase dominante a través de las diversas fases estatales”: de ello se trata la “paradoja señorial” que caracteriza la historia de boliviana.

Otro de los conceptos elaborados por Zavaleta, a partir de Gramsci, es el concepto de “Estado ampliado” o “Estado integral” en tanto unidad orgánica entre sociedad política y sociedad civil, que como veremos García Linera reelabora y opone a la noción de Estado aparente. En *Lo nacional-popular en Bolivia* Zavaleta va a decir que “El 'sistema de trincheras' no es así sino el conjunto de mediaciones, estructuras y soportes, mediante las cuales existe la sociedad civil frente al estado y el estado político ante la sociedad civil” (Zavaleta, 2008 [1986]: 49).

Para estudiar la condición obrera minera o la nueva condición obrera del siglo XX, Zavaleta elabora el concepto –constantemente utilizado por García Linera– de “acumulación en el seno de la clase”⁹⁹, con el cual se refiere al complejo proceso histórico por el cual las clases subalternas conquistan su autonomía política e ideológica. Este concepto le permite al autor despegarse de la concepción determinista del concepto de clase (sostenida todavía en *El poder dual*). Se trata de un concepto utilizado en el análisis del movimiento obrero boliviano que le sirve “para describir la relación entre memoria colectiva, supresión-consagración y enunciación activa, o sea que es una metáfora referida a los mecanismos de selección positiva y negativa en los movimientos del conocimiento colectivo” (Zavaleta, 1983b: 278).

La noción de acumulación en el seno de la clase se encuentra estrechamente ligada al concepto zavaletiano de “irradiación”, con el cual Zavaleta traduce la categoría gramsciana de hegemonía. La irradiación refiere a la capacidad de una clase o fuerza social de expandir su concepción de mundo más allá de sus intereses particulares para volverse así hegemónica,

⁹⁹ “La acumulación en el seno de la clase, por tanto, es algo que concierne tanto a los contenidos objetivos del desarrollo de esa sociedad como a su sucesión táctica. Al margen de la acumulación en el seno de la clase obrera es imposible la adquisición del instrumento científico (el marxismo) y, por eso, también el desarrollo de esta clase hacia dentro es la clave para el conocimiento de una formación abigarrada” (Zavaleta Mercado, “Clase y conocimiento”, en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, La Paz: Plural editores, p.389, citado en Concheiro, 2016: 90).

para lograr ser mayoría con efecto estatal (Ouviña, 2016: 62). En este marco, introduce el concepto de “medio compuesto” o de “bloque histórico compuesto”: “Mientras que por *clase social* se entiende un objeto lógico-formal, el medio compuesto es ya el ámbito en que las clases y los estratos no clasistas ocurren, o sea que se hace referencia a una hibridez...” (Zavaleta, 1983b: 270).

Cabe destacar, asimismo, el concepto de “momento constitutivo”. Recuperando la idea de crisis orgánica de Gramsci, Zavaleta se refiere con este concepto a crisis generales en las que se refundan las características fundamentales de una determinada sociedad (y un tipo particular de relación entre Estado y sociedad civil) por un tiempo prolongado. Se trata de “ciertos acontecimientos profundos, ciertos procesos indefectibles, incluso ciertas instancias de psicología común que fundan el modo de ser de una sociedad por un largo período” que marcan la genealogía profunda de un determinado bloque histórico nacional. La Guerra del Chaco (1932-1935), la rebelión indígena de Zárata Willka (1899) y su derrota, la Revolución Nacional de 1952, son, para Zavaleta, algunos de los principales momentos constitutivos de Bolivia.

3.4. Qhananchiri.

“¿Qué ha muerto el socialismo? ¡Imbéciles! Como si las necesidades insatisfechas de tres cuartas partes de la humanidad hubieran desaparecido. El socialismo no es el ideal al cual forzar el destino, es ante todo, el movimiento práctico de luchas comunes del trabajo vivo para recuperar comunitariamente sus capacidades expropiadas.”

QHANANCHIRI, *De demonios escondidos y momentos de la revolución*, 1991.

3.4.1. La fundación de una editorial y una guerrilla

En 1984, García Linera regresó, junto con su compañera Raquel Gutiérrez, a Bolivia, en los últimos momentos del gobierno constitucional de Hernán Siles Zuazo (1982-1985) y la Unión Democrática Popular (UDP). Este período de la historia de Bolivia, se caracterizó por una fuerte crisis económica agudizada por la hiperinflación, que se manifestó en las huelgas obreras y las protestas sociales, y por una profunda crisis político-institucional producto del bloqueo parlamentario hacia el ejecutivo, lo que llevó a definir esta situación como una “democracia a la deriva” (Mayorga, 2009: 9-10).

Entre 1984 y 1985, y dado que los mineros continuaban el eje de la lucha política en Bolivia, García Linera, Raquel Gutiérrez, Raúl García Linera y los demás compañeros de ruta bolivianos conocidos en México, fundaron las “Células Mineras de Base” (García Linera, Patriglia, 2020: 239). A través de este instrumento organizativo, impulsaron grupos de debate político, de lectura, de proyección de películas y de trabajo político-militar en los centros mineros, para luego expandirse a algunas fábricas importantes de Bolivia (una parte del grupo trabajó con los mineros en Potosí y Oruro y otra en las ciudades de La Paz y Cochabamba con los obreros fabriles). Ello implicaba debatir con las fuerzas principales que influían a esta clase, el POR y el PCB (García Linera, Svampa, 2009: 12).

En julio de 1985, García Linera conoció a Felipe Quispe, la figura india central de lo que será luego el EGTK. Proveniente del ya desintegrado Movimiento Indio Túpac Katari (MITKA) y fundador de los “Ayllus Rojos”, brazo político de las organizaciones campesinas de base que reivindicaba un katarismo revolucionario, Quispe se encontraba organizando la defensa armada, pero en las comunidades indígenas del altiplano. Este *encuentro* entre el grupo de jóvenes “mestizos”¹⁰⁰ que había formado las “Células Mineras de Base” y el grupo de indígenas kataristas nucleados en los “Ayllus Rojos” —que comienza con el intercambio de panfletos, entrenamientos militares, pasa por la fundación en 1986 de la organización “Ofensiva Roja de los Túpac Kataristas” (ORTK) y culmina en 1990 en la formación del EGTK (García Linera, Patriglia, 2020: 239)— es definido por el mismo Quispe en una entrevista como un “Sirviñaku”, palabra que refiere al matrimonio a prueba en las sociedades andinas (Escárzaga, 2012).

Pero el trabajo organizativo que emprendieron García Linera y los jóvenes “mestizos” en las minas y fábricas, y con el cual también comenzarán a colaborar los campesinos kataristas, se desploma por el nuevo contexto nacional. En efecto, en 1985, el fundador del MNR, Víctor Paz Estenssoro —el mismo que en su primer mandato presidencial, luego de la revolución de abril de 1952, había nacionalizado el complejo minero privado— resultó ganador de las elecciones presidenciales anticipadas y desde allí implementó la privatización de la minería y el programa neoliberal de ajuste estructural y estabilización monetaria y financiera conocido como Nueva Política Económica (NPE) (Escárzaga, 2012).¹⁰¹ Frente a ello, en agosto de 1986, tuvo lugar la Marcha por la Vida, momento en que se cristalizó la

¹⁰⁰ Se trata, como señala Escárzaga (2012), de la autoidentificación que hace el mismo García Linera, aunque para la élite criolla de la que provienen y para los indios son identificados como blancos.

¹⁰¹ El 29 de agosto de 1985, Paz Estenssoro aprobó el decreto 21.060, a través del cual eliminó las subvenciones al sector público, cortó dos tercios de los empleados estatales de compañías de petróleo y estaño, congeló el sueldo de empleados públicos y liberalizó los aranceles a la importación, a lo que se le sumó en 1986 la decisión de descentralizar la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), empresa encargada de administrar la cadena productiva de la minería estatal en Bolivia.

derrota política de los obreros mineros y se instauraron las bases fundamentales del neoliberalismo en Bolivia (García Linera, 2001a).

Ante el cierre de las minas, García Linera y su grupo se vio obligado a redirigir su estrategia organizativa hacia donde estaba la vanguardia india de los Ayllus Rojos: el campesinado indígena, sus sindicatos y organizaciones comunales, que ante la crisis de la COB comenzaron a tener mayor protagonismo. Como señala Escárzaga (2012), la fuerte presencia femenina de Raquel Gutiérrez funcionó como mediadora entre la parte india y mestiza encabezadas por Quispe y García Linera respectivamente; ello, porque en las comunidades aymaras simbólicamente la máxima autoridad originaria es encarnada por la unidad hombre mujer, “*Chacha Warmi*”.

Comenzó así una construcción más firme del discurso de autodeterminación de las nacionalidades indígenas, particularmente aymaras y quechuas, en un esfuerzo por articularlo políticamente –una de las formas de la *traducción gramsciana*– con las luchas de la clase obrera minera, ahora en repliegue. Ello, a través de la intervención con diversos textos –firmados como Ofensiva Roja– para los diferentes Congresos de la COB y la CSUTCB a fines de los años ochenta.¹⁰² En este marco se inscribe, por ejemplo, el escrito *Crítica de la Nación y Nación Crítica Naciente* (1990), en el cual García Linera discute con las críticas lanzadas por parte de R. Calla hacia las posiciones de Ofensiva Roja respecto al tema de la autodeterminación de las naciones indígenas.

Ofensiva Roja, siguiendo la teoría elaborada por Quispe en 1986, de la “guerra de los *ayllus*”, planteaba la toma del poder mediante la sublevación de las comunidades indígenas: “no se estructura un imaginario guerrillero, foquista, sino un escenario de emancipación de masas” (García Linera, Svampa, 2009: 20). Profundizaron, así, en la preparación de la formación militar en las comunidades del Altiplano, luego en Potosí, el Chapare y Sucre. En ese marco, dice García Linera, “había que leer a los clásicos de la lucha armada, desde Sun Tzu, Carl von Clausewitz, Mao Tse-tung, Ho Chi Minh, hasta los Tupamaros y la experiencia latinoamericana” (García Linera, Salmón 2018: 22-23), experiencia en la que se destacaba Sendero Luminoso en Perú (Stefanoni, 2009: 21). El lenguaje de la guerra, *pero no del terror*¹⁰³,

¹⁰² Ese trabajo de traducción gramsciana puede constatararse en el siguiente episodio, relatado por García Linera: “No es muy conocido (...) pero por ejemplo el año 1987 (...) hicimos aprobar en el congreso de la COB – cuando lo tumban a Lechín– (...) una resolución histórica: la resolución de la autodeterminación de las naciones indígenas, de la nación indígena aymara-quechua.” (García Linera, Salmón, 2018: 23).

¹⁰³ Si bien el EGTK compartió con Sendero Luminoso el mismo sujeto como base social, esto es, el campesinado indígena andino, no obstante, como señala Escárzaga (2012), “su estrategia política evitó el terror y se comprometió con los intereses de las comunidades, sus acciones no buscaban provocar el derramamiento de sangre que levantara a la población (...) No obstante el discurso tanatófilo del indianismo katarista que sus críticos le imputaron, la idea de exterminio del blanco no pasó de ser parte de la retórica, el acuerdo interétnico descartaba esa posibilidad.”

antes que el de la transición democrática, como en el caso de Aricó desde el exilio, son parte de la *materialidad* desde la cual García Linera emprende en este momento de su trayectoria el trabajo de traducción gramsciano-benjaminiana del marxismo.

En noviembre de 1990, Ofensiva Roja y las células que coordinaba a nivel nacional se reunieron al pie del nevado Chacaltaya, en el Departamento de La Paz, y con la presencia de más de 200 delegados, en su gran mayoría indígenas, decidieron fundar el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK). Comenzaron así con la guerra de guerrillas. Con acciones como la voladura de torres de alta tensión, de oleoductos, gasoductos y represas, la mayoría realizadas en la Ciudad de el Alto, se proponían comunicar el descontento con la democracia neoliberal y el Estado colonial vigente. Pero lo más peligroso para el gobierno de Jaime Paz Zamora (1989-1993) y las clases dominantes bolivianas era lo que el EGTK como organización guerrillera expresaba: el encuentro político (y militar) entre indios y mestizos en la perspectiva de una gran sublevación indígena popular.

Esta confluencia, que comenzó a gestarse en 1985, y que tomó cuerpo a partir de la derrota obrera de 1986, profundizó en García Linera esa preocupación, que marca como un *hilo rojo* toda su trayectoria intelectual, ligada a indagar en torno a la temática indígena y nacional en el marxismo. En sus propias palabras:

Ahí (1986) se inicia una obsesión, que mantuve durante diez años, de rastrear aquello que había dicho Marx sobre el tema. Empezamos entonces a escudriñar los cuadernos, los textos de Marx sobre los “pueblos sin historia” del año 1848 y los trabajos de Engels, (...) comenzamos a revisar la lectura de los *Grundrisse* así como también los textos sobre la India, sobre China, después las cartas a Vera Zasulich, y luego los manuscritos etnológicos, y también los otros manuscritos inéditos, que están en Ámsterdam. Viajamos hasta allá a buscar un conjunto de cuadernos que ahí existen sobre América Latina (...) creíamos que era posible que el marxismo pudiera dar cuenta (...) del contenido y del potencial de la demanda étnica nacional de los pueblos indígenas. Ello implicaba múltiples peleas (...) con la izquierda boliviana, para la cual no había indios sino obreros, campesinos o clase media (García Linera, Svampa, 2009: 13).

Este trabajo *gramsciano-benjaminiano* de traducción del marxismo *desde* Bolivia –desde la perspectiva de la autodeterminación de los pueblos indígenas– fue realizado a través de una editorial, llamada, precisamente, “Ofensiva Roja”. A través de éste dispositivo, y bajo el seudónimo Qhananchiri –que en aymara significa “el que ilumina las cosas”– García Linera publicó importantes textos propios y editó textos inéditos de Marx para disputar la visión del

marxismo como filosofía de la historia.¹⁰⁴ Indagar en dichos textos, bajo la clave de lectura que elaboramos en el primer capítulo, es el objetivo de los siguientes subcapítulos.

3.4.2. Traducir a Lenin desde Bolivia

El primer gran libro de Qhananchiri se titula *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aymaras y Lenin)*. Publicado en 1988, en realidad se trata de una compilación de textos escritos por nuestro autor entre fines de 1986 y principios de 1987, textos que eran utilizados para formar cuadros políticos en las comunidades campesinas y mineras. El motivo que atraviesa todo el libro es la apuesta por traducir a Lenin (pero también a Marx) desde Bolivia, para comprender el mundo obrero y campesino, y para contribuir a formular una estrategia revolucionaria de autodeterminación de los pueblos indígenas, de fundación de un nuevo Estado quechua-aymara. Para lo cual era necesario “desenterrar” la historia de las luchas de las clases subalternas de los últimos 150 años, por fuera de los esquematismos linealistas de los marxismos oficiales.

Así, Qhananchiri va a criticar la forma en que los partidos que se reivindican “marxistas-leninistas” (sobre todo, el PCB y el POR) utilizan la herencia de Marx, pero sobre todo de Lenin, para caracterizar la –presencia o ausencia– de condiciones para la revolución socialista en Bolivia. Partidos que justifican su política pro burguesa sacando “algunas citas de Marx como recetas ciegamente, olvidando que el marxismo es la comprensión concreta, real y específica de cada momento histórico” (Qhananchiri, 1988: 2). En este marco, nuestro autor se propone “rescatar el leninismo” frente a sus deformaciones, empuñarlo y desarrollarlo “como arma de la revolución de los explotados”. Se trata de una verdadera *tarea de traducción gramsciana*, porque *contextualiza-descontextualiza-recontextualiza* las teorizaciones de Marx y de Lenin, para quienes las luchas de las masas son “el fundamento de la teoría revolucionaria”.

En lo que respecta a la primera síntesis que realiza Lenin de la lucha obrera y la revolución de 1905 en Rusia, se destacan, dice nuestro autor, tres aspectos generales: el objetivo inmediato de la revolución (jornada de 8 horas, república democrática, confiscación de los latifundios, de ahí su carácter democrático-burgués), el contenido de clase (donde la

¹⁰⁴ Por su parte, su compañera Raquel Gutiérrez, bajo el seudónimo *Quantat-Wara Wara*, que en aymara significa “estrella de la mañana”, publicó también varios textos importantes bajo el sello de Ofensiva Roja, entre los que se destacan: *Los Q’aras izquierdizantes. Una crítica al izquierdismo burgués* (1988); *Contra el reformismo. Crítica al “estatismo” y al “populismo” pequeño burgués* (1989), *¿A dónde va el capitalismo? Apuntes sobre la crisis del capitalismo en Occidente y la Unión Soviética* (1990). Asimismo, Felipe Quispe publicó, en 1988, un escrito fundamental para el indianismo katarista de los ochenta: *Tupak Katari vive y vuelve...carajo!*

fuerza dirigente era el proletariado, de ahí el carácter también proletario de la revolución), y los métodos de lucha (en el cual la huelga obrera fue el método principal). Con las nuevas condiciones de la lucha de clases a nivel mundial, Lenin suma el tipo de alianzas entre las clases revolucionarias y los enemigos de la revolución (Qhananchiri, 1988: 9). Con estos criterios leninistas, Qhananchiri sostiene que “Por los objetivos que buscaba y podía cumplir, la revolución de 1952 tuvo un carácter democrático-burgués.” Sus objetivos económicos, opuestos a los de la oligarquía terrateniente, “reforzaban las tendencias sociales de un proceso de acumulación de capital a nivel nacional”, lo que implicaba la constitución de una fuerza de trabajo libre y posibilitaba “instaurar el poder político de la pequeño-burguesía.”

Respecto a las medidas de la revolución nacional, el marxista boliviano reivindica la nacionalización de las minas, aunque señala que ésta tiene un significado para los obreros y otro completamente distinto para la pequeña burguesía, que ansiaba la acumulación de riquezas; también reivindica la abolición de los latifundios, aunque indica que ésta nace de la lucha de las masas campesinas; pero no hace lo mismo con el voto universal, el cual, dice, “no era más que la falsa legislación y extensión de su derecho ancestral como trabajador de elegir y controlar a sus autoridades” (Qhananchiri, 1988: 11).

Por su capacidad de lucha –evidenciada desde la gran “guerra revolucionaria” contra el régimen oligárquico iniciada por Zárate Wilka en 1890, pasando por los cientos de sublevaciones posteriores hasta la abolición, a través de la organización armada, del latifundismo y el pongueaje en 1952– las masas campesinas (principalmente, quechuas y aymaras) tuvieron el “papel de *fuerza principal*” en la revolución” (Qhananchiri: 13). Por su capacidad de organización, la clase obrera (principalmente minera) –que derrotó en menos de tres días al ejército en la insurrección de abril– tuvo el “*papel dirigente* dentro de las restantes clases revolucionarias”. Por su extracción de clase y su capacidad de elaborar ideas, la pequeña burguesía, a través del MNR, se “convertirá en clase ideológicamente dominante”, la cual va a representar “no la totalidad revolucionaria” de los acontecimientos de abril, sino las partes que convengan a sus intereses. Una vez instaurado el Estado Nacionalista, que implicó la anulación del “poder popular” de las masas campesinas y obreras a través de la creación de una burocracia y un ejército profesional “en la sociedad boliviana, el aspecto más característico será el de la guerra entre capital y trabajo” (Qhananchiri, 1988: 17).

Uno de los temas centrales que García Linera aborda en su trabajo de *traducción gramsciana* del marxismo, es el de las condiciones objetivas de la revolución, las cuales, dice, han sido interpretadas desde una “concepción economista y mecanicista, es decir, antidialéctica”, como condiciones puramente económicas, por parte de los partidos de

izquierda de Bolivia. Para fundamentar esa visión, que se remonta según nuestro autor a la economía política clásica criticada por Marx y luego a la socialdemocracia reformista de Kautsky y el estalinismo, estos partidos “han buscado en los textos de Marx y Lenin palabras sueltas”, de forma descontextualizada (Qhananchiri, 1988: 20): solo “aquellos que arrancan el corazón del marxismo, al olvidarse de las circunstancias en las que nace el pensamiento y su posterior desarrollo (...) pueden convertir el anterior pensamiento de Lenin en algo absoluto y estático.” (p.21).

Esta figura del *corazón del marxismo* tiene ciertas afinidades electivas con la figura aricociana de la *verdad del marxismo*, que señala que la validez de la teoría marxista reside en la historia viva de las sociedades y en la capacidad de la teoría de transformar la realidad. García Linera también afirma la radical *historicidad* del marxismo, por la cual los desarrollos de la teoría revolucionaria deben ser considerados a partir del desarrollo de la lucha de clases. Por ejemplo, va a decir que, en 1915, cuando se evidencia el contenido burgués de la democracia, Lenin rompe con las ideas sostenidas en 1905 y afirma que las condiciones objetivas se componen tanto de condiciones económicas (las más importantes) como de condiciones las políticas e ideológicas (Qhananchiri, 1988: 23).

Tanto el PCB como el POR identifican las condiciones objetivas con las fuerzas productivas, las cuales serían el motor de la historia: es “la nueva belleza que los deformadores del leninismo traen en el bolsillo” (p.24).¹⁰⁵ Más allá de sus diferencias, para ambos el socialismo es el “destrabamiento” de las “fuerzas productivas por medio de la economía planificada y la estatización de los medios de producción”, con su correspondiente burocracia estatal, y no “la administración directa por trabajadores”, como lo concebían Marx y Lenin (Qhananchiri, 1988: 26). Pero, para el leninismo, el “factor fundamental de las transformaciones sociales” son las relaciones de producción. Lenin habría comprendido lo planteado por Marx en *El Capital*, esto es, que la forma cooperativa del trabajo, la aplicación técnica de la ciencia, etc., son las condiciones que hacen al surgimiento del capitalismo y preparan la revolución. De allí que el revolucionario ruso afirme “la determinación de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas, y, dentro de estas, la primacía de la

¹⁰⁵ “En el primer caso (PCB), la deformación del marxismo les sirve para afirmar que la Revolución Socialista no ha madurado aún en Bolivia, y que por lo tanto el proletariado tiene que aliarse y subordinarse a la burguesía; y en el otro caso (POR) sirve para justificar, por el poco desarrollo de la base de la economía nacional, la conservación de partes del aparato estatal burgués, de la división capitalista del trabajo, de la jerarquía y privilegios de los intelectuales sobre los trabajadores en la producción y conducción del país.” (Qhananchiri, 1988: 24). Según nuestro autor, en el primer caso, la lucha parlamentaria es el medio principal, en el segundo, se considera que las fuerzas de la producción van a lanzar a las masas a la revolución dirigida por una élite intelectual.

socialización del trabajo sobre las restantes partes de las condiciones económicas de la Revolución Socialista” (Qhananchiri, 1988: 34).

Por otra parte, además de las condiciones económicas, “Lenin (...) toma en cuenta como parte de las condiciones objetivas a la actividad política de las masas, la conciencia y la organización que los trabajadores, por su propia experiencia e iniciativa construyen”, concepción opuesta a la idea vanguardista de que éstas serían condiciones subjetivas que se reducen a la acción del partido (Qhananchiri, 1988: 39). En realidad, como no se cansará de repetir García Linera (y en esto vuelve a coincidir con Aricó), el partido revolucionario debe contribuir a fortalecer la actividad política de las masas, nunca suplantarla.

El marxista boliviano concibe, al igual que Aricó, la universalidad del marxismo y del leninismo como *universalidad concreta*: es en el terreno histórico-concreto de la revolución rusa donde se pueden encontrar “de mejor forma” las “enseñanzas universales” de Lenin, quien en su investigación científica va a “desmentir a quienes decían que el capitalismo no existía en Rusia, pero también a aquellos que solo veían capitalismo, olvidándose de sus particularidades, que combinaban contradictoriamente modos de producción pre-capitalistas.” Rusia es, para Lenin, un país atrasado, pero donde el capitalismo es dominante porque “regula, conduce, y es el motor que pone en movimiento toda la sociedad”, lo cual asegura “la existencia de las condiciones económicas (materiales) de la Revolución rusa”: se trata del “eslabón más débil de esa cadena imperialista” (Qhananchiri, 1988: 43-45).

Otra de las enseñanzas de la revolución rusa es que “toda revolución socialista no es un golpe de Estado, ni la revolución de una minoría que se hace cargo del gobierno”, sino “la acción histórica de las amplias masas, de miles y millones de obreros, y campesinos y pueblo en general, que toman la decisión de conducir el destino de la sociedad.” Para ello, necesitan organizaciones propias (sindicales, comunales, assembleístas) capaces “de materializar y ampliar la actividad revolucionaria y llevar a la victoria del poder contra el poder burgués. Se trata de los “órganos de poder popular”. (Qhananchiri, 1988: 52-54). Por último, nuestro autor recupera el concepto leninista de “situación revolucionaria”, momento que “sintetiza de una manera explosiva las contradicciones internas de las características particulares y específicas de cada nación capitalista”, situación que surge “en medio de las características únicas e irrepetibles del país en una etapa histórica.” (Qhananchiri, 1988: 58). Al no haber reparado en ello, las izquierdas partidarias bolivianas realizan una *mala traducción de experiencias políticas*, en este caso, de la Revolución Rusa.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Así, “desconociendo el 'abc' de la dialéctica leninista, o bien a toda situación en Bolivia más o menos parecida a la de Rusia de 1917, ya la llaman situación revolucionaria cuando en realidad los trabajadores se encuentran en una etapa de reflujo, o en otros casos, como no encuentran ninguna semejanza con lo sucedido en Rusia,

Ahora bien, luego de emprender este trabajo de *contextualización-descontextualización* del leninismo y la revolución rusa, García Linera se propone *re-contextualizar*, es decir, servirse de aquellas “enseñanzas leninistas” para estudiar las condiciones para la revolución socialista en Bolivia. Y se propone hacerlo desde la perspectiva de la *subsunción formal* y de la *subsunción real* de las relaciones sociales por el capital, proceso que genera homogeneización social, pero sin llegar a totalizar la heterogeneidad de la abigarrada sociedad boliviana. Se puede constatar, en este punto, la fundamental influencia de Zavaleta Mercado y de Veraza en el pensamiento temprano de García Linera.

En primer lugar, respecto a las condiciones económicas, Qhananchiri va a decir que antes de 1952 las relaciones capitalistas existían como “isla en medio del mar”. Con la minería de la plata (Siglo XIX) y luego con la minería del estaño, las relaciones de producción capitalistas (y la consecuente socialización de la producción y el desarrollo tecnológico) empezaron a crecer y a madurar dando lugar a un “débil capitalismo en Bolivia”, pero el resto de la economía va a estar basada en “relaciones coloniales” y “débiles relaciones comunales del campo” (Qhananchiri, 1988: 62). Después de la revolución de 1952, “El capitalismo como modo de producción habrá de convertirse en el modo de producción dominante en la nación”, convirtiéndose los centros mineros en “el corazón mismo de la economía nacional”.

Con la abolición de las relaciones de producción semi-feudales y semi-coloniales en el campo a partir de la revolución de 1952, la economía campesina se subordina a la economía capitalista, guiada por la necesidad de reproducir la fuerza de trabajo asalariada de la manera más barata posible. Así, la fuerza del capitalismo

...está levantada y cimentada sobre las espaldas de los campesinos: *esto ni es “ausencia” ni deformación de un “verdadero capitalismo”, es la forma particular, específica y real de implantación del capitalismo en Bolivia (...)* La pequeña producción agrícola comunal es por tanto, la “vía de surgimiento” (Lenin) de la producción capitalista, más aún, en la actualidad es un pilar principal donde se apoya el capitalismo local para poder seguir existiendo (Qhananchiri, 1988: 69-70. Es subrayado es nuestro).

Se trata, para García Linera, al igual que lo planteaba Aricó en relación a la Argentina, de comprender la forma particular en que se implanta el capitalismo en Bolivia, antes que partir de un modelo abstracto de “verdadero capitalismo”, tomado de la experiencia europea, para encasillar la realidad; se trata de comprender el entrelazamiento contradictorio entre lo capitalista y lo “no capitalista” (subordinado a aquel), antes que partir de una oposición *a*

aseguran que no existe tal situación revolucionaria, pero en realidad está sucediendo que por medios distintos a los usados por los obreros rusos, los trabajadores bolivianos han generado una verdadera situación revolucionaria prolongada” (Qhananchiri, 1988: 58-59).

priori entre comunidad agraria y desarrollo capitalista. Ese entrelazamiento da lugar en Bolivia a un capitalismo débil y subordinado al capital internacional, pero no por ello inmaduro para la revolución, ya que “la maduración de las condiciones económicas para la Revolución Socialista, viene dada por la tendencia de la socialización de la producción y las fuerzas productivas” (Qhananchiri, 1988: 73).

Luego de la revolución de 1952, el Estado se va a convertir en “el capitalista más grande y poderoso” pues concentra las empresas estratégicas de la economía. Antes que mediador de los intereses, Qhananchiri va a decir que el estado capitalista boliviano es una “máquina de poder económico y político-militar que la burguesía local ha construido para dominar (explotar) al conjunto de los trabajadores de la ciudad y el campo” (p.75). En este sentido, el Estado Nacional que se propuso construir el MNR es la representación de los intereses generales de la burguesía frente al “estado oligárquico”, que había surgido a partir de la Revolución Federal (1899). Así, la “propiedad estatal de las fábricas y de los medios de producción, no es pues una 'propiedad popular' ni 'nacional', es una nueva forma de propiedad burguesa” (Qhananchiri, 1988: 80-81).

Por otra parte, Qhananchiri va a señalar el tradicionalismo conservador de la burguesía boliviana desde la fundación de la república, la cual siempre se opuso, junto con la oligarquía terrateniente y la iglesia, a las reformas liberales “prefiriendo vegetar sumergidas en el fango semi-colonial que era la sociedad boliviana” (Qhananchiri, 1988: 85). Subordinada al capital financiero internacional y nacida de la prolongación del latifundismo, su debilidad es parte de su necesidad como clase: “Hereditaria de la podrida ideología reaccionaria, anti-indígena del latifundismo, la burguesía colocará, por encima de las necesidades de su crecimiento como clase, su explicable temor, antagonismo y desprecio hacia los trabajadores indígenas” sometidas pero sublevadas, a las que calificará como “ignorantes” y “salvajes”, y hacia las cuales volcará todo su “odio enfermizo” (Qhananchiri, 1988: 86-87).

Por todo ello, “la revolución burguesa tendrá que hacerse contra la propia burguesía”: de ahí su actitud de oposición a “las reformas que desde 'arriba' intentó promover la radical pequeño-burguesía intelectual del MNR”, la cual no obstante nunca puso en cuestión “la ubicación de las clases respecto al poder político” (Qhananchiri, 1988: 91-92). Pero la creatividad revolucionaria de las masas rebasaba estos estrechos marcos democrático burgueses. En efecto, dice nuestro autor, la revolución de 1952 “combinó de una manera extraña y contradictoria, lo democrático-burgués dominante (...) con lo socialista, que se realizará en la intervención directa de la clase obrera y en base a sus propios medios (insurrección, asambleas, milicias) de lucha de clase” (Qhananchiri, 1988: 95).

Según Qhananchiri, la tarea del Estado era “realizar una especie de segunda acumulación originaria del capital”. El MNR y la burguesía lo que hicieron fue buscar su sustento económico, y con ello la garantía de su dominación política y militar, no en la riqueza generada por los trabajadores, sino en el capital extranjero y la subordinación al imperialismo. Los golpistas de 1964, al masacrar a los trabajadores y entregar las minas a los monopolios extranjeros, “no están traicionando la Revolución Nacional”, en realidad, “la están conduciendo de una manera más eficaz” (Qhananchiri, 1988: 101). Con el golpe de Banzer (1971-1977) “La época de la conciliación parcial de los intereses de las masas trabajadoras habrá desaparecido” y el ejército se convierte en el sustento fundamental del poder político de la burguesía dominante (Qhananchiri, 1988: 102-103). Pero el rechazo creciente de las masas movilizadas hacia el Estado autoritario lleva a la burguesía a conceder las elecciones democráticas, aunque como momento de acumulación de fuerzas, para luego volver a formas dictatoriales.

Desde los golpes militares posteriores a 1952, tanto el anti-militarismo como la democracia eran –dice nuestro autor– en la clase obrera “la forma confusa, contradictoria pero históricamente concreta del anticapitalismo y de la voluntad socialista de las bases” (Qhananchiri, 1988: 121). El marxista boliviano presenta, aquí, una particular dialéctica entre socialismo y democracia, incomprendida por las izquierdas tradicionales. No sostiene, como lo hacía por la misma época Aricó en las páginas de *La Ciudad Futura*, que las conquistas cívico-democráticas (sufragio universal, pluralismo político, etc.) sean el terreno necesario para el desarrollo de una política socialista; considera, antes bien, que “la democracia verdadera no se la delega a representantes, sino que se la ejecuta en forma directa sin intermediarios” (Qhananchiri, 1988: 107). Así, va a decir que en Bolivia

Lo socialista madurará en lo democrático; y lo democrático solo había podido nacer, por el desarrollo de la voluntad y la práctica socialista de las masas. Pero a la vez, el ocultamiento del carácter de esas prácticas nacientes de socialismo, el estrangulamiento de la intervención directa de las masas en los asuntos políticos (como por ejemplo el establecer como meta de la movilización popular el parlamento y las elecciones) (...), condujeron a unilateralizar, a parcializar lo democrático, a quitarle y desconocer su sustento y prolongación socialista, es decir, de autodeterminación de las clases explotadas (Qhananchiri, 1988: 121).

Por otra parte, si bien el campesinado tenía una actitud pasiva, a partir de los años setenta “Un gigantesco y decisivo proceso de recuperación de la historia propia, de combates y sublevaciones contra los poderosos, habrá de brotar en la conciencia de todo campesino que ante el individualismo capitalista buscará conservar y re-encontrar (...), el *comunitarismo de ayllus*.” (Qhananchiri, 1988: 125). En este marco, surgen los partidos indianistas y la identidad

katarista. La crisis del Estado capitalista y del ciclo democrático iniciado en 1982 –es en la crisis cuando “las debilidades emergen con infinita claridad”, dice Qhananchiri en clave zavaletiana– significó para las clases trabajadoras, el período de experiencias y avances revolucionarios más significativos desde 1952: “Brota un nuevo concepto de nación, como comunidad de la mayoría empobrecida, como poder del trabajador, opuesto y enemigo a muerte de la nación y a la patria de los ricos, de los burgueses” (Qhananchiri, 1988: 133).

Nuestro autor va a identificar tres períodos históricos de la unidad revolucionaria de las clases explotadas desde la fundación de la república. En primer lugar, uno que abarca las luchas contra el orden rosquero-latifundista, cuyo liderazgo lo tendrán los trabajadores indígenas del campo: “Su historia es la historia de la principal contradicción social-natural de la República” (Qhananchiri, 1988: 137). Si bien se encontrarán separadas y aisladas con el naciente movimiento obrero (cuyos sindicatos serán la extensión de la experiencia colectiva del *ayllu*), a partir de la Guerra del Chaco (1932-1935), se hermanarán frente al Estado minero-latifundista. El ser revolucionario de las masas indígenas “será un atributo nacional”, ligado a siglos de opresión y explotación, opuesto a la nación oligárquica:

La organización de la nación o particularmente, lo “nacional-popular” como proyecto social, no era en tal circunstancia, el proyecto democrático de una burguesía nacional que a finales de siglo ni siquiera existía como clase organizada; y para bien o para mal, la historia no estuvo dispuesta a esperar 50 años a la Revolución de Abril para darle nacimiento. Paradójicamente el proyecto nacional nació en medio y como parte de quienes supuestamente, en el razonamiento gamonal, debían ser nacionalizados y civilizados: las nacionalidades oprimidas del campo (Qhananchiri: 138. *Cursivas nuestras*).

Interesa detenernos un momento en la noción de lo nacional-popular, que García Linera utiliza aquí de forma entrecomillada, para referirse al “proyecto múltiple 'nacional-estatal’” –distinto al “único y centralizado proyecto de nación y estado” de la revolución del 52’– expresado en el levantamiento indígena liderado por Zárate Wilka, cuyos objetivos (constitución de un gobierno indígena, restitución de las tierras de origen, conversión de las fincas en comunidades, ejército y legislación propia) –y también cuya derrota– darían cuenta de su carácter esencialmente revolucionario y nacional-estatal.

Nuestro autor fundamenta su afirmación haciendo referencia al libro *Lo nacional-popular en Bolivia*, donde Zavaleta Mercado define lo nacional-popular a partir de Weber, como la conexión entre “democratización social y la forma estatal”. Lo nacional popular le va a servir para leer un conjunto de momentos constitutivos previos a la Revolución Nacional: la Guerra del Pacífico (1879-1883) “como un asunto de Estado o materia estatal, es decir, algo que ganó o perdió la clase dominante, por cuanto entonces no estaba diferenciada del Estado”,

la Revolución Federal (1899) como un conflicto clásico de la sociedad civil con consecuencias nacionales, cuyo resultado es el surgimiento del “Estado oligárquico”, y la Guerra del Chaco (1932-1935) como un asunto de un “Estado aparente” que termina transformando a la guerra en un momento nacionalizador, en el cual se encuentran ya las “causas hondas” de la revolución de 1952 (Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*, citado en Giller, 2016: 7). Pero lo nacional popular también refiere a la democratización social y allí es donde Zavaleta introduce la problemática de la centralidad del sujeto indio. Si la derrota de la rebelión de Wilka fue al mismo tiempo la derrota de un momento de democratización social, la crisis nacional del ’79 parecía inaugurar un nuevo “momento constitutivo” caracterizado por la emergencia de una nueva intersubjetividad democrática (Giller, 2016: 9).

Desde esta perspectiva, el concepto zavaletiano de lo nacional-popular excede la experiencia de la revolución nacional y se convierte en una categoría de análisis que sirve para entender la tensión entre proyecto estatal y democratización social en los diferentes momentos constitutivos de Bolivia. Recuperando este sentido, y articulándolo con la idea de proyecto social, García Linera ve en la experiencia insurreccional del temible Wilka (la primera gran sublevación indígena de la historia de Bolivia), la primera manifestación de lo nacional-popular en Bolivia, como proyecto estatal y como proceso de autodeterminación de las masas indígenas. No obstante, tomando lo nacional-popular en otro sentido, también zavaletiano, esto es, como categoría analítica gramsciana¹⁰⁷ y como fenómeno político que remite a los populismos latinoamericanos (en el caso de Bolivia, a la experiencia de la revolución nacional), puede decirse que hay, en el “período” de juventud de la obra García Linera, una exclusión de lo nacional-popular del horizonte marxista-indianista del autor.

Esta es precisamente la hipótesis de Marcelo Starcenbaum (2019), para quien es posible recortar tres modos en que la problemática de lo nacional-popular se presenta a lo largo de la obra de García Linera. El primero tendría lugar entre fines de los ochenta y mediados de los noventa, y se caracteriza por una “oclusión de lo nacional-popular”, donde la mirada de la experiencia de la Revolución Nacional es “absolutamente negativa”, en tanto se la concibe como momento necesario del desarrollo capitalista y de las estructuras de exclusión coloniales. El segundo momento, tendría lugar entre mediados de la década de 1990 y los primeros años del siglo XXI, y se caracterizaría por un cambio de mirada, en el que se habilita la problemática de lo nacional-popular a través de una interpretación ambivalente de la

¹⁰⁷ Como vimos, Gramsci utiliza el concepto de lo nacional-popular en los *Cuadernos* para referirse a la necesidad de construir una voluntad colectiva que unifique a las clases subalternas en el marco de un país de capitalismo tardío como la Italia de su época, con un desarrollo económico desigual, profundas crisis estatales y la presencia de un conjunto de clases intermedias que conducen el estado con importantes márgenes de autonomía respecto a las fracciones de las clases dominantes.

Revolución Nacional, marcada por una “perspectiva subalternista”: García Linera valora la irrupción de las masas en la vida política, aunque señala la persistencia de la subordinación indígena. El tercero, se daría a partir del mediados de los años 2000, con el despliegue del evismo como movimiento que habría resuelto las contradicciones que la tradición nacional-popular arrastraba desde la revolución de 1952. Tiene lugar, así, “una asunción plena del problema de lo nacional-popular” (Starckenbaum, 2019: 121). Analizaremos, más adelante, cómo se presenta la problemática de lo nacional-popular en estos últimos dos momentos.

Pues bien, volviendo al texto de García Linera, éste va a decir que la segunda época de unidad revolucionaria de las clases explotadas es aquella que va desde 1952 a mediados de los años '70: “Es la época de la preponderancia proletaria, pero no la de su hegemonía sobre el pueblo trabajador”, sobre todo porque no contará con el apoyo activo de los trabajadores indígenas. Para ésta, “la Revolución de 1952, no era el triunfo de la guerra indígena de 1899, a pesar de las 'Conquistas Democráticas' (reforma agraria) más se asemejaba a su derrota”: “El precio de la pequeña parcela, del voto de la escuela y la ciudadanía que el trabajador del campo tuvo que pagar al estado benefactor, no fue otro que la paulatina pérdida de su nacionalidad originaria” (Qhananchiri, 1988: 140-141).

El Estado nacionalista va a actuar, dice García Linera, como “capitalista colectivo” (Engels), cuya “forma jurídica de propiedad” sobre los recursos estratégicos, particularmente, las minas, expresa “formas reales” y “formas aparentes” de “presencia de las masas obreras insurrectas en el estado” (Qhananchiri, 1988: 146). Las formas reales refieren al reconocimiento material de las masas obreras en tanto partícipes del Estado, donde desarrollan “núcleos de resistencia y de contra-poder al poder dominante que el Estado (sus aparatos, jerarquías y divisiones) burgués expresa”. Las formas aparentes, ilusorias, refieren a la creencia de que el poder del Estado puede ser compartido, de que es posible una “división 'armoniosa' de tareas y áreas de influencia entre el estado y la clase obrera.” Dice García Linera en claros términos poulantzianos¹⁰⁸:

El estado capitalista, surgido de la revolución de Abril, en tanto es la materialización de la correlación de fuerzas entre las clases sociales no nacerá en su naturaleza y particularidades, definitivamente acabado desde sus inicios (...) Las milicias obreras como monopolio de la fuerza, el control obrero, la nacionalización de las minas y el simple recuerdo de quien triunfó con las armas en Abril, serán los hechos por los cuales las masas obreras se sentirán interiorizadas al estado, al poder “compartido” con otras clases (Qhananchiri, 1988: 147-148).

¹⁰⁸ De hecho, cita en este marco el último libro de Poulantzas, *Estado, poder y socialismo* (2007[1978]), en conjunto con *Vigilar y Castigar* (1975) de Foucault, en este caso para dar cuenta del sistemático proceso de individualización, mediante jerarquías de poder y técnicas de saber, de las comunidades y las clases dominadas en general por parte del Estado.

En último lugar, García Linera destaca el período que va desde mediados de los sesenta a fines de los ochenta, caracterizado por “la lenta construcción efectiva de la alianza entre los obreros y los campesinos indígenas”. Tal alianza se hizo posible al romperse el pacto campesino con el Estado, a partir de “la conformación de una profunda identidad clasista y nacional de los trabajadores del campo” contra la individualización capitalista (Qhananchiri, 1988: 151). Los fundamentos de esta identidad se ubican en una “*memoria larga*”, que se “reinicia después de la revolución burguesa de 1952” y su base material está dada por “las nuevas condiciones de penetración de las relaciones mercantiles y de extracción de plusvalía del pequeño productor, por el capital social” en conjunto con las formas comunitarias de trabajo y reciprocidad.

Pero, además de ello, se han acumulado otras circunstancias económicas e ideológico políticas “traducidas” en experiencias de lucha, como las sucesivas elecciones generales o el bloqueo de caminos del 79’ por parte de la CSUTCB, la cual abre una época revolucionaria. Esta gigantesca movilización, dice nuestro autor, dará lugar a la “autonomía político-organizativa del ser social” de los trabajadores del campo. Se trata de una forma de conquistar soberanía territorial y de materializarse como mayoría nacional, que irá consolidando así una “identidad nacional en construcción”: la de la “nacionalidad aymara” (Qhananchiri, 1988: 156-157).¹⁰⁹ Antes que la recuperación de un pasado primigenio, tiene lugar una “refundación” construida sobre las nuevas condiciones económicas impuestas por el capitalismo sobre las antiguas organizaciones comunales andinas. En este sentido, para el comunario

...la lucha por la auto-determinación, sólo tiene sentido en cuanto es su auto-determinación social y conquista el poder económico, político e ideológico por él mismo. La lengua, el color o las tradiciones, aunque sean elementos constituyentes de la nacionalidad aymara, no son los básicos ni expresan a cabalidad los objetivos y fines nacionales. En la medida en que la identidad de clase ha dado lugar a la identidad nacional aymara, el fundamento, la visión del mundo, los fines y objetivos comunes que constituyen la nacionalidad vienen de las representaciones y reivindicaciones sociales de clase que se da la inmensa masa trabajadora de la tierra (Qhananchiri, 1988: 158).

García Linera critica a los intelectuales “marxistas” para quienes la “reconstrucción comunal” sería un intento “reaccionario”, “regresivo”, de ir “contra la rueda de la historia”, en este caso, contra la conversión de las naciones indígenas en naciones “modernas”. Se trata, en realidad, no solo de una “deformación grosera e idealista del marxismo, también es un

¹⁰⁹ Cabe destacar que los campesinos aymaras, por ocupar el frío altiplano, un espacio poco productivo, no fueron parte durante la colonia y la república del circuito del mercado externo sino solo del interno. Ello les permitió mantener su autonomía productiva y cultural (Escárzaga, 2012).

desconocimiento de las condiciones históricas y concretas del desarrollo social del campo” (Qhananchiri, 1988: 163). Recuperando en clave traductora la carta de Marx al periódico ruso “Anales de la Patria” (1877), donde como veremos Marx rechaza cualquier elevación de su teoría expuesta en *El capital* a filosofía de la historia, y el borrador a la Carta a Vera Zasulich (1881), donde plantea que la comuna rural rusa puede ser el punto de partida para la construcción del socialismo, dice García Linera:

Ni tutelaje señorial ni evolucionismo mecánico; dialéctica científica y libre autodeterminación de las nacionalidades oprimidas, es el punto de vista del marxismo y de la clase obrera revolucionaria. Dadas las características históricas de las comunidades especialmente andinas, que son el fundamento de la nacionalidad aymara, la libre autodeterminación no es un “tirar la historia atrás”, sino es la única forma de posibilitar una voluntaria integración de la nación oprimida a la nueva nación socialista y proletaria. (Qhananchiri, 1988: 170).

En este marco, el marxista boliviano va a criticar la idea de construcción de un “Estado multinacional”, al que caracteriza como una “variante liberal del Estado burgués” y va a plantear, como proyecto revolucionario, la construcción de un “Estado de los Trabajadores”, definido como “dictadura del proletariado”, como “el poder del proletariado como clase dominante”, basado en los centros mineros y fabriles, la comunidad andina, las organizaciones sindicales de base y la democracia directa. Se trata de un Estado que debe girar en torno a la “unidad socialista de las diversas naciones” (Qhananchiri, 1988: 172).

3.4.3. *Exhumar al Marx tardío*

En este período de su trayectoria García Linera realizó su labor editorial a través de Ofensiva Roja, desde donde editó escritos inéditos de Marx. Se trata de un verdadero *trabajo de traducción benjaminiano* de Marx y del marxismo, de exhumación –como el mismo García Linera lo define– de textos enterrados, perdidos o descartados por los marxismos oficiales de Bolivia. Textos ocultos y útiles para comprender, por fuera de las visiones eurocéntricas, no sólo el pensamiento de Marx, sino también la singularidad del desarrollo histórico de los países “atrasados” y la potencialidad de las comunidades campesinas.

Luego de su viaje, emprendido junto a Raquel Gutiérrez, a Ámsterdam para visitar al archivo de Marx, García Linera editó dos borradores del “Marx tardío” (Shanin, 1990), los *Cuadernos Etnológicos* (editado por Siglo XXI-Madrid en 1988) y el *Cuaderno Kovalevsky* (editado por Ofensiva Roja en 1989), y un borrador del “joven Marx”, los *Manuscritos sobre Friedrich List* (también editado por Ofensiva Roja en 1991). Mientras Gutiérrez realizó la traducción

de los tres textos del inglés al castellano, García Linera escribió las introducciones, las cuales pueden ser leídas como verdaderas operaciones de *marcado*, en términos bourdianos, que sirven para generar una determinada interpretación de Marx y legitimar su propio discurso marxista. Interesa detenernos, ahora, en la “Introducción al Cuaderno Kovalevsky”, cuya primera aparición en el público intelectual argentino y latinoamericano tuvo lugar no más de una década y media después de su publicación en Bolivia, a través de la compilación de escritos *La potencia plebeya* (2009 [2008]), dirigida por Pablo Stefanoni.

El Cuaderno Kovalevsky está constituido por ochenta páginas, entre notas, comentarios y transcripciones, que Marx apunta en 1879 sobre las investigaciones del historiador ruso Maxim Máximovich Kovalevsky (1851-1916), plasmadas en su libro *Posesión comunal de la tierra. Causas, desarrollo y consecuencias de su decadencia* (1879). Estos borradores, que se encuentran en el Instituto Internacional de Historia Social de Ámsterdam, habían sido publicados parcialmente al inglés en la edición del conocido libro de Lawrence Krader (1975) *El modo asiático de producción: Fuentes, desarrollo y crítica en los escritos de Karl Marx*. Se trata de una edición parcial, porque Krader dejó de lado la primera parte de los borradores de Marx sobre el libro de Kovalevsky, donde éste investiga algunos temas de la historia de los pueblos originarios de América, la dinámica de su organización familiar, sus formas de propiedad de la tierra y los efectos de la colonización española durante los tres primeros siglos de iniciada la conquista (Kohan, 2020: 57). Los otros dos borradores versan sobre las formas comunitarias de propiedad de la tierra en la India a través de la historia de la dominación extranjera –sobre todo bajo el colonialismo británico– y en Argelia –sobre todo bajo el colonialismo francés (Kohan, 2020: 58-59).

Ahora bien, lo primero que el marxista boliviano plantea en su “Introducción” es que la actitud de Marx con respecto a esta obra de Kovalvesky es doble. Por un lado, Marx coincide con la idea de Kovalevsky acerca de la existencia de la “propiedad” comunal de la tierra en los momentos iniciales de las sociedades humanas y de cómo la colonización desarticula las relaciones comunales ancestrales sobre la tierra. No obstante, Marx difiere de Kovalevsky en dos aspectos esenciales. En primer lugar, establece una diferencia fundamental entre dos conceptos: “posesión de la tierra” y “propiedad de la tierra”, desarrollando y profundizando en lo ya planteado en los borradores que constituyen los *Grundrisse* (1857-1858) sobre la diferencia entre propiedad estatal y propiedad comunal. “En los Cuadernos Kovalevsky (...) Marx da cuenta de la imposibilidad de aplicar el mismo concepto de 'propiedad' usado en Europa, para estudiar sociedades en donde la tierra no puede ser alienada (vendida)” (Qhananchiri, 1989: 34). Cuando Kovalevsky habla de

“propiedad”, Marx escribe “posesión”, ya que “prefería hablar de la comunidad como 'dueña' de las tierras y de los individuos trabajadores como 'poseedores' de ella” (Qhananchiri, 1989: 34). En segundo lugar, Marx rechaza el intento de Kovalevsky de aplicar la teoría del feudalismo europeo al desarrollo histórico de la India luego de la colonización inglesa. En síntesis, esos apuntes de Marx

...reafirman y desarrollan la concepción de Marx sobre el *contenido “multilineal” de la historia* que precede al capitalismo, o mejor, semejante a la de un espacio continuo y orientado, donde el devenir de los pueblos, iniciado en un punto común –la comunidad primordial–, ha avanzado por múltiples y distintos caminos hasta un momento en que el curso de uno de ellos, el desarrollo capitalista, comienza a *subordinar* al resto de cursos históricos a sus fines, disgregándolos, sometiéndolos e imponiéndoles su propio devenir (Qhananchiri, 1989: 34-35. *Cursivas nuestras*).

Para Marx, dice nuestro autor, no se trata de encajar “a la fuerza la realidad en esquemas abstractos” sino que “todo conocimiento científico de la realidad debe hacer emerger del estudio de sus propias condiciones reales, las posibilidades de similitud con otras realidades o sus diferencias.” Esa es “la metodología usada por Marx al estudiar la historia de los pueblos bajo formas de producción no capitalistas comunitarias” (Qhananchiri, 1989: 38). Pero, sobre todo, lo que evidencia el Cuaderno Kovalevsky es una concepción del “desarrollo histórico” que

...difiere antagónicamente de los esquemas linealistas –y en ocasiones con rasgos racistas– con los cuales representantes de la Segunda Internacional caracterizaron el desarrollo histórico, y que luego fueron continuados por Stalin en su famoso texto “Materialismo dialéctico, materialismo histórico” y por todos los manuales de “divulgación” marxista, según los cuales la historia conoce cinco modos de producción progresivos que todos los pueblos habrían tenido que atravesar invariablemente: comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo (Qhananchiri, 1989: 35-36).

Respecto a estos “esquematismos reaccionarios”, a los que Marx ya se opone en los *Grundrisse*¹¹⁰, y a cómo opera el racismo en ellos, García Linera brinda como ejemplo la justificación de la política colonial europea hacia los países de “las razas llamadas inferiores”, de Henri Van Kol, en el Congreso Socialista de 1904 en Ámsterdam: “hasta la sociedad socialista del futuro deberá elaborar su política colonial”, decía el dirigente socialdemócrata

¹¹⁰ En efecto, aquí Marx “señala cuatro caminos distintos de transformación y desarrollo de la antigua comunidad original: la comunidad eslava; la comunidad germánica; la comunidad asiática o peruana, que luego dio lugar al modo de producción asiático; y la comunidad antigua, de donde surgió la sociedad esclavista europea” (Qhananchiri, 1989: 37). Se trata de una clasificación inicial, que luego irá complejizándose, dice García Linera.

holandés. Suenan aquí los ecos de lo planteado por Aricó en “Examen de conciencia” (1964), donde como vimos señalaba la existencia de una conexión, en la tradición socialista y comunista argentina, de la matriz positivista heredada desde Europa con la dicotomía civilización-barbarie de Sarmiento.

Además de dar cuenta de la concepción de Marx respecto a la cuestión agraria en los países no capitalistas típicos, García Linera reconstruye la forma en que la temática campesina (y nacional), ha sido tratada por las corrientes marxistas bolivianas en sus variantes trotskistas y estalinistas, ambas “asentadas en una concepción tecnicista y estática del socialismo” y una “concepción linealista y gradualista de la historia”. Un tratamiento que es más bien silenciamiento, porque conciben las relaciones agrarias y en particular las comunitarias campesino-indígenas como *desechos* o *restos* representativos del atraso del país, que deben ser superados para dar paso al desarrollo capitalista. No obstante, hay una excepción entre los marxistas bolivianos que han pensado el problema de la comunidad andina y de la “articulación” de los modos de producción en Bolivia: Zavaleta Mercado, quien pensó la comunidad agraria por fuera del “falso dilema de feudalismo o semifeudalismo” e indicó que el “el acto fundamental de la economía durante la colonia, parte de la república y parcialmente ahora, está caracterizado por relaciones comunitarias propias...” (Qhananchiri, 1989: 43-44).

Luego de establecer un conjunto de traducciones gramscianas entre las sociedades estudiadas por Marx en el Cuaderno Kovalevsky con las sociedades latinoamericanas¹¹¹, García Linera dice que es preciso recuperar “la intención de Marx de encontrar (para los casos de Argelia y la India) en el funcionamiento real de las relaciones económicas comunales (...) la llave de la economía agraria en formaciones económicas comunitarias sometidas a dominio colonial.” (Qhananchiri, 1989: 47-48) Y si bien Marx no da un nombre al resultado del enfrentamiento entre comunidad-colonización, por sus resultados, “estas sociedades se asemejan a lo que Marx caracterizó como 'semiasiático' como es el caso de Rusia en los últimos siglos de su existencia” (Qhananchiri, 1989: 47-48). En este marco, es necesario realizar “un nuevo estudio a la luz de la totalidad de las observaciones marxistas de la realidad colonial y republicana”, ya que

¹¹¹ El marxista boliviano señala el hecho de que los estudios de Marx permiten “descalificar la aplicación directa de la teoría del feudalismo” a la región altiplánica porque la sola existencia de beneficios en la entrega de tierras a los invasores no da cuenta de la existencia del feudalismo. Y, lo más importante, Marx muestra que en el feudalismo la dependencia, en tanto sujeción a un señor feudal, es impuesta de forma individual (mita, impuestos, renta agraria, etc.), mientras que la forma asiática o semiasiática, la no libertad, ya sea con el poder estatal o colonial, se ejerce sobre individuos que pertenecen a la comunidad. En el caso de las formas dependencia individual en el trabajo agrícola, como el yanacozgo, el trabajador no es un “productor independiente” (Qhananchiri, 1989: 45-46).

En la clarificación del carácter feudal o semiasiático, comunal o capitalista de las relaciones agrarias en nuestros países, no existe sólo un problema de nombre o de palabra, sino esencialmente un problema de lucha revolucionaria (...) La caracterización como “feudal” de las relaciones comunitarias esenciales de la producción campesina (...) siempre ha llevado a desconocer el papel y las tendencias revolucionarias de las masas comunarias, que sólo son vistas como *residuos feudales* que deben dar paso al “pujante capitalismo”; convirtiéndose así, estos teóricos del feudalismo, en pregoneros al servicio del capitalismo... (Qhananchiri, 1989: 48-50. El subrayado es nuestro).

De alguna manera, toda la obra de García Linera está marcada por la disputa por definir las palabras que echen luz sobre la realidad boliviana para la intervención de la práctica revolucionaria, por un esfuerzo por criticar las palabras utilizadas por el “marxismo osificado” y por construir las palabras justas. Ya tendremos oportunidad de volver sobre ello. Por lo pronto, para finalizar, cabe destacar la recuperación que hace García Linera en esta introducción sobre Mariátegui, al que considera una figura excepcional que comprendió la potencialidad revolucionaria de las comunidades campesinas. Dice el marxista boliviano:

Reconociendo la existencia de “socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena” y que, por tanto, “las comunidades representan un factor natural de socialización de la tierra”, (Mariátegui) señaló la necesidad de la Revolución Socialista plena en el Perú, dirigida por el proletariado y apoyada en las “tradiciones más antiguas y sólidas” existentes en la comunidad (...) en contra de la corriente reaccionaria y proburguesa que se impuso plenamente en la III Internacional después de la muerte de Lenin (Qhananchiri, 1989: 49).

Esta caracterización de la figura del Amauta no solo tiene importantes *afinidades electivas* con la lectura que como veíamos hacía en el exilio Aricó sobre el pensamiento mariáteguiano, sino que también puede servir de espejo hacia la propia labor de traducción de García Linera. En efecto, su esfuerzo por encontrar en la comunidad del *ayllu* y en las tradiciones indígenas la base fundamental para un proyecto socialista en Bolivia, se asimila mucho a la búsqueda de Mariátegui. Búsqueda que podemos leer bajo la idea de traducción que propone Sousa Santos. El autor entiende el ejercicio de traducción como un “procedimiento capaz de crear inteligibilidad mutua”, en un sentido “contrahegemónico” a la razón moderna Occidental – denominada por el autor como “razón indolente”– entre “experiencias posibles” y “experiencias disponibles” (Sousa Santos, 2005: 98-159). Si la razón indolente se ha caracterizado por “contraer el presente” y “expandir el futuro”, el ejercicio de traducción, en articulación con la “sociología de las ausencias” y la “sociología de las emergencias”, se propone “expandir el presente” y “contraer el futuro”, y así hacer visibles las experiencias posibles y disponibles que han sido silenciadas y reprimidas por la razón indolente.

Podemos decir que, tanto en Mariátegui como en García Linera, el marxismo no se constituye como teoría absoluta, no subsume violentamente, bajo la racionalidad moderna

occidental, la especificidad de los saberes y las prácticas de los sujetos subalternos. Antes bien, el marxismo latinoamericano de ambos autores se abre a las epistemologías nativas del sur, establece diálogos, genera inteligibilidad recíproca. Las prácticas y saberes indígenas ligados al trabajo común de la tierra, a la liturgia religiosa de los mitos –del mito incaico en el caso de Mariátegui, de la cultura tihuanacota en el caso de García Linera–, a las herencias emancipatorias de las rebeliones anticoloniales, como las que representaron Túpac Amaru y Túpac Katari¹¹², se convierten así en la sabia vital para una teoría marxista que pretende traducirse como *praxis* revolucionaria en el espacio social andino.

Al igual que en la sociología de las ausencias, que transforma los objetos imposibles en posibles, el marxismo de Mariátegui y García Linera busca hacer visible la realidad indígena a partir del reconocimiento de la economía comunista-indígena y de las tradiciones culturales a ella asociadas. Se trata, así, de una verdadera puesta en evidencia de la heterogeneidad de la totalidad capitalista peruana y boliviana y de la vida propia de la parte indígena, capaz de emigrar a otra totalidad, la totalidad socialista. Un “socialismo indoamericano” (Mariátegui)

¹¹² La “Gran Rebelión” de Túpac Amaru II (nombre con el cual se autodesignaba José Gabriel Condorcanqui, caudillo indígena peruano, descendiente directo de la nobleza Inca), tuvo lugar entre 1780 y 1781, y fue la primera gran revolución indígena dentro del territorio del Virreinato del Perú que reclamó la independencia de todo Hispanoamérica. Ello implicaba no solo la separación política sino también la abolición de la mita, el derecho de los indios a ocupar cargos de poder y la libertad de los esclavos negros. Tras ser derrotado en la batalla de Checacupe y traicionado por dos partidarios suyos (uno mestizo, otro español), Túpac Amaru II fue capturado por las fuerzas realistas el 6 de abril de 1781. Luego de ser torturado, el 18 de mayo fue ejecutado y despedazado en Cuzco. Las partes de su cuerpo fueron repartidas por el Virreinato del Perú y exhibidas como símbolo del poderío realista. Al momento de ser ejecutado, pronunció una frase cuyos ecos siguen escuchándose en Bolivia y América Latina: “A mí me matarán..., pero mañana volveré y seré millones”. La rebelión de Túpac Amaru fue continuada por Túpac Katari (nombre con el cual se autodesignaba Julián Apaza Nina, caudillo aimara de origen plebeyo) y su esposa, Bartolina Sisa. Ambos protagonizaron el cerco a la Paz entre marzo y octubre de 1781. Traicionado por algunos de sus seguidores, apresado por los españoles en la noche del 9 de noviembre de 1781, Katari fue ejecutado el 15 de noviembre de ese mismo año (Lewis, [1943] 1967). Zavaleta Mercado atribuye a la diferencia entre el proyecto de Amaru y el de Katari las causas fundamentales de la derrota del movimiento general de liberación indígena: “Se puede distinguir en él, en efecto, dos alas o tendencias. Por un lado, una línea que podríamos llamar campesina o ecuménica a toda la sociedad colonial (un programa *incaico* para todo el Perú) que es la que encarnan Condorcanqui mismo pero también los Rodríguez y aun Tomás Katari, el primero. De otro lado, un ala milenarista, militarista y etnocéntrica, que se resume de un modo directo y un tanto feroz en la figura de Julián Apaza (...) Ocurre pues un enfrentamiento entre el programa democrático general, aunque con su connotación indígena como apelación de base, y una proposición mesiánica radical que cobra un súbito reclutamiento militar. (...) Como acto de refundación no hay duda de que la rebelión no habría tenido el mismo contenido si el movimiento no se hubiera desdoblado entre el ultimatismo de Apaza y la doctrina de Amaru. A diferencia de lo que ocurría en el Perú, el movimiento en Charcas tuvo una extensión global que se explica porque es el área de Potosí, o sea que es la prosecución como rebelión o guerra del inmenso proceso descampesinador de Potosí. Desde otro punto de vista es aquí donde se funda un cierto temperamento, que es el de la *plebe en acción*. La fiereza de la proclama de Apaza contenía en sí misma su impracticabilidad, pero los movimientos imposibles suelen fundar una escuela muy larga. En este sentido, si la idea de la acumulación de masa es tan característica de la historia boliviana es porque se inspira en este género de iniciaciones. Después de todo, el silogismo del cerco de La Paz es tan semejante al de Wilka en la Guerra Federal. Apaza *educó* a la masa en un sentido de democracia de multitud, de autodeterminación y desacatamiento que se repetirá después de la Guerra de los Quince Años, en Belzu, y en todos sus momentos esenciales. El modo agitado del ser de estas masas sitiará al Estado, que no podrá ser en su rutina sino eso, un Estado de sitio. Tal es la importancia de aquel momento en la formación de esta sociedad civil.” (Zavaleta Mercado, 2008 [1986]: 68-69).

o “socialismo comunitario” (García Linera, 2015b), que hunde sus raíces en la historia silenciada y reprimida por la razón indolente, en tanto razón capitalista, colonial y patriarcal.

Por otra parte, podemos decir que al igual que en la sociología de las emergencias, Mariátegui y García Linera rompen con la monocultura del tiempo lineal y sustituyen el vacío de futuro por un futuro lleno de posibilidades, utópicas y realistas, para lo cual rescatan los elementos de “socialismo práctico” existentes en la vida y las comunidades indígenas, en tanto mitos cargados de temporalidad que irrumpen y hacen estallar el presente homogéneo y vacío de la razón proléptica. Ello, como puede verse en el caso de García Linera, a partir de una crítica al desplazamiento de la comunidad y de las masas campesinas –sin las cuales la revolución socialista en los países agrarios es imposible– al lugar de lo residual, del obstáculo feudal que debe superarse para dar paso al desarrollo capitalista.

3.5. La llama de la vida

“Era de noche y parecía que todo estaba acabado (...) con el encarcelamiento de la dirección política nacional de la más importante estructura de cuadros políticos indígenas de las últimas décadas, con mis libros saqueados por 'investigadores', con los sueños trancos de ver una gran sublevación indígena, destruido el trabajo político paciente de más de diez años; obligado, a patadas, a mantenerme de pie y sin dormir todos esos días, torturado y amenazado con recibir una bala en la cabeza ante mi negativa de delatar a mis compañeros, tome una decisión: o bien me matan en ese instante o luego serían ellos los perdedores, ya que utilizaría cada átomo de la llama de la vida salvada para reconstruir y alcanzar nuestros sueños colectivos de un poder indígena.”

ÁLVARO GARCÍA LINERA, “Introducción a la edición de 2009” de *Forma valor, forma comunidad*.

3.5.1. El encarcelamiento y una obra teórica fundamental

El 10 de abril de 1992 García Linera y Raquel Gutiérrez fueron detenidos en El Alto por los servicios secretos del gobierno de Jaime Paz Zamora (1989-1993). Un mes antes había sido detenido su hermano Raúl García Linera y otros de los principales dirigentes del EGTK. Finalmente, en agosto del mismo año, cayó apresado Felipe Quispe junto con otros militantes campesino-indígenas. Si bien las acciones armadas de la guerrilla continuaron hasta noviembre, la persecución llevó al fin de su actividad política. La experiencia del EGTK duró poco, pero representó no obstante la mayor amenaza para las clases dominantes, dada la alianza interétnica ensayada (Escárzaga, 2012).

Acusado, junto con sus compañeros, de insurrección y terrorismo, García Linera fue confinado durante cinco años en la cárcel de Chonchocoro, en las alturas de La Paz, sin sentencia firme. Luego de soportar torturas y vejaciones, y a medida que las condiciones de represión, vigilancia y control carcelario aflojaron, consiguió que le traigan a su celda *El capital* de Marx, libro que leyó detenidamente. Luego, se le permitió acceder a otros libros de Marx, de autores marxistas, pero también de etnógrafos estudiosos de las comunidades bolivianas: “fue un curso acelerado de antropología y etnohistoria andina y de economía agraria” (García Linera, Svampa: 2008: 23).

A partir de esas lecturas escribió su obra teórica más abstracta, más sistemática, y también más importante: *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios del ayllu universal*. Publicada por primera vez en febrero de 1995, en esta obra el autor desarrolla, a partir de la crítica de la economía política de Marx y de la reconstrucción de la historia de la comunidad campesino-indígena en América Latina en el período previo a la conquista y durante la colonia, los aspectos fundamentales de la lógica de la forma valor como la lógica de la modernidad capitalista, a la que contrapone la forma comunidad como lógica organizativa del mundo andino.

Además de las lecturas de Marx y la escritura de este libro, García Linera contribuyó, desde la cárcel, a la confección de artículos para la revista “Cuadernos de discusión”, iniciativa editorial de las mujeres del EGTK que habían sido apresadas. Se publicaron ocho números entre 1993 y 1996, donde se trataban temas de actualidad política, tales como las políticas neoliberales implementadas en Bolivia, la reforma educacional, etc. (Torres, 2018). Asimismo, junto a Raquel Gutiérrez, García Linera publicó, entre 1994 y 1995, varios artículos en los periódicos de La Paz “La Razón” y “Última Hora”, uno de los cuales versó sobre la reciente experiencia del zapatismo mexicano (Escárzaga, 2012). Finalmente, se destaca el trabajo de edición, realizado en 1996, del libro colectivo *Las armas de la utopía. Marxismo: provocaciones heréticas*, que contó con artículos de ambos, además de otros autores como Jaime Iturri y Raúl Prada.

En términos contextuales, cabe destacar que a pesar de las políticas de cooptación multiculturalistas del gobierno neoliberal de Sánchez de Lozada (1993-1997)¹¹³ y el MNR, a

¹¹³ Esta política de cooptación se puede claramente expresada en la incorporación de sectores aimaras al gobierno como es el caso del vicepresidente Víctor Hugo Cárdenas, dirigente del Movimiento Revolucionario Túpac Katari de Liberación. Por otra parte, se aprobó en 1994 la Ley de Participación Popular, la cual dio autonomía y recursos a los municipios, descentralizando así la gestión del Estado. Asimismo, se decretó el carácter multinacional de Bolivia. No obstante, como señalan Canavese y Fornillo (2013) estas políticas “terminaron por propiciar una oportunidad político-cultural a las fuerzas en ascenso, muy particularmente la municipalización, ya que abrió la puerta para los triunfos electorales en avalancha del Movimiento Al Socialismo (MAS) en las jurisdicciones locales” (p.163).

mediados de los noventa comienza una lenta renovación del discurso katarista por parte de intelectuales aymaras urbanos, muchos de ellos agrupados en el Taller de Historia Oral Andina impulsado por Silvia Rivera Cusicanqui (Fornillo y Canavese, 2013: 163). Y si bien, por estos años, a raíz de las “reformas estructurales”, crecieron exponencialmente las ONGS que legitimaban el clima de época y que se constituyeron en una suerte de “Estado paralelo”, no obstante, algunas de ellas estaban imbuidas por corrientes de izquierda y tercermundistas, y gestionaron junto con las organizaciones populares infinidad de proyectos e iniciativas que “se volcaban sobre la sociedad civil territorializada.” (Fornillo y Canavese, 2013: 166).

Ahora bien, respecto al libro *Forma valor, forma comunidad*, en la entrevista que tuvimos oportunidad de realizarle en 2020, al preguntarle por las razones que le llevaron a escribir un libro con tal nivel abstracción teórica, centrado en releer a Marx, García Linera respondió que por “dos motivos prácticos” y “una razón lógica”. Primera razón práctica: porque sólo le permitían, al principio, entrar un libro y *El capital* de Marx era precisamente aquel libro cuya lectura resulta inagotable. Pero también, como dice en la “Introducción a la segunda edición” (2009), porque por su título, *El capital* les parecía a los censores un libro de economía empresarial y así es que fue aceptada su entrada en la cárcel. Paradójica dialéctica del azar por la cual esta obra que se constituyó luego del fallecimiento de Marx en el “libro de los burgueses” –tal como en un conocido texto de juventud lo define el mismo Gramsci (2014[1918]) criticando la forma en que la socialdemocracia rusa interpretaba a *El capital*¹⁴– casi un siglo después, por ser considerada precisamente como un libro burgués, posibilitó la elaboración de una obra teórica fundamental del marxismo latinoamericano en la cual se fundamenta la posibilidad de la revolución y el socialismo a partir de lo que precisamente era considerado, por el marxismo eurocéntrico, como el signo del atraso: la comunidad agraria.

La segunda razón, práctica, que explica el carácter abstracto de su obra, tiene que ver con la estricta vigilancia y el control carcelario. Dada esta situación, García Linera acordó tácitamente con los policías que todo lo que escribía, todas sus cartas y textos, iban a ser fotocopiados y leídos por ellos. Por ello, comenzó a “mezclar varios idiomas primero, distintas palabras, en castellano, palabras francés, palabras en alemán, palabras en aimara, de las que me podía acordar y que sabíamos los dos. Luego empiezo a comprimir el texto y volverlo más abstracto, más abstracto” (García Linera, Patriglia, 2020: 244). Esa era la manera

¹⁴ Se trata del texto, publicado para *Il Grido di Popolo* en 1918, “La revolución contra 'El capital'”. Dice allí Gramsci: “La Revolución de los bolcheviques está más hecha de ideología que de hechos (...) Es la Revolución contra *El capital*, de Carlos Marx. *El capital*, de Marx, era en Rusia el libro de los burgueses más que el de los proletarios. Era la demostración crítica de la fatal necesidad de que en Rusia se formara una burguesía, empezara una era capitalista, se instaurase una civilización de tipo occidental, antes de que el proletariado pudiera pensar siquiera en su ofensiva, en sus reivindicaciones de clase, en su revolución. Los hechos han superado las ideologías...” (Gramsci, 2004 [1910-1937]: 34-35).

de encontrar “un espacio de libertad” que los carceleros no podían controlar: “Ese espacio de libertad era el ámbito de la abstracción”. Se trata, como ya dijimos en el primer capítulo, de una de las formas que asume la traducción gramsciana: la traducción como *estrategia de ocultamiento*.

La tercera razón del carácter teórico-abstracto de *Forma valor, forma comunidad*, tiene que ver con una cuestión “más lógica”, referida al esfuerzo por realizar un análisis de las dimensiones estructurales de la forma comunidad, de su núcleo esencial, independientemente de las formas en que funciona en cada territorio nacional. Si bien el centro está puesto en las comunidades andinas bolivianas, García Linera las abstrae “para encontrar estructuras de permanencia” de la “forma comunal”, luego de haber analizado la forma valor, las “estructuras de invariación” del capitalismo (García Linera, Patriglia, 2020: 244).

3.5.2. La traducción como *aufhebung* hegeliano

Vayamos, ahora, a la “Introducción” a la primera edición de *Forma valor, forma comunidad* en cuestión. Escrito junto a Raquel Gutiérrez, en esta “Introducción” García Linera va a plantear una forma de concebir el desarrollo de la teoría marxista como un movimiento que se apropia de las experiencias políticas y las teorías científicas en términos *totalizantes*. Al igual que como vimos lo planteaba el mismo Aricó en la editorial del primer número de la revista *PyP* (1963), en García Linera la traducción gramsciana del marxismo es concebida como un movimiento de *totalización teórica y práctica*, donde las luchas de las clases subalternas –el marxista boliviano habla de las luchas del “*trabajo vivo*”– contra la universalización de la forma valor, permiten a la teoría marxista superarse continuamente.

Este movimiento totalizador, es planteado a través de un *lenguaje hegeliano*, como una espiral ascendente que absorbe y supera las formas políticas, científicas, filosóficas, de la experiencia humana. Ello da cuenta de la herencia, en el marxista boliviano, de una tradición del marxismo que inicia con la idea de totalidad de Lukács, pasa por la idea de totalización práctica de Sartre, hasta llegar a la crítica de la civilización del valor mercantil por parte de Bolívar Echeverría.

García Linera se pregunta si “es posible pensar o repensar nuevamente una estrategia de superación del todo no-autodeterminativo (del capital) y la construcción de una totalidad social autodeterminativa” y sostiene que se trata de un interrogante que “recorre el mundo hace más de 150 años” y cuyo “horizonte estratégico” de respuesta ya fue dado por la teoría de Marx. De ahí que no sean necesarios “nuevos paradigmas” –en el sentido de Thomas

Kuhn– “que echen al baúl de la prehistoria todo lo que, en términos generales, se dijo al respecto” (García Linera, 1995: 20). No obstante, dice nuestro autor, es necesaria una “rectificación paradigmática” a la luz de las transformaciones históricas y teóricas del último siglo que, antes que negar la potencia del marxismo, lo impulsan a desarrollarse. Por su importancia para nuestro estudio contrastado, nos tomamos la licencia de transcribir la cita *in extenso*:

Así como la imposibilidad de demostración del quinto postulado de Euclides o de aplicar la teoría de la relatividad general a las singularidades del espacio-tiempo de curvatura y densidad infinitas, no niegan la geometría euclidiana ni la relatividad general, sino que, por el contrario, esos retos han posibilitado el nacimiento de la geometría “riemanniana” y los esfuerzos por desarrollar una teoría cuántica gravitacional que recojan y superen los logros básicos de las teorías precedentes, así los postulados revolucionarios de este último siglo (...) deben ser tomados como componentes imprescindibles de un *movimiento en espiral ascendente* que los contiene al mismo tiempo que los supera (...) La angustiante necesidad de orientación en este deprimente panorama de *vaciamiento de sentido* y la propia exigencia de una teoría que es por esencia *crítica y autocrítica, revolucionaria y revolucionante* –el marxismo– obliga pues a emprender un *aufhebung* hegeliano, una superación-conservación de nuestras verdades-creencias-intuiciones- demostraciones labradoras del porvenir social o, si se prefiere, usando las palabras del viejo Marx, de unas “rectificaciones” del aparato crítico práctico en el que nos apoyamos los revolucionarios (García Linera, 1995: 20-21. *Cursivas nuestras*).

Según el marxista boliviano, en el presente, los aspectos centrales de esa rectificación en los fundamentos de la autodeterminación social son tres. En primer lugar, el carácter planetario ya no solo de la *subsunción formal* de la circulación del capital sino también del proceso productivo en su “realidad técnico-organizacional” (García Linera, 1995: 21-22). En segundo lugar, la necesidad de superar no solo “el dominio económico del capital, sino el orden civilizatorio del capital, la materia del capital, la cultura, la organización del trabajo, el tiempo, la sexualidad, la educación, el ocio, el conocimiento, la locura, la fuerza militar, la relación política, la institucionalidad del Estado”, etc., de lo que se concluye que la revolución solo puede darse como “despliegue autodeterminativo directo, en todos los terrenos posibles del cuerpo social, de los miembros de la sociedad sobre sus relaciones de vida” (García Linera, 1995: 22). La tercera rectificación de los “postulados de la emancipación” es que el partido político revolucionario, “no es otra cosa que la sociedad misma en movimiento autodeterminativo” y que la tarea de las vanguardias, es la de contribuir a “expandir, para generalizar, para ayudar a interconectar, para contribuir a prever las conveniencias y dificultades de lo que la sociedad laboriosa, sus infinitos grupos y unificaciones hacen, estén

donde estén, contra el orden civilizatorio del capital, por el surgimiento de la comunidad universal” (García Linera, 1995: 31).¹¹⁵

García Linera (1995) realiza un rodeo y plantea un problema en relación a la lucha de las clases subalternas por la conquista de trechos de autonomía frente a la “civilización del valor mercantil”, la cual se presenta como “totalidad enajenada”, con la nueva totalidad deseada. Y es que, si estas luchas se afirman solo en su autodeterminación local, terminan legitimando y reafirmando la “victoria total y social del capital” (p.24). Se trata de la “tragedia contemporánea”. Hablando del “*momento colonial*” del continente, va a decir que “...solo cuando la comunidad local, su autodeterminación, se postula, se ambiciona como *comunidad general*, como *socialidad total autoproducida* (1781, Tupak Katari), la socialidad colonial se ve entredicho, ve cuestionada su lógica y siente amenazado radical y definitivamente su poder” (García Linera, 1995: 25-26).

Pero, tal vez lo más llamativo de esta “Introducción”, es el uso que hace de analogías y lenguajes de las ciencias naturales, con sus referencias a la geometría euclídeana, a la teoría de la relatividad, a la teoría cuántica, etc. Cuestión que encontramos también en la recuperación que realiza de la física termodinámica de los sistemas abiertos de Ilya Prigogine. En efecto, va a plantear que la civilización del valor-mercantil y en particular el poder del Estado capitalista (“su condensación en nivel crítico”), pueden ser vistas como “megaestructuras disipativas”, que al igual que los sistemas físico-biológicos alejados del equilibrio que analiza Prigogine, son capaces de crear nuevas estructuras de orden a partir de las “perturbaciones” que se suceden en su interior, absorbiendo la energía de las resistencias locales que “devienen inconscientemente en flujos vitales que cimientan la autopropagación del poder social del capital” (García Linera, 1995: 26). Para que esta estabilidad se rompa y se funde un nuevo sistema social *no capitalista*, es preciso que las prácticas de autodeterminación superen el umbral de “inestabilidad” del régimen del valor mercantil, para lo cual deben “llevar como inclinación fundante de su *ser*, como necesidad de su *devenir*, precisamente la *totalidad*, el impulso a la reconfiguración del orden del sistema termodinámico, de la naturaleza general y total del poder social” (García Linera, 1995: 27). Por otra parte, va a sostener que el poder del Estado del capital se puede entender como un “universo 'godeliano', esto es, incapaz de autofundamentarse si no es recurriendo a lo que no-es-capital (de hecho, el capital mismo funciona así, apropiándose de la capacidad viva del trabajo, que es lo directamente no-capital)” (p.28).

¹¹⁵ Se puede hablar, en este sentido, de la interunificación de las resistencias de autonomía como traducción gramsciana, es decir, como articulación política en pos de quebrar el poder del Estado capitalista y fundar una nueva hegemonía.

Pues bien, ¿cómo interpretar el uso de estas teorías y conceptos tomados de las ciencias naturales –particularmente, de la física y de la matemática –para comprender la forma en que tiene lugar el desarrollo –en este caso, totalizante– del marxismo? ¿Desde qué claves de lectura se puede dar cuenta de estos ejercicios de traducción, en tanto apertura y puesta en diálogo del marxismo con otros saberes, con otras ciencias, con otros conceptos?

Veámos antes, con Gramsci, que la traducción estudia el origen lingüístico-cultural de aquellas metáforas que sirven para indicar un concepto o una relación nuevamente descubierta. Traducción que busca evitar que las metáforas se *mecanicen*, que se cristalicen en conceptos abstractos. Gramsci hacía referencia a las metáforas tomadas de las ciencias experimentales y naturales, que constituyeron durante cierta época un “modelo” del que se sirvieron las ciencias sociales para fundamentarse objetiva y científicamente, para “crear su lenguaje”. Particularmente, de los usos que hicieron Marx y Engels –de la química, la física o la biología–, aunque sea preciso distinguirlos, decía Gramsci, porque sus lenguajes y sus fines son distintos. Se puede decir que de esta perspectiva humanista-gramsciana es heredero el mismo Aricó, pero no así García Linera.

Tal vez sirva para echar luz sobre esta cuestión detenernos en las teorizaciones de Sousa Santos. En un escrito de 1987, intitulado “Un discurso sobre las ciencias”, el intelectual portugués realiza una caracterización sobre lo que denomina “paradigma científico dominante”, sobre su crisis, y sobre los componentes de lo que llama “paradigma emergente”. Según el autor, estamos en el fin de un ciclo de hegemonía de una racionalidad científica que se constituyó a partir de la revolución científica europea del siglo XVI y fue desarrollado en los siguientes siglos en el dominio de las ciencias naturales, modelo que en el siglo XIX se extendería a las emergentes ciencias sociales. Este modelo científico global se fundaría en la exclusión del sentido común y las humanidades y en una visión de mundo que distingue de forma tajante entre naturaleza y persona humana. Siguiendo la racionalidad del modelo matemático, desde el paradigma científico dominante –plantea Sousa Santos– conocer significaría cuantificar, medir y reducir la complejidad a través de la división y la clasificación. Se trata de un conocimiento basado en la formulación de leyes necesarias que gobiernan el mundo, el cual es concebido como máquina (mecanicismo) (1987: 23-26).

Sousa Santos plantea que este modelo de racionalidad científica atraviesa una profunda e irreversible crisis. Entre las condiciones teóricas de la crisis del paradigma dominante (Sousa Santos destaca también condiciones sociales, sobre las que no nos detendremos aquí), el autor destaca, además de la relativización de las leyes de Newton en el dominio de la astrofísica (teoría de la no simultaneidad de los acontecimientos distantes de

Einstein) y en el de la microfísica (mecánica cuántica de Heisenberg y Bohr), el cuestionamiento del rigor de la matemática por Gödel. Dice el autor:

El teorema de la incompletitud (o de la no realización) y los teoremas sobre la imposibilidad, en ciertas circunstancias, de encontrar, dentro de un sistema formal la prueba de su consistencia vinieron a mostrar que, incluso siguiendo de cerca las reglas de la lógica matemática, es posible formular proposiciones indecidibles (...) Si las leyes de la naturaleza fundamentan su rigor en el rigor de las formulaciones matemáticas en que se expresan las investigaciones de Gödel vienen a demostrar que el rigor de la matemática carece él mismo de fundamento (1987: 33).

Finalmente, como cuarta condición teórica de la crisis del paradigma newtoniano, Sousa Santos refiere a los avances del conocimiento en los dominios de la microfísica, de la química y de la biología desde los años sesenta. Como ejemplo, el autor refiere a las investigaciones del físico-químico ruso Ilya Prigogine y su teoría de las “estructuras disipativas” y el principio del “orden a través de las fluctuaciones”. Según Prigogine, en sistemas que funcionan en los márgenes de la estabilidad (“sistemas abiertos”) la evolución se explicaría por fluctuaciones de energía que, en ciertos momentos, no enteramente previsible, desencadenan reacciones que, a través de mecanismos no lineales, presionan el sistema más allá de su límite de inestabilidad y lo conducen a un nuevo estado macroscópico. La importancia de esta teoría está, dice Sousa Santos, “en la nueva concepción de la materia y de la naturaleza que propone”, diferente a la de la física clásica: “En vez de la eternidad; la historia; en vez del determinismo, la imprevisibilidad; en vez del mecanicismo, la interpenetración, la espontaneidad y la autoorganización; (...) en vez del orden, el desorden; en vez de la necesidad la creatividad y el accidente (1987: 34).

Ahora bien, sucede que la crisis del paradigma dominante anuncia el surgimiento de un paradigma emergente, definido por el autor como el “paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente” (p. 40). Se trata de un paradigma científico y al mismo tiempo social, en el que las ciencias naturales se aproximan a las ciencias sociales, con la consecuente borrada de su distinción: los avances de la física y de la biología –plantea Sousa Santos– ponen en entredicho la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico e incluso entre lo humano (y con ello la cultura y la sociedad) y lo no humano (la naturaleza), distinción sobre la que descansa la dicotomía ciencias sociales/ciencias naturales.

En la actualidad, como lo mostrarían las ciencias que más han progresado en el conocimiento de la materia, se puede verificar “que la emergente inteligibilidad de la naturaleza es presidida por conceptos, teorías, metáforas y analogías de las ciencias sociales” (Sousa Santos, 1987: 43-44). No obstante, no son las ciencias sociales que se constituyeron

en el siglo XIX bajo el modelo de racionalidad de las ciencias naturales clásicas las que subyacen a las ciencias naturales en la actualidad¹¹⁶, sino que son aquellas ciencias sociales que se aproximan a las humanidades: “El sujeto, que la ciencia moderna lanzará en la diáspora del conocimiento irracional, regresa investido de la tarea de erigir sobre sí un nuevo orden científico” (Sousa Santos, 1987: 45). Esta revalorización de los estudios humanísticos también trae consigo una transformación profunda de las mismas humanidades, las cuales se han encerrado mucho tiempo en sí dado el avance de las ciencias sociales positivistas y la colonización del modelo científico. Esta nueva concepción humanística de las ciencias sociales coloca a la persona en el centro del conocimiento, pero al mismo tiempo –y a diferencia de las humanidades tradicionales– coloca a la naturaleza en el centro de la persona: “No habrá naturaleza humana porque toda naturaleza humana” (Sousa Santos, 1987: 47).¹¹⁷

Ahora bien, desde esta clave de lectura, constatamos que en realidad la mayoría de las teorías científicas a las que hace referencia García Linera no son aquellas del modelo mecanicista dominante constituido con la revolución científica europea del siglo XVI – particularmente, la física newtoniana. Un modelo que, como dice Sousa Santos, excluye el sentido común y las humanidades, y que parte de una distinción tajante entre la naturaleza y la persona humana (modelo que se extiende en el siglo XIX a las ciencias sociales).

En el caso de García Linera, el uso de analogías es en realidad hacia aquellas teorías que anuncian la crisis de este paradigma: la teoría de la relatividad de Einstein (que se apoya y supera, como debe hacerlo el mismo marxismo, a la teoría física de Newton), la teoría de la incompletitud de las matemáticas de Gödel (el poder del Estado como “universo godeliano”), el caso de las investigaciones del físico-química Ilya Prigogine y su teoría de “las estructuras disipativas” (que García Linera utiliza para entender el poder del capital y del Estado como “sistemas disipativos”). Particularmente, en este último caso, se trata de

¹¹⁶ En realidad, Sousa Santos refiere a dos vertientes en las que tuvo lugar la constitución de las ciencias sociales desde fines del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX: “una más directamente vinculada a la epistemología y a la metodología positivista de las ciencias naturales, y otra, de vocación antipositivista, amalgamada en una tradición filosófica compleja, fenomenológica, interaccionista, mitosimbólica, hermenéutica, existencialista, pragmática; reivindicando la especificidad del estudio de la sociedad pero teniendo, para eso, que presuponer una concepción mecanicista de la naturaleza.” (p.45)

¹¹⁷ Dice Sousa Santos que en el paradigma emergente la ciencia es “traductora” porque “incentiva los conceptos y las teorías desarrollados localmente a emigrar para otros lugares cognitivos a modo de poder ser utilizados fuera de su contexto de origen.” Antes que a través de la “operacionalización y generalización a través uniformización”, construye conocimiento a partir de “la imaginación y generaliza a través de la cualidad y de la ejemplaridad”. (p. 49). A diferencia de la ciencia moderna, que “se construye contra el sentido común que consideró superficial, ilusorio y falso”, la “ciencia posmoderna busca rehabilitar el sentido común” porque éste tiene “una dimensión utópica y liberadora que puede ser ampliada a través del diálogo con el conocimiento científico”. Éste, dice Sousa Santos, “sólo se realiza en cuanto tal en la medida en que se convierte en sentido común” (p.56).

ciencias naturales que se aproximan a aquellas ciencias sociales permeadas por las humanidades, ciencias que se oponen a la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico, e incluso entre lo humano y la naturaleza.

García Linera rechaza, el positivismo y el mecanicismo, pero hace uso de la clasificación topológica e inclusive de un lenguaje matemático abstracto. Podemos decir entonces que, mientras Aricó es crítico con las formas científicas naturalistas que se “incrustan” en el marxismo, aun cuando sostenga una concepción totalizante del marxismo (concepción que abandona entrando los años del exilio), en el caso de García Linera, se trata de trazar puentes, de realizar composiciones, también, con las ciencias llamadas “duras”.

3.6. Intelectual orgánico a los movimientos sociales

“El modo de ser del nuevo intelectual no puede seguir consistiendo en la elocuencia, motriz exterior y momentánea de los afectos y las pasiones, sino en el mezclarse activamente en la vida práctica, como constructor, organizador, 'persuasivo permanentemente'...”

ANTONIO GRAMSCI, *Cuadernos de la Cárcel*, 1930-1932

En el siguiente subcapítulo, interesa analizar las diferentes estrategias de traducción emprendidas por García Linera en un período que abarca más de ocho años, desde su salida de la cárcel en 1997, hasta su asunción como vicepresidente del estado boliviano en 2006. Se trata de un período sumamente rico en su producción teórica e intervención política. Y ello por tres razones. Primero, porque García Linera realiza sus intervenciones desde diferentes instituciones culturales, o, para decirlo en términos de Gramsci, desde distintas “trincheras” de la sociedad civil (la universidad, la televisión, el *Grupo Comuna*), lo cual le permitió erigirse en un “intelectual de los movimientos sociales” (Pulleiro, 2016) o “intérprete de los movimientos sociales” (Torres, 2018). Segundo, porque fue el momento de mayor apertura teórica y fusión de fuentes no marxistas en la elaboración de sus análisis, los cuales tuvieron un carácter preeminentemente sociológico. Tercero, porque se trata de un período económico y político cambiante y tumultuoso, marcado por el ascenso de la movilización popular que puso en crisis el modelo político-económico neoliberal¹¹⁸ y la vieja herencia colonial del Estado monocultural boliviano.

¹¹⁸ Los gobiernos de Jaime Paz Zamora del MIR (1989-1993), de Gonzalo Sánchez de Lozada del MNR (1993-1997) del ex dictador Bánzer (1997-2001) y de Jorge Quiroga Ramírez (2001-2002), ambos de ADN, buscaron diversificar la economía boliviana, la cual dependía fundamentalmente de la exportación del estaño. Ello, a través del aumento de la exportación del gas y del financiamiento externo del FMI y el Banco Mundial, que

3.6.1. La academia y el grupo Comuna

García Linera fue liberado por falta de pruebas de la cárcel de Chonchocoro en abril de 1997, durante los últimos meses del gobierno de Sánchez de Lozada.¹¹⁹ Al mes de salir de la cárcel, García Linera fue invitado por el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) para dictar la cátedra “Sociología del trabajo” (García Linera, Salmón, 2018: 23). Desde aquí, y junto con sus estudiantes, desarrolló entre 1998 y 1999 dos rigurosas investigaciones sociológicas sobre el mundo obrero contemporáneo. En primer lugar, una investigación sobre el obrero fabril y sus cambios organizativos y tecnológicos. En segundo lugar, una investigación sobre los cambios organizativos y tecnológicos en el mundo minero y la nueva minería desarrollada en la década de los ochenta en Bolivia.

Asimismo, a partir de los años 2000, García Linera se desempeñó como comentarista político en medios de comunicación universitarios, lo que le dio masividad a su discurso y por lo tanto a su capacidad de interpelación política. Que un intelectual crítico haya podido participar y hacer oír su voz en los medios de comunicación masivos, fue posible por la fisura en la hegemonía neoliberal que comenzó a fines de los años noventa con el avance del movimiento indígena-popular y que se profundizó a partir de la Guerra del Agua (2000). Esta fisura produjo una crisis del bloque de intelectuales ligados a los *think tanks* de las usinas centrales (René Mayorga, Jorge Lazarate, Carlos Toranzo, entre otros) que planteaban la necesidad de consolidar la democracia en su versión liberal y formal, al mismo tiempo que legitimaban, desde un discurso supuestamente neutral y junto con los técnicos de las ONGS foráneas, las políticas privatizadoras de la época y el retiro de la intervención del Estado (Fornillo, Canavese, 2013: 170).

Fue precisamente en este marco de crisis del bloque de intelectuales liberales, que surgió el grupo Comuna (García Linera, Svampa: 35).¹²⁰ Fundado en 1999 por García Linera, junto con Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Felipe Quispe y Luis Tapia, Comuna fue un espacio

exigían un programa de privatización de las empresas estatales de hidrocarburos, telecomunicaciones, ferrocarriles, electricidad, etc.

¹¹⁹ Paradójicamente, al gobierno del MNR le siguió el gobierno del ADN con Bánzer como presidente, esta vez, elegido “democráticamente” (1997-2001). Una de las principales políticas del exdictador, a partir de la cual el MAS comienza a visibilizarse, fue el intento de erradicar la hoja de coca, lo cual encontró una fuerte resistencia entre los campesinos, para quienes el cultivo de coca no sólo es su sustento económico, sino que tiene al mismo tiempo un carácter ancestral: es el momento en el cual el MAS comienza a visibilizarse (Torres López, 2018: 117).

¹²⁰ Un estudio exhaustivo sobre los debates al interior del Grupo Comuna se encuentra en Britos, Ana (2021).

colectivo de debate intelectual y de producción teórica ligado a las *praxis* de las clases subalternas. Se trató de un verdadero *dispositivo de traducción gramsciana*, que buscó articular la teoría con la práctica política de las masas en la nueva coyuntura marcada por el retorno de la potencia plebeya. *Comuna* acompañó la fase de irrupción de los movimientos sociales durante la Guerra del Agua (2000) y la Guerra del Gas (2003) que pusieron en crisis el neoliberalismo en Bolivia¹²¹, el triunfo de Evo Morales en el gobierno (2005) y la fundación del Estado Plurinacional (2009), para diluirse finalmente en 2010. En el primer libro colectivo del grupo¹²², García Linera utiliza una definición del grupo de claro *ecos gramscianos*:

Estamos intentando trabajar como intelectual colectivo y orgánico a ese proyecto y proceso de democratización desde abajo y desde fuera de los monopolios económicos y políticos, una explicación e interpretación que permita articular el horizonte crítico de la autogestión y la autodeterminación, que las luchas de estos tiempos permiten vislumbrar como ética política y modelo de reorganización social (García Linera, Gutiérrez, Prada, Tapia, 2007 [2000], citado en Parodi, 2021: 51-52).

Podemos decir que, si bien García Linera no fue propiamente, en este período, un intelectual orgánico –en el sentido gramsciano del término– a un partido, sí lo fue en relación a un movimiento de masas plural, al que buscó interpretar y contribuir a articular. Y decimos una función de intelectual orgánico, porque nuestro autor siempre buscó, como decía Gramsci, “mezclarse activamente en la vida práctica”, ser “organizador de la cultura”, articulando el saber con el comprender y el sentir (Gramsci, 2000, *Cuadernos IV*: 346). Entendemos que esta definición más amplia del intelectual orgánico, que recupera el sentido más profundo de la traducción política gramsciana, puede articularse con la lectura de Fornillo y Canevese, según la cual la función de aquellos que formaron parte de *Comuna* se acerca a “una 'organicidad comunitaria', un saber 'experto territorial' o un 'pensamiento

¹²¹ A partir del intento de privatización del Agua, con la movilización de los nuevos movimientos sociales en la llamada “Guerra del Agua” –en la cual los habitantes de Cochabamba se levantaron contra el aumento de las tarifas por parte de la empresa “Aguas del Tunari” (*Bechtel*)–, se agudizó la crisis política. Poco tiempo después, los aimaras del altiplano paceño, liderados por Felipe Quispe, bloquearon masivamente La Paz, impidiendo incluso el ingreso de alimentos. Finalmente, contra los planes gubernamentales de exportar gas a México y Estados Unidos por puertos chilenos, irrumpieron nuevamente los movimientos sociales indígenas y populares en la llamada “Guerra del Gas” y llevaron al derrocamiento de Sánchez de Lozada (2003) luego de la llamada “Masacre de Octubre”. Pero la situación de inestabilidad política y social obligó también a la renuncia de Carlos Mesa (2003-2005) y el llamado, por parte del gobierno interino de Eduardo Rodríguez Veltzé (2005-2006), a elecciones generales que dieron como ganador, con el 54% de los votos, al primer presidente indígena de Bolivia, Evo Morales, del Movimiento al Socialismo (MAS), junto con Álvaro García Linera como vicepresidente.

¹²² Se trata del libro *El Retorno de la Bolivia Plebeya* (2000). *Comuna* publicó, luego, cuatro libros colectivos: *Tiempos de rebelión y Pluriverso, teoría política boliviana* (2001); *Democratizaciones plebeyas* (2002); *Memorias de octubre* (2004); y *Horizonte y límites del Estado y el poder* (2005).

colectivo' que se ofrece a la militancia y a la batalla cultural 'acompañando' y en pie de igualdad a la constelación de movimientos” (pp.168-169).

En efecto, las temáticas centrales del pensamiento de Comuna y en particular de García Linera –el tema de la nación, de la etnicidad y la racialización, las características y la potencia de los nuevos movimientos sociales, las posibilidades de construcción de un Estado Plurinacional– no fueron abordadas de manera teoricista, ni vanguardista. Antes bien, fueron problemáticas trabajadas en diálogo con el saber surgido de la lucha, en un marcado esfuerzo por traducir las tradiciones emancipatorias de Bolivia. No entre marxismo y populismo, como en el caso de Aricó, sino entre marxismo, indianismo y el nacionalismo revolucionario. Para ello, se sirvieron de los aportes de Zavaleta, pero traduciéndolo a partir de las nuevas condiciones y demandas de la coyuntura.

Así, por ejemplo, García Linera, en sus análisis sobre los movimientos sociales, va a recuperar los conceptos de forma multitud y de forma sindicato de Zavaleta, pero transformándolos. El marxista boliviano va a hablar de la “forma-multitud” (expresada por ejemplo en la Coordinadora del Agua de Cochabamba) en la que varias clases e identidades sociales se articulaban sin una hegemonía única en su interior, pero siempre desde una voluntad de acción conjunta en torno a una problemática y en torno a liderazgos móviles y temporales. La forma multitud y la “forma muchedumbre”, se combinan y se apoyan en maneras de accionar diferentes a las clásicas “forma-sindicato”, la “forma-vecinal” y la “forma-comunidad” (García Linera, 2001b)

Por otra parte, en la elaboración de la cuestión de la nación, el grupo Comuna tomó como punto de partida el concepto zavaletiano de “sociedad abigarrada” –que como vimos implicaba una situación “trágica”, ligada a la desarticulación y heterogeneidad social generada por la dominación colonial y capitalista– pero, como señala Cerrato (2019), intentaron “darle la vuelta para que juegue una función positiva en la elaboración de un proyecto político intrínsecamente plural y pluralista capaz de otorgar las diferentes instancias críticas que provienen de los movimientos sociales: esto es el proyecto de la nación plurinacional” (p.85).

3.6.2. *Pensar el presente desde el Manifiesto Comunista*

En 1999 se publicó, a través del sello editorial Muela del diablo, el libro *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el Manifiesto Comunista*. Se trata de una compilación de escritos de García Linera, Raquel Gutiérrez, Luis Tapia y Raúl Prada, sobre la actualidad del *Manifiesto*. En su escrito, García Linera (1999a) va sostener que se trata de un “texto fundador

de la doctrina Marxista”. Escrito al calor de “la única revolución moderna hasta hoy donde el capital, aunque a escala continental en su medida, vio la propia muerte cara a cara” (p.108), García Linera busca demostrar “la imposibilidad de la época actual de trascender en términos generales a la época histórica retratada por el *Manifiesto comunista*.” (pp.71-73).

Nuestro autor destaca cuatro tesis sobre la actualidad histórica del *Manifiesto*. El primero, refiere a la definición, sobre la cual hemos tenido oportunidad de detenernos en un artículo (Patriglia, 2023), del carácter universal y universalizante del capitalismo, que subsume la totalidad del mundo y del trabajo vivo bajo la lógica del valor mercantil.¹²³ El marxista boliviano critica –además de a los apologetas de la globalización neoliberal como Fukuyama y a las formas del “socialismo real”– a las variantes ideológicas del nacionalismo de Estado: “la sustitución de importaciones y la creación del mercado interno, lejos de crear opciones frente al desarrollo del capitalismo mundial, fue una de sus formas históricas de despliegue”. En este marco, recupera algunos de los principales referentes latinoamericanos de las *teorías de la dependencia*: Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, André Gunder Frank y Ruy Mauro Marini. Es necesario, por tanto, ubicar este texto del marxista boliviano en el marco más general de los debates sobre el capitalismo mundial, la dependencia y el subdesarrollo. Seguimos, en este punto, la caracterización de Giller (2020).

Las teorías de la dependencia surgieron entre los años 60’ y 70’ (germinaron en Brasil y se desarrollaron en Chile). Marcadas por la revolución cubana y, más tarde, por la revolución chilena, las teorías de la dependencia partieron de una crítica radical del desarrollismo cepalino¹²⁴ por su carácter abstracto y por sus estrechos vínculos con la idea del dualismo estructural de las teorías de la modernización (Giller, 2020). A partir de la recuperación de la distinción de Prebisch entre “centro” y “periferia” (traducida, como en el caso de Gunder Frank, por los términos de “metrópoli” y “satélite”), pero desde el reconocimiento de la condición estructuralmente dependiente que ocupa América Latina en el sistema capitalista mundial (lo que implica que el subdesarrollo latinoamericano es en

¹²³ Dicen Marx y Engels: “La burguesía, a través de su explotación del mercado mundial, ha configurado de manera cosmopolita la producción y el consumo de todos los países (...) Y como en la producción material, así también en la intelectual. Los productos intelectuales de las naciones individuales se convierten en un patrimonio común.” (Marx y Engels, 2008[1848]: 29-30).

¹²⁴ Como indica Giller (2020), el desarrollismo como corriente teórica y como proyecto político-económico surgió a fines de los años cuarenta a través de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), de la mano del economista argentino Raúl Prebisch. El desarrollismo critica la teoría clásica del desarrollo ricardiana y la ley de ventajas comparativas de la división internacional del trabajo, evidenciando cómo las economías nacionales están implicadas entre sí en el interior de un sistema mundial que produce en los países débiles un deterioro en los términos de intercambio. Así, mientras los países periféricos quedaban reducidos a ser productores de materias primas de exportación, los países centrales desarrollaban la producción de tecnologías para elevar la productividad del trabajo. Para superar este desequilibrio estructural, el desarrollismo propone acentuar el rol del Estado como planificador de la economía, el impulso de la política de sustitución de importaciones y la modernización de las zonas “atrasadas” y “precapitalistas”.

realidad un elemento esencial del mismo desarrollo capitalista en las metrópolis), las teorías de la dependencia buscaron dar cuenta de las razones del fracaso de las políticas desarrollistas.

A partir de la caída de Allende y de la cascada de golpes militares en la mayoría de los países del Cono-Sur, las teorías de la dependencia fueron heridas de muerte. A lo que se suman las posteriores críticas teóricas, realizadas sobre todo desde México, el nuevo lugar de exilio de la intelectualidad de izquierda latinoamericana. Entre los principales críticos, se encontraron Agustín Cueva y Zavaleta Mercado, quienes cuestionaron la categoría de modo de producción capitalista dependiente como rasgo esencial de las sociedades latinoamericanas –siguiendo las huellas de las críticas de Assadourian y Laclau a la teoría del capitalismo colonial de Frank (AA.VV., 1982 [1973]).

Así, Zavaleta Mercado, en una ponencia para el XI Congreso Latinoamericano de Sociología (alas), realizado en 1974 en Costa Rica, sostiene que la lucha de clases es la determinación real de la condición subdesarrollada, antes que la relación mecánica entre metrópolis y periferias (Giller, 2020: 110). En un texto posterior (1982), analiza el fenómeno de la dependencia como el resultado de una tensión entre “determinación dependiente” y la “forma primordial”. Mientras la primera refiere al flujo de los centros mundiales hacia la periferia, a un tipo de determinación exógena y homogénea “por cuanto se refiere a un estatuto común a un número importante de países y capaz de imponer un patrón político”, la segunda refiere a “la causación histórico-local dentro de la formación”, a “su heterogeneidad”, a la “combinatoria propia de la formación económico-social” (Zavaleta, 1982: 292). La dependencia es, así, un hecho particular que se recibe, pero, también, que se produce internamente a partir de la forma primordial de una sociedad. Según Giller, el aporte más importante de Zavaleta a las críticas de las teorías de la dependencia tiene que ver con su planteo de que en las sociedades periféricas y abigarradas, el Estado expresa la desarticulación de los modos de producción y es el principal obstáculo para el desarrollo de las fuerzas productivas (Giller, 2020: 113-114).

Desde nuestra perspectiva, las intervenciones de García Linera se inscriben en la *tensión creativa* entre el análisis marxista del capitalismo mundial y sus tendencias universalizantes – tema relegado a un segundo plano por Zavaleta Mercado– y el análisis de la abigarrada sociedad boliviana. García Linera recupera, en lo que respecta al análisis de la economía mundial, los trabajos de Immanuel Wallerstein sobre el moderno sistema-mundo, pero la influencia fundamental es, en este registro, Jorge Veraza, particularmente, sus críticas de las teorías del imperialismo, su teoría marxista del mercado mundial capitalista y sus análisis centrados en las categorías de *subsunción formal*, de *subsunción real* y de *proceso de trabajo global*

inmediato, pero también del consumo. Para Veraza, las teorías del imperialismo –desde Lenin, Hilferding, Luxemburgo– dieron una interpretación equivocada del desarrollo histórico capitalista, porque tomaron como punto de partida de su análisis del capitalismo mundial el momento de la circulación y no el de la producción. Así, terminaron dividiendo el capitalismo en un momento donde domina el capital industrial (siglo XIX) y un momento donde domina el capital financiero y monopolista (siglo XX). En realidad, para Veraza, el capital industrial y tecnológico siempre fue y seguirá siendo dominante.

Siguiendo esta hipótesis de lectura de Veraza, García Linera lee el *Manifiesto* desde los conceptos centrales de los *Grundrisse* y *El capital*, y viceversa. Antes que una lectura filológica neutralizante, se trata de una *lectura traductora*, en la cual se lleva adelante esa “soldadura” a la que hacía referencia Aricó (1971: XI) entre el *Manifiesto* y *El capital*, ese puente entre una obra que demuestra el carácter histórico del capitalismo desde la perspectiva de la lucha de clases, pero sin todavía desentrañar el fundamento del capital, y una obra que, ya descubierto este fundamento –la extracción de plusvalía– demuestra precisamente lo mismo, pero, como dice el mismo Marx, lo hace desde el “punto de vista puramente económico”, desde el “punto de vista burgués”, tomando al capital como sujeto (Aricó, 2012: 52-53). En un sentido, podríamos decir que García Linera emprende, en un nuevo contexto histórico marcado por el surgimiento del neoliberalismo a partir de la crisis del Estado de bienestar y de la gestión *ford-taylorista*, la tarea que como vimos planteaba Aricó en las *Nueve lecciones*: fusionar crítica de la economía política (en tanto crítica de las nuevas transformaciones morfológicas del capitalismo y de las ideologías que la justifican) y teoría de la revolución (en tanto teoría de las clases sociales, del Estado y de la estrategia de transición).

Pues bien, vinculando entonces los planteos del *Manifiesto* sobre las diferentes etapas de la mundialización capitalista¹²⁵ con el concepto de *subsunción formal* y *subsunción real*, García Linera va a decir que

Hablar del capital es entonces hablar de la remodelación del mundo como un todo para su dominio, de la tendencia siempre creciente, pero siempre inacabada, de la supeditación del comercio, del transporte, de la producción, del conocimiento, de la imaginación, del disfrute, del consumo a los patrones del capital, ya sea en términos formales externos o reales de su materialidad interna. Que ésta sea una tendencia creciente pero nunca acabada radica en que *lo único que estrictamente es no-capital, pero que a la vez es su fuente de vida, es el trabajo-vivo* en sus diferentes formas corpóreas: las

¹²⁵ La primera etapa fue la del predominio del capital comercial, cuando “la circunnavegación de África” y “la colonización de América” permitieron el surgimiento de “un mercado mundial”. La segunda etapa, es la de la incursión del capital comercial en la propia producción local de mercancías. La tercera etapa es la de la extinción de la base nacional de la industria a partir de la expansión de la forma de trabajo capitalista a cada vez más regiones y que para mantenerse como tal debe hacerlo con productos, materias primas y tecnologías de todo el mundo.

comunidades agrarias, pero también, y ahora mayoritariamente, la potencialidad laboral en estado de fluidez, aún no objetivada, que despliega el trabajador social para crear riqueza material y simbólica (García Linera, 1999a: 77-78. El subrayado es nuestro).

Ya tendremos oportunidad de detenernos en este concepto de “trabajo vivo” como lo “no-capital” en el último capítulo de la presente tesis. Por lo pronto, cabe destacar que antes que la existencia de un mercado mundial, lo específico de la llamada globalización del último cuarto de siglo XX tendría que ver, según García Linera, con la tendencia a la generalización de las pautas de consumo y la cualidad de las mercancías cuya circulación se fomenta, como el dinero. Asimismo, lo característico de los tiempos actuales es la “descomunal jerarquización productiva, no solo globalizada, sino a la vez tecnologizada, entre industrias, regiones y naciones” (García Linera, 1999a: 83).

Según el marxista boliviano, la actual globalización del capital vendría continuar, en un nivel más complejo, la segunda y la tercera etapa señaladas como tendencias históricas por el *Manifiesto*. En primer lugar, “La formación de una red de transporte y comunicaciones que permite el comercio mundializado, por y para la industria”. Esta tendencia, que avanzó durante el siglo XX con el telégrafo, la radiocomunicación, el transporte aéreo, habría entrado en un nuevo momento con la comunicación satelital, la fibra óptica y el uso de los ordenadores para la interconexión simultánea. Esta nueva base tecnológica consolida la subsunción real de los medios de intercomunicación mundializados al capital y estaría creando “un *tiempo de comunicación* mundializado homogéneo y tendencialmente convergente a cero”.

A partir de ello, estaría surgiendo, en segundo lugar “Una base mundializada de la propia producción”. El *Manifiesto* develaría esta tendencia con el surgimiento de industrias que no emplean ni materias primas ni tecnología producidas localmente. El nuevo momento de esta mundialización vendría cuando la fabricación de cualquier mercancía pasa a realizarse en múltiples talleres descentralizados y ubicados en distintas partes del mundo, donde la elaboración se realiza entre componentes separados, que luego son ensamblados en un producto final. Se trata de un “Proceso de Trabajo Directo mundializado”, en el cual “el mundo comienza a aparecer como *espacio geográfico unificado*, donde se despliega la actividad completa de elaboración de cualquier mercancía” (García Linera, 1999a: 84-85).

El segundo punto de actualidad del *Manifiesto* tendría que ver con lo señalado por Marx y Engels del desarrollo tecnológico capitalista como un desarrollo en el que se revolucionan constantemente las fuerzas productivas. Este desarrollo va a ser leído por García Linera desde el concepto de *subsunción real*, mediante el cual se da el “movimiento de enajenación material del trabajo”: “Nuestra época se caracteriza por una expansión extraordinaria de los

medios de comunicación, así como de consumo y, ante todo, de producción” (García Linera, 1999a:88). La energía nuclear, los nuevos dispositivos de información, la microbiología, la computadora, las máquinas de control numérico, los robots, las tecnologías de comunicación “están convirtiendo al mundo en un solo gran taller que descentraliza sus funciones parciales por continentes y países” (García Linera, 1999a: 88-89).

No obstante esta “obsesión transformista del capital”, por la cual el capital incrementa la productividad laboral a través del desarrollo tecnológico, no es garantía –dice García Linera– de su indestructibilidad presente, como sostiene el pensamiento conservador y pseudoizquierdista, los cuales “surgen de una misma matriz fetichizadora de la técnica” que olvidan que en realidad “Lo que mueve la sociedad capitalista es la valorización del valor (...) y lo que ha de llevarla a la tumba es precisamente la imposibilidad de continuar la espiral de valorización.” (García Linera, 1999a: 90). Siguiendo los análisis de Marx en los *Grundrisse* sobre la automatización del trabajo que ya analizamos anteriormente, junto con las reflexiones de Toni Negri en su escrito “Ocho tesis preliminares para una teoría del poder constituyente”, dice el marxista boliviano más adelante que

...las modernas tecnologías son el producto más auténtico y más enajenado de los trabajadores: son fruto de la laboriosidad e inventiva de la sociedad mundialmente considerada; éste es su lado trascendente. A la vez, surgen para arrebatar saberes obreros y depositarlos en la máquina, para doblar resistencias laborales, para demoler conquistas y esfuerzos organizativos proletarios, para incrementar la intensidad y el volumen del trabajo impago apropiado por el capital (p.95).

Desde esta perspectiva, lo que en la actualidad se ha dado en llamar “capitalismo 4.0” o capitalismo de plataformas, caracterizado por un tipo de industria que –al integrar el internet, las plataformas en tanto infraestructuras digitales y el desarrollo de algoritmos– da lugar a un “sistema ciberfísico” de automatización creciente (Galliano, 2020), no sería otra cosa que un momento más de este proceso de valorización –fallido– del capital, por el cual se busca aumentar la productividad del trabajo y doblar las resistencias laborales, pero que, al mismo tiempo, contiene de forma abstracta una potencia universalista. Considerarlo como un desarrollo neutral sería caer en lo que García Linera llama “servilismo tecnicista”, opuesta a la “posición crítica de Marx”, quien antes que valorar ingenuamente el desarrollo industrial y tecnológico capitalista busca explicitar sus “fragilidades ocultas”, sus “contrafinalidades”, bajo el presupuesto de que éstas son materialización de una relación social de producción y antagonismos entre clases: “Su mirada no se deposita en el presente para consagrarlo, sino para abolirlo, precisamente a partir (...) de las potencialidades materiales y subjetivas latentes

y encubiertas que se hallan en él (...) el porvenir, como negación de lo actual, queda positiva y materialmente fundado.” (García Linera, 1999a: 97-98).

Si Marx pudo ver que la industria capitalista incrementa la productividad del trabajo a través de nuevas máquinas, en las últimas décadas, dice García Linera, con el control computarizado y los robots, se está creando “una nueva composición orgánica del consumo de la fuerza de trabajo” (p.99). Antes que el “fin del trabajo” está teniendo lugar un despliegue mucho más vasto de las condiciones de explotación del trabajo, hacia “la parte de la fuerza de trabajo más estrictamente humana e insustituible por las máquinas”: “estamos ante una subordinación general de la *capacidad intelectual* de la fuerza de trabajo obrera, como parte nuclear y final de la subordinación del proceso de trabajo al capital.” (García Linera, 1999a: 100). Con ello, dice García Linera recuperando los *Grundrisse*, el tiempo de trabajo directo del obrero aplicado y explotado en la producción deja de ser la medida de la riqueza, frente la capacidad del intelecto social general, con lo cual se socavaba el fundamento mismo de la ganancia capitalista: el robo del tiempo de trabajo, la extracción de plusvalor.

Como vimos anteriormente, el descubrimiento del plusvalor como fundamento de la valorización del capital le permite a Marx comprender las razones de las crisis cíclicas del sistema capitalista en tanto crisis de sobreacumulación. Le permite, en este mismo registro, construir su famosa fórmula, expuesta en el Tomo III de *El capital*, de la “caída tendencial de la tasa de ganancia”, en tanto “ley fundamental de la economía moderna”, que determina el límite inmanente de la propia acumulación capitalista (Marx, 2009 [1894]: 269-342). El hecho de haber interpretado esta ley como una ley absoluta y no como una tendencia que el capitalismo tiende a limitar a través de diferentes mecanismos (expansión del mercado mundial, destrucción de antiguas fuerzas productivas, desarrollo de otras nuevas, expansión monetaria), llevó al movimiento socialista internacional (y, el caso de Kautsky, es paradigmático a este respecto), a concebir el derrumbe del capitalismo como una necesidad inevitable (Aricó, 2011 [1977-1978]).

Al igual que Aricó, al abordar el tema de la crisis capitalista, el marxista boliviano recupera los análisis de Grossman en su libro *La ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista* (1979) y de Gramsci contenidos en su conocido texto “Americanismo y fordismo”. A partir de ello, sostiene que la crisis no lleva automáticamente al derrumbe del capitalismo, sino que “acrecientan el espacio de realización del capital (...) para que las crisis lleven a la agonía a la civilización del valor, se necesita desplegar, dentro de ellas, de las fuerzas productivas y las crisis, las fuerzas de autoorganización del trabajo” (p.105).

Además de las transformaciones tecnológicas antes mencionadas, García Linera va a analizar cómo las reformas neoliberales fragmentan el trabajo, para superar las resistencias laborales y relanzar el ciclo de acumulación capitalista luego de la crisis de sobreacumulación de los años setenta. Según nuestro autor, si bien las transformaciones neoliberales han provocado procesos de resistencia, se trata de luchas marcadas por la defensa de los antiguos pactos corporativos entre el Estado de bienestar y el capital con el trabajo organizado sindicalmente. Ello responde también a la forma de la crisis capitalista de fines de siglo XX, la cual no reposa en fracciones laborales imprescindibles como en el siglo XIX, sino sobre su desmantelamiento y el “repunte de nuevas ramas industriales construidas sobre los hombros de un proletariado nuevo, desorganizado, carente de experiencia asociativa, en feroz competencia interna (industria electrónica básica, telecomunicaciones, industria aeroespacial, etcétera).” (García Linera, 1999a:113).

La confrontación entre capital y trabajo se expande, así, a un sinnúmero de nuevos ámbitos y sujetos caracterizados por la precarización y la fragmentación laboral. Intentar comprender esto, lleva a nuestro autor al tercer punto de actualidad del *Manifiesto*, referido a las nuevas maneras de la constitución de las clases sociales en la sociedad contemporánea. Se trata de un tema que García Linera aborda bajo la afirmación –marxista-thompsoniana, podríamos decir– de que *es en la lucha que se configuran las clases sociales como movimiento estructural*. En nuestro autor, esto no implica –como venimos viendo– dejar de lado el problema de las transformaciones técnico-organizativas del proceso de trabajo que (re) estructuran a las clases, ni los efectos que éstos cambios generan en la subjetividad obrera, sino de concebir estos cambios y sus efectos como resultados, en definitiva, de las luchas de clases. En este sentido, coincidimos con la hipótesis de lectura de Gabriel Domínguez (2020), para quien, en la conceptualización de las clases sociales presentada en este texto sobre la actualidad del *Manifiesto*, García Linera “logra sintetizar de una manera original y creativa a las corrientes centrales del marxismo en esta temática: estructuralismo e historicismo.” (p.9).¹²⁶

García Linera pone en cuestión la definición “juridicista” de las clases sociales de cierto “marxismo tecnicista”. Se trata de un discurso supuestamente imparcial, que define a la clase por la propiedad o no propiedad de las personas respecto a los medios de producción, más

¹²⁶ Según Domínguez (2020), mientras la corriente estructuralista define las clases sociales a partir de su lugar en el ámbito de la estructura económica, la corriente historicista plantea que para su definición es imprescindible incluir dimensiones históricas que exceden éste y para las cuales se utilizan conceptos referidos a la dimensión de la praxis. Como punto de partida de su lectura, Domínguez recupera el estudio preliminar de Tarcus al libro *Debatos sobre el estado capitalista* (1991), el cual reúne textos de Ralph Miliband, Nicos Poulantzas y Ernesto Laclau. En dicho escrito, Tarcus reconstruye de una manera ideal la polémica histórica respecto a la oposición entre las explicaciones estructuralistas y las explicaciones historicistas de las clases sociales. Si Nicos Poulantzas sería el principal representante teórico de la primera corriente, Edward Palmer Thompson lo sería de la segunda.

allá de toda conflictividad social, cuando en realidad la propiedad es “la consagración y la ambición de perpetuidad de un inconfesable antagonismo social por el control y el poder sobre los medios de vida existentes.” (García Linera, 1999a: 123). Habría, en esta perspectiva juricista, un “cierto halo ahistoricista” donde “Parecería que las personas, medios de producción y diversas 'relaciones' (...), existieran unas independientemente de otras y cuya mezcla, periódicamente distinta, vendría a estructurar las diversas clases sociales”. Se trata, podríamos decir, de un problema de *traducción*, porque no se parte del proceso histórico concreto, sino que “se convierte la disección analítica de la realidad pensada en la representación de conjunto de esa realidad” y se olvida que personas, medios de producción y antagonismos son, en realidad, “tres momentos de una misma realidad”. Desde esta perspectiva historicista de Marx, “*El concepto de lucha precede al de las clases; más bien, porque hay lucha entre sujetos sociales es que luego hay clases sociales*” (García Linera, 1999a: 126-127. El subrayado es nuestro). Asimismo, “No es lo revolucionario lo que precede a la lucha, sino a la inversa, la lucha contra el capital, que es un hecho de contingencia histórica, una elección, es lo que convierte al obrero en proletario revolucionario” (p.159).

El “verdadero marxismo” –los términos son de García Linera– busca romper precisamente con esta concepción juricista y mostrar las variadas formas de proletarización social en la actualidad, bajo el supuesto de que las clases no son sino relaciones de fuerza antagonizadas– y alojadas en todos los actos y territorios de las personas– en el control y disfrute del trabajo en tanto “energía productora de la materialidad social” y, que por tanto, la revolución social no puede ser sino un largo proceso de autodeterminación del trabajo vivo sobre el capital en todos los terrenos de la producción y reproducción de la vida. Ese proceso no es sino “el proceso de *construcción* de la clase proletaria.” (García Linera, 1999a: 133).

Se trata de una clase cuya capacidad de trabajo se halla “dominada, retorcida, oculta”, por el valor, por el trabajo abstracto, por una medida cuantificable, abstracta y privada que deforma la realidad del valor de uso del trabajo y lo hace verse como coágulo de valor de cambio, como una mercancía más. El obrero debe vender su fuerza de trabajo como mercancía, la cual encuentra su valor de cambio en el tiempo de trabajo socialmente necesario, lo que supone su equiparación con el resto de las fuerzas del trabajo: “Ya sea que los trabajadores sometidos a esas relaciones sociales vendan su fuerza de trabajo como sustancia abstracta al empresario, o bajo la forma de productos o de servicios, estamos ante múltiples formas de mercantilización del consumo de la fuerza de trabajo” (García Linera, 1999a: 139). Antes que desproletarizar a la población, las transformaciones técnicas y

productivas de las últimas décadas están llevando, dice nuestro autor, a una proletarización extrema y mundializada, “a formas de obrerización más complejas, abigarradas y desconcentradas a través de la subcontratación, la 'venta de servicios', etcétera.”, que implican “*nuevas formas de construcción social de clase*”.

Ahora bien, si el obrero es un “ser definido por y para el capital”, romper esta determinación va a implicar la determinación del trabajo sobre sí mismo, implica “el problema histórico-material de la autodeterminación.” (p.147). Este va a ser, precisamente, el cuarto y último punto de actualidad del *Manifiesto*. García Linera comienza con una extensa cita del *Manifiesto* que resume la concepción de Marx sobre el proceso de constitución del obrero en clase revolucionaria, que va desde la insubordinación al capitalista individual y luego la articulación en ramas productivas hasta llegar a la articulación política nacional, que disputa el poder del Estado burgués, y luego mundial. “La construcción del obrero en clase revolucionaria es un proceso histórico de autoconstrucción de los obreros como entidad y unidad, por encima de la definición que de ellos ha hecho el capital” (p.151), construcción que no está fijada de antemano, porque detrás de cada avance organizativa siempre acecha el capital. Esta negación proletaria de su ser obrero para-el capital es la “afirmación positiva del ser comunitario negada por el capital. El proletariado niega en su proceso revolucionario una negación, y así produce positivamente su autodeterminación.” (p.152).

En este proceso de constitución entra en juego el partido político, definido por Marx, dice nuestro autor, como “movimiento material de autoconstrucción” de la clase: “El *partido*, en tal sentido, *es un hecho material de masa*, no de sectas ni vanguardias; es un movimiento de acciones prácticas, no simplemente de adquisiciones teóricas...”. La concepción del partido según la cual éste debe injertar la conciencia obrera desde fuera de una clase que tendría un carácter revolucionario por su lugar en la producción, “ha sido cómplice de las derrotas revolucionarias en el mundo”. Se trata, en realidad, de concebir el partido como lo hacía Marx.

García Linera recupera, en este marco, la carta que Marx le escribió a Ferdinand Freiligrath en 1860, en la cual Marx dice que, luego de la disolución de la Liga de los Comunistas en 1852, “no he pertenecido nunca, ni pertenezco, a ninguna asociación secreta o pública, ya que el partido, en este sentido totalmente efímero, ha dejado de existir para mí (...) Al hablar del partido entendía el partido en el gran sentido histórico de la palabra”. (Citado en García Linera, 1999a: 108). A partir de ello, el marxista boliviano distingue entre el “sentido histórico” y el “sentido efímero” del partido. Mientras el primero refiere al proceso de autoconstrucción de la clase en su conjunto, que en las condiciones de la

fragmentación mercantil neoliberales debe desplegarse como “reconstrucción de las redes de una nueva sociedad civil autónoma frente al capital.” (pp.162-163), en el caso del segundo, se trata del partido como estructura organizativa específica, efímera, “fenoménica”, que se levanta sobre la primera: “Un partido, en este sentido específico, puede contribuir, *solamente contribuir*, a potenciar, a reforzar, a expandir, a 'destacar y hacer valer', dice el *Manifiesto*, el interés común del 'movimiento en su conjunto' de emancipación del trabajo.” (García Linera, pp.165-166). De todas maneras,

Los tipos de organización que asumirá este proceso de autoformación de la clase son diversos, pero también efímeros, porque son producto, resultado de las condiciones del desarrollo de la lucha de clases, y en especial, de las condiciones reales de la autoconstrucción histórica del proletariado en clase frente al capital. En el marxismo no es posible hallar, por tanto, una teoría definitiva de la organización política, porque *el marxismo no es una filosofía del fin de la historia.*” (García Linera, 1999a: 166. *Cursivas nuestras*).

Y, como ya vimos, para romper con cualquier concepción del marxismo como filosofía de la historia, ya sea que ésta concepción se exprese en la teoría de la organización política, en la teoría del Estado o en la teoría del capitalismo, es preciso abrir el marxismo, enriquecerlo a través del diálogo con otros saberes. Solo así puede emerger la verdad del marxismo, solo así éste puede convertirse en expresión propia de una sociedad para su comprensión revolucionaria. Es precisamente en este marco que se inscribe el esfuerzo de traducción gramsciana de Bourdieu al marxismo emprendido por García Linera por estos años. Veamos.

3.6.3. Traducciones heréticas: Bourdieu leído desde Marx y Lenin

Como sostienen varios estudiosos de la obra de García Linera (Stefanoni, 2008; Parodi, 2016; Pulleiro, 2016), Bourdieu es, junto con Marx y Zavaleta Mercado, una de las referencias más importantes para el marxista boliviano. García Linera comienza sus lecturas de Bourdieu durante los cinco años (1992- 1997) que pasa en la cárcel de Chonchocoro y las profundiza en los años siguientes, cuando ejerce como profesor en la UMSA. Las bases teóricas fundamentales de sus posteriores usos del sociólogo francés se encuentra en el escrito “Espacio social y estructuras simbólicas. Clase, dominación simbólica y etnicidad en la obra de Pierre Bourdieu” (1999b). Nos detendremos, por ello, en este escrito.¹²⁷

¹²⁷ Un análisis exhaustivo de la influencia de Bourdieu en García Linera lo hemos realizado en un artículo para la revista *Astrolabio* (véase Patriglia, 2022).

Ya en el primer capítulo, dedicado al tema de la estructuración objetiva de las clases bourdiana, García Linera pone en diálogo la teoría de Bourdieu con el marxismo. Afirma, así, que el concepto de capital de Bourdieu es concebido como una “relación social”, idea que el sociólogo francés recogería de Marx, pero ampliando la clásica interpretación del capital económico en el sentido marxista a otro tipo de bienes.¹²⁸ Empero, no se trataría solo de una extensión, sino también de una diferencia fundamental: “no debemos olvidar que el capital no es para Bourdieu el trabajo abstracto (valor) que se autovaloriza, como propone Marx; sino un bien social cuya propiedad puede otorgar algún tipo de beneficio en el sentido más general del término” (García Linera, 1999b: 55). Asimismo, Bourdieu parecería soslayar una cuestión fundamental que analiza Marx: la estructura de las relaciones de poder que se da al interior del proceso de trabajo inmediato, del proceso de circulación y reproducción en su conjunto:

La posibilidad de volver comprensibles el conjunto de las luchas, de las trayectorias económicas de las clases, de las incesantes modificaciones técnico-organizativas en las que quedan objetivadas las relaciones de fuerzas de esas luchas, y sobre las que se levantan las características de la estructura simbólica a largo plazo de las clases [...] requiere ir más allá de los factores fenomenológicos de la realidad del capital económico mencionados por Bourdieu, a fin de sumergirse en las fuerzas estructurales que constituyen el armazón del poder económico en la sociedad contemporánea. (García Linera, 1999b: 57-58).

Al analizar los demás tipos de capital (capital cultural, capital social, capital simbólico), cuya estructura patrimonial define el posicionamiento social de clase, el marxista boliviano va a desbrozar lo que considera son los diferentes pliegues del concepto bourdiano de *habitus*¹²⁹: el *habitus* (de clase) “como principio de energías potenciales latentes en los cuerpos”, que sirve a la reproducción de la dominación de clase; como potencia que “se desencadena a través de la práctica”; como “forma de 'leer' la realidad”, de significarla, de otorgarle sentido; como multiplicidad de “significancias” que son “gatilladas” por los

¹²⁸ Existen para Bourdieu cuatro tipos de capital fundamentales que definen los cuatro campos que estructuran el espacio social: el capital económico, en tanto conjunto de bienes económicos de que disponen los agentes; el capital cultural (también llamado “capital informacional”), ligado al conjunto de bienes, (conocimientos, ciencia, arte) que permiten ejercer poder en el campo de las prácticas culturales; el capital social, definido como la “suma de los recursos, reales o virtuales, de la que se hace acreedor un individuo o grupo en virtud de poseer una red perdurable de relaciones más o menos institucionalizadas de mutua familiaridad y reconocimiento” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 178); por último, el capital simbólico, definido como “la forma que una u otra de estas especies (de capital) adopta cuando se la entiende a través de categorías de percepción que reconocen su lógica específica o, si lo prefieren, desconocen la arbitrariedad de su posesión y acumulación” (Bourdieu y Wacquant, 2005:178). Para una reconstrucción global del pensamiento de Bourdieu, véase Gutiérrez, 2002.

¹²⁹ En *El sentido práctico* (2013), Bourdieu define al *habitus* como “[...] sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos”. (Bourdieu, 2013: 86).

condicionamientos externos; como “conocimiento por el cuerpo” y como “*hexis* corporal” (García Linera, 1999b: 77-87).

Más adelante, García Linera se dedica a estudiar el espacio social a partir de las representaciones y distinciones simbólicas con que los sujetos, por sus *habitus* de clase incorporados, organizan sus prácticas, se perciben y toman posición como clase. Al analizar el espacio de los estilos de vida en tanto signos de distinción social, el autor vuelve sobre el fetichismo estudiado por Marx en el capítulo I de *El Capital*, el cual adquiere en Bourdieu “una presentación plena en la medida en que las personas y las clases de personas se diferencian y buscan diferenciarse de otras clases, especialmente si la estructura patrimonial de su capital es menor, a través de las cosas (...)” (García Linera, 1999b: 92).

Por otra parte, el autor desarrolla la noción bourdiana de poder simbólico, de dominación simbólica y de luchas simbólicas. Allí, dice que la resistencia a la dominación simbólica “tiene, en el ámbito reflexivo, un lugar privilegiado, pero que solo puede devenir eficaz si es capaz de traducirse en esquemas simbólicos capaces de conmover las estructuras simbólicas prerreflexivas inscritas en el cuerpo, que es el lugar donde está anclada la mayor dureza de la dominación” (García Linera, 1999b: 102). Pero, además de resistencias, es posible realizar “revoluciones simbólicas” que quiebren las estructuras simbólicas dominantes y la sustituyan por estructuras simbólicas emancipadas, para lo cual debe contarse con la presencia en el *habitus* dominado de descontentos difusos contra el orden dominante y de capital simbólico conquistado por anteriores luchas. En este marco, entra en juego el rol de los intelectuales, quienes pueden realizar una “transferencia de capital cultural” contra la “evidencia silenciosa de la *doxa*” (en términos de Bourdieu) y contribuir a desmontar la dominación. Encontramos aquí la traducción de Bourdieu al marxismo más provocativa de García Linera, para quien la concepción bourdiana de la tarea intelectual implica

...un particular leninismo presente en textos posteriores a 1905, en la que los intelectuales portadores de una fuerza de enunciación legítima permiten exteriorizar un conjunto de disposiciones de resistencia social de los dominados engendradas por sus propias luchas objetivas al interior del espacio social. El papel de los intelectuales es menos el de “dar” conciencia como el de despertar esquemas de visión contestataria latente en los *habitus* de las clases dominadas (García Linera, 1999b: 104).

Esta referencia al Lenin posterior al *¿Qué hacer?*, libro escrito en 1902 donde éste concibe al partido en términos kautskianos, como inyector de conciencia en el proletariado, reenvía al libro *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia* (1988), en el cual, como vimos, se apropia de un Lenin que apunta a los elementos práctico-materiales de organización de las clases movilizadas y a la memoria de sus luchas (Ortega, 2017). Ello le

sirve para criticar la equiparación que hace la “izquierda reaccionaria” boliviana entre el factor subjetivo de la revolución y el despliegue de la forma partidaria. El factor subjetivo se da, ni más ni menos, que en la movilización de las masas y el papel del partido no es otro que el de impulsar, reforzar, generalizar desde adentro de las mismas masas sus disposiciones para la lucha.

Para terminar, cabe destacar, siguiendo a García Linera, que en el caso de Bourdieu el esfuerzo por romper con el poder simbólico dominante es el de llevar la “clase probable”, en tanto construcción mental, teórica, a la “clase movilizada”, que resulta de la enunciación movilizadora de aquella y que es el lugar privilegiado de la eficacia del nuevo poder simbólico. Y, si bien Bourdieu, dice diferenciarse de la perspectiva marxista, hay para García Linera una continuidad de fondo con las reflexiones proporcionadas por Marx.

Pues bien, esta traducción gramsciana de Bourdieu *desde* el marxismo, consistente en poner en diálogo y fusionar los principales conceptos de la teoría sociológica bourdiana con la crítica de la economía política de Marx y también del leninismo leído en clave de antifetichismo partidario, va de la mano con la traducción de Bourdieu *desde* Bolivia. En efecto, y como veremos, a través de los conceptos de capital (particularmente, de capital simbólico) y de *habitus*, García Linera analiza dos cuestiones centrales del pasado y del presente de sociedad boliviana.

Por un lado, analiza cómo la opresión racial y el capital étnico (en tanto subtipo capital simbólico), junto con la subsunción del trabajo al capital, constituyen el basamento y la forma misma en que se expresa la dominación de clase en el país andino. El concepto bourdiano de capital étnico, le permite unir orgánicamente clase y etnia bajo una misma perspectiva de análisis, superando tanto al “marxismo primitivo” que concibe la etnicidad como secundaria respecto de la clase, como la concepción del katarismo indianista de Fausto Reinaga, según la cual la composición étnica del mundo agrario sería el principal criterio de identificación social respecto del mundo urbano mestizo-criollo. Apoyándose en la propuesta de Bourdieu acerca de la identidad étnica como una de las dimensiones del “capital simbólico”, García Linera va a decir que lo característico de la realidad colonial de la sociedad boliviana, aparte de la forma peculiar de acontecer la subsunción formal, tiene que ver con la presencia del “capital étnico” como un capital fundamental en la construcción de las condiciones objetivas de clase:

El capital étnico hablaría entonces de dos dimensiones complementarias: por una parte, de prácticas culturales distintivas con rango de universalidad que eufemistizarían y borrarían las huellas de las condiciones objetivas de su producción y control (...); y por otra, de diferencias sociales objetivas que han adquirido el rango de diferencias

somatizadas y que luego han borrado el origen de las luchas objetivas de la instauración de esas diferencias. El color de piel, el apellido notable con el que los colonizadores inicialmente explicitan simbólicamente su posición objetiva de conquistadores triunfantes con derecho a las riquezas, tierras e indios, convierten esta diferencia simbólica somatizada, en una riqueza corporal cuya exhibición consagra simbólicamente su posición objetiva de fuerza y dominio. (García Linera, 1999b: 125-126).

Por otro lado, a través del concepto de capital simbólico y de *habitus*, García Linera analiza las estructuras simbólicas de la condición obrera minera del siglo XX, sus reconfiguraciones, y la nueva condición obrera surgida a raíz de la implantación del neoliberalismo en Bolivia. Ello, por fuera de los reduccionismos economicistas, pero también de las visiones culturalistas de la identidad de la clase obrera. Comencemos, entonces, por esta última cuestión.

3.6.4. *Estudiar la nueva condición obrera*

Como ya dijimos, García Linera emprendió, a partir de 1998, junto con sus estudiantes de la Universidad Mayor de San Andrés, un trabajo de campo etnográfico y estadístico en las industrias fabriles y luego en las minas. Ello, para dar cuenta de las transformaciones técnico-organizativas que tuvieron lugar en el ámbito de la producción con la instauración del neoliberalismo a partir de los ochenta, al mismo tiempo que para mostrar su impacto en las estructuras materiales y simbólicas de la clase trabajadora boliviana. Esto le sirvió para dejar heridos de muerte los discursos ideológicos, propios de una sociología especulativa sin sustento científico –como la plasmada por Carlos Torranzo en su libro *Desproletarización e informalización en Bolivia* (1989)– según la cual la clase obrera era secundaria y con ello sus organizaciones –principalmente, la COB– habían perdido todo peso político. (García Linera, Svampa: 29).

Para realizar estos análisis sociológicos, García Linera va a recuperar y poner en diálogo el concepto de capital simbólico de Bourdieu con la noción de “composición técnica de la clase” y “composición política de la clase” de Toni Negri desarrolladas en *Del obrero masa al obrero social* (1980). Asimismo, recupera, en sus investigaciones sobre la condición obrera minera, los estudios del marxista inglés E. P Thompson y su concepción de la formación histórica de las clases planteada en su clásico libro *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963) (García Linera, 1999c; 2001a). García Linera se propone fusionar el nivel técnico-económico, el nivel simbólico-cultural y el nivel político de la reproducción social de la clase tomando como punto de partida el Proceso de Producción Inmediato (PTI). La dimensión material, organizativa, del PTI es, desde su perspectiva, el “fundamento” de los

procesos de construcción de autonomía política y de autonomía cultural (García Linera, Svampa, 2008: 24)

Interesa, a continuación, detenernos en dos textos del marxista boliviano, en los que, de alguna manera, se sintetizan parte de sus investigaciones sobre el mundo minero. En primer lugar, el texto “Los ciclos históricos de la condición obrera minera en Bolivia (1825-1999)” (2000) donde va a analizar sintéticamente, además del “obrero artesano de empresa”¹³⁰, la condición del “obrero minero de oficio de gran empresa”, que se inicia con el ciclo de la minería del estaño en 1910 y se consolida como sujeto central del patrón de acumulación y del Estado desarrollista-nacionalista a partir de la revolución de 1952, como así también el “obrero de especialización industrial flexible”, surgido a partir de los ochenta, con las reformas neoliberales.

Según nuestro autor, el obrero de oficio se caracteriza por haber interiorizado la racionalidad técnica de la modernización capitalista de gran empresa, por poseer en el cuerpo una habilidad de la que dependía la producción y sin la cual el movimiento maquinal quedaba muerto. También, por una “narrativa interna de la clase” dirigida hacia el porvenir histórico (lo que era posible por el contrato fijo de trabajo y los beneficios sociales de los que gozaba) y una estructura simbólica temporal homogénea posibilitada por la transferencia de habilidades productivas del antiguo trabajador a los jóvenes (García Linera, 2000a). Se caracterizaba, por último, por un sentido de unidad y responsabilidad colectiva por el bien común posibilitada por el sindicato. Toda una “acumulación en el seno de la clase”, siguiendo a Zavaleta Mercado (1983b), asentada en una realidad material, que cambia radicalmente a partir de las reformas técnico-organizativas y político estatales neoliberales.

La introducción de técnicas computarizadas en la minería que reemplazan las habilidades del antiguo obrero de gran empresa, la sustitución de la carrera obrera de ascensos y privilegios (fundados en la antigüedad y el contrato a plazo indefinido) por la competencia de beneficios y méritos basados en cursos de capacitación gestionados por los empresarios, pautas de obediencia y productividad, va a dar lugar a un tipo de “trabajador polivalente”, con estructuras simbólicas débiles en lo que se refiere a su identidad unitaria de clase, un trabajador atomizado y de espíritu dubitativo, sin proyección al futuro (García Linera, 2000a). Se trata del obrero de especialización industrial flexible.

¹³⁰ Éste surge entre 1850 y 1900 en los centros industriales a gran escala (Huanchaca, Portugaleta, Real Socavón, etc.) cuya congregación constituyó a los pueblos mineros. El obrero artesano de gran empresa tenía fuertes vínculos con la estructura de producción campesina-comunal y se caracterizaba, por tanto, por una subjetividad anclada en la temporalidad cíclica agraria. Poseía saberes manuales en el marco de una infraestructura caracterizada por los rieles, carros metaleros para la extracción y transporte de minerales, máquinas a vapor para el desagüe, entre otros. Asimismo, tenía poca capacidad de negociación con el Estado.

En este nuevo mundo del trabajo caracterizado por la hibridez de sus asentamientos, por la flexibilización laboral y la pulverización de la unidad de clase, la Central Obrera Boliviana (COB), fundada en la revolución de abril de 1952, dejó de ser el movimiento social hegemónico aglutinante de la clase trabajadora de Bolivia. De allí la búsqueda de García Linera por encontrar los signos que avocinan el nuevo movimiento social que sustituya esta función de la COB y su encuentro con la “Coordinadora del Agua y la Vida en Cochabamba”, como movimiento social caracterizado por la forma multitud, al cual ya hemos hecho referencia más arriba. Podríamos decir, en este sentido, que los estudios de García Linera respecto al nuevo mundo obrero y los nuevos movimientos sociales, toma la forma de una sociología de las emergencias (Sousa Santos, 2005), por la cual rompe con la “monocultura del tiempo lineal”, expresada, en este caso, bajo las ideologías del fin de la historia y del fin del mundo del trabajo. Todo un trabajo de traducción en el que se busca evidenciar las resistencias emergentes, su historia oculta, y su racionalidad propia; para mostrar, en definitiva, que los nuevos movimientos sociales no cayeron “como rayo en el cielo sereno” (García Linera, Svampa, 2008: 35).

Las transformaciones neoliberales pudieron consolidarse, plantea García Linera, a partir de la derrota del obrero minero, es decir, a partir de la historia misma de la lucha de clases. Este hecho es la Marcha Minera por la Vida¹³¹, de agosto de 1986. A ello dedica García Linera su texto “La muerte de la condición obrera minera del siglo XX. La Marcha Minera por la Vida” (2000b). En tanto “condensación de época”, este hecho constituye para nuestro autor el “acto final” de este sujeto social que representó lo único positivo de la modernidad en el país andino: “si algo existía de nación y de Estado en Bolivia, era por los mineros de las grandes empresas nacionalizadas, por su trabajo y sus deseos” (García Linera, 2000b: 166).

El marxista boliviano subraya la ausencia de proyecto histórico por parte de los trabajadores, mientras el gobierno y los capitalistas locales estaban cerrando las minas estatales y las pulperías, congelando los salarios, desarticulando el movimiento obrero,

¹³¹ “La Marcha por la Vida” refiere a la larga movilización que realizaron los trabajadores mineros nucleados en la COB y en las Amas de Casas Mineras de Siglo XX y Catavi, desde la localidad Oruro hacia La Paz, entre el 21 y el 28 de agosto de 1986, a la que se unieron trabajadores campesinos organizados en CSUTCB, sectores populares y universitarios de todo el país, llegando así a contar con la participación de más de 25 mil personas. En 1985, Paz Estensoro había aprobado el decreto 21.060, a través del cual eliminó las subvenciones al sector público, cortó dos tercios de los empleados estatales de compañías de petróleo y estaño, congeló el sueldo de empleados públicos y liberalizó los aranceles a la importación, a lo que se le sumó en 1986 la decisión de descentralizar la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), empresa encargada de administrar la cadena productiva de la minería estatal en Bolivia. El 28 de agosto, el gobierno decretó Estado de Sitio y 2.000 militares reprimieron y pararon la marcha en la localidad de Calamarca. Ante estos hechos, los dirigentes de la COB pidieron disolver la marcha antes de llegar a La Paz.

privatizando los servicios públicos y abriéndose al mercado exterior. En definitiva, estaban abrazando conscientemente el proyecto político-económico neoliberal que se había comenzado a implantar en Europa y Estado Unidos desde fines de los setenta. Mientras tanto, los obreros continuaban anclados en el proyecto del capitalismo de Estado, que estaba siendo abandonado por la burguesía. Este anclaje se explica, en parte, por cómo se “había adherido al cuerpo” del obrero el discurso de las múltiples formas partidarias de la izquierda que, con su conocido vanguardismo, no habían hecho otra cosa que convertir el sueño del MNR y de la CEPAL en su “programa revolucionario”. Dice García Linera, utilizando las conceptualizaciones bourdianas, que

...se trataba de un discurso y una práctica política que adulaba disposiciones conservadoras dentro de la propia clase, que gatillaba estados de ánimo de *querellantes*, de obedientes, de demandantes tan arraigados en las clases subalternas en detrimento de la práctica de soberanía, propositiva, autodeterminativa de la condición de clase trabajadora. Bajo estos estandartes se había constituido un *habitus* de clase y con ellos acudía a su encuentro con la muerte (García Linera, 2000b: 170).

Una de las cuestiones más interesantes de este texto de García Linera tiene que ver con su análisis de la Marcha por la Vida como escenario de estas mismas disposiciones culturales de clase, como cristalización de “un modo plebeyo de reclamar al Estado”. La movilización por centro de trabajo como ejercicio de la democracia que sustituye a la función parlamentaria; el sindicato –“la única organización de clase obrera del siglo XX”– como lugar de pertenencia del desarraigado de la tierra y del *ayllú*, como espacio de constitución identitaria del trabajador colectivo que interpela al Estado y ejerce sin más mediación la lucha por sus derechos públicos. Se trataba de una manera de ejercer la función política y el cuidado del bien común que rompía con “el patrimonialismo y el clientelismo tan enraizados en los *habitus* señoriales de las clases pudientes y en los *habitus* dominados de las clases menesterosas” (García Linera, 2000b: 173).

No obstante, más allá de sus virtudes, la forma-sindicato y la movilización de masas de la clase obrera minera estaban limitadas por una forma de ciudadanía corporativa y un tipo de relación con el Estado en términos de integración subalterna: “La imagen que de sí mismo habrá de producir la condición obrera es la del querellante, no la del soberano” (García Linera, 2000b: 174). Tanto la forma en que se expone el cuerpo del obrero (cayos en los pies, hambre, caminata a lo largo de cientos de kilómetros) a lo largo de la movilización, propio de una “narrativa sufriente” del devenir de clase, como el contenido de lo demandado (la inclusión de los derechos del trabajo en el ordenamiento del Estado), hacen de la marcha la “más grande escenificación de esta sujeción de la clase a la legitimidad estatal”.

Una de las razones de esta forma subalterna de la clase obrera tiene que ver, para el autor, con hábitos dominados de larga duración, incorporados desde la época del coloniaje. Pero la impotencia de horizonte histórico que emergió en la Marcha por la Vida también refiere, de manera más inmediata, a las características de las maneras de unificarse, de resistir y de proyectarse en el ámbito de la estructura técnica y organizativa del proceso de trabajo industrial, donde la dirección de la producción era delegada a los empresarios e ingenieros y la autogestión de los trabajadores no era en absoluto planteada como objetivo:

Que los mineros concurren a la carretera Oruro-La Paz con sus cascos, sus frazadas y unas cuantas dinamitas, pero sin una creencia aglutinante de lo que pudiera ser un devenir histórico autónomo, precisamente hallará sus condiciones de posibilidad en que este tampoco había sido producido previamente desde el centro de trabajo. La estructura simbólica de clase quedará así fusionada al Estado nacionalista y, cuando este comenzara a despedazarse, lo haría arrastrando a las propias estructuras mentales y organizativas del proletariado boliviano (García Linera, 2000b: 181-182).

Ello no quiere decir que haya habido una determinación absoluta de esas condiciones materiales y simbólicas sobre el desenlace de la Marcha por la Vida. Antes bien, García Linera va a decir que había hendiduras de horizonte estratégico alternativo en esas disposiciones, grietas que se evidenciaron en las propuestas de sectores mineros y organizaciones campesinas que plantearon la necesidad de contar con armas, o en la propuesta de las mujeres mineras de saltar el cerco del Ejército en Calamarca. No obstante, por la fuerza de esos *habitus*, de esas estructuras simbólicas dominadas, y en parte por la contingencia de la historia, fue la palabra de la dirección de la COB, la de iniciar el retorno, la que se impuso y selló la derrota: “En Calamarca la condición obrera creada trabajosamente durante cincuenta años, se hará añicos como un vaso lanzado al pavimento” (García Linera, 2000b: 191).

Antes de proseguir, resulta interesante resaltar el análisis realizado por García Linera sobre el rol fundamental de la mujer en la minería, rol que durante mucho tiempo fue invisibilizado. Como señala Luis Hessel (2019), desde el fin de la guerra del Chaco, cuando la Federación Obrera Femenina (FOF) se convirtió en la columna vertebral de la Federación Obrera Local (FOL) y hasta la revolución del '52, el papel de las mujeres fue fundamental, tanto en el territorio como en el sindicalismo minero. El importante trabajo manual de las “palliris” (encargadas de la selección de minerales) fue sustituido en 1946 por el sistema de *Sink and Float*, llevando el trabajo femenino al área de los servicios: “Situación de desvalorización que quedará consolidada con la revolución del 52 y el Estado nacionalista que se recubrirá de una ideología masculinizada de la historia” (García Linera, 2014: 114, citado en Hessel, 2019: 108).

De esta forma, la mujer quedó fuera del proceso productivo minero y se la restringió a la reproducción de la unidad familiar. Dice García Linera en una afirmación que de alguna manera sigue las perspectivas del marxismo-feminista, particularmente de las críticas al patriarcado del salario (Federici, 2019): “Si tomamos en cuenta que la mujer ama de casa es la transformadora del salario de su marido en medios de subsistencia para ella y para su familia, es claro que ellas forman parte del sistema de trabajo asalariado utilizado por el capital para su valorización social” (García Linera, 2014: 117, citado en Hessel, 2019: 108).

3.6.5. *Tres ciudadanía y dos narrativas*

Uno de los temas centrales que García Linera aborda en este período de su producción es el problema de la relación entre ciudadanía y democracia. Va a hablar de tres momentos de formación de “*ciudadanía legítima*” en la historia política de Bolivia, los cuales son también momentos de construcción nacional, porque son “dos maneras de abordar el mismo problema de la constitución del yo colectivo” (García Linera, 1999d: 173). Para nuestro autor, “El acto de *producir* el derecho, de reconocerse activamente en él, es lo decisivo de su cualidad ciudadana (...) Estamos hablando entonces de la ciudadanía *como responsabilidad política ejercida*, como forma de intersubjetivación política.” (García Linera, 1999b: 174). Si bien el ciudadano se constituye en torno al Estado, éste no puede crear la ciudadanía, porque en realidad “es la síntesis expresiva de los procesos de ciudadanización que bullen en el interior de la estructura social.” La ciudadanía desborda el espacio estatal, aunque lo abarque. En este sentido,

La voluntad práctica de ciudadanía se manifiesta en todos los terrenos de la vida en común y lo que hace el Estado es, o disciplinarla, o encumbrarla en oposición a otras, o proscribirla en beneficio de una ya existente, o sancionarla, o educarla a través de unos dispositivos de legitimación, que convierten a una de las prácticas difusas de ciudadanización en la ciudadanía estatalmente reconocida y fomentada. Es en este punto que hay que buscar la *pertinencia de la crítica de Marx a Hegel, y luego entonces también a Bolívar*, en su pretensión de crear sociedad y ciudadanía desde el Estado, cuando en verdad este último es un producto de las primeras. (García Linera, 1999d: 175-176. El subrayado es nuestro).

Recuperamos esta cita porque es posible observar aquí un hilo de continuidad en relación a lo que, como veremos, sostiene García Linera en sus escritos de juventud sobre la crítica de Marx a la idea hegeliana del Estado como sujeto activo, como Idea, capaz de englobar y producir la sociedad civil, la cual estaría en la base de la crítica marxiana al proyecto estatal bolivariano. Es esta lectura la que García Linera defiende frente a las hipótesis vertidas por Aricó en *Marx y América Latina*. No obstante, como podremos observar, a raíz de nuevas

gramáticas de producción de su discurso ligadas a su rol como vicepresidente, García Linera va a recuperar la idea hegeliana del Estado como síntesis de la voluntad general, como lugar de lo universal –aunque abstracto– y de lo común –aunque ilusorio– de la sociedad. Se trata, como se ha dicho, de un verdadero reencuentro con Aricó. (Parodi, 2019b).

Pues bien, García Linera se refiere a tres formas de conformación de la ciudadanía en la historia de Bolivia. En primer lugar, la “ciudadanía de casta”, que surge desde la constitución de 1826: con ella se erige un orden en el cual “los indios son la nada del Estado, *su externalidad* más fundamental (...) De hecho, el Estado republicano nace a cabalgadura en contra de la indiada” (García Linera, 1999d: 177). Hay, en este punto, un *hilo de continuidad* fundamental entre el Estado colonial y el Estado republicano, el cual es un “*Estado de exclusión*” de lo indígena: “Que este exorcismo social tome la forma de estratificación étnico-racial sólo viene a validar el arquetipo colonial de la realidad histórica” (García Linera, 1999d: 177-178). De esta forma, la ciudadanía es un “derecho de conquista”, no se presenta como una “producción de derechos” sino una “*herencia familiar*”, por eso se trata de una “ciudadanía patrimonial” (García Linera, 1999d: 178). Esta ciudadanía es, así, una “descarada exhibición de la estirpe”, es un “enigma de cuna y abolengo”, siendo la blanquitud el criterio principal de *distinción*, en el sentido bourdeano del término.

En segundo lugar, García Linera va a referirse a la “ciudadanía corporativa”, surgida de la revolución de 1952 por los indios y la plebe urbana. Fue el momento en el cual “La sociedad subalternizada irrumpió como sujeto deseoso de hacerse responsable de su porvenir”, se trata de un “hecho nacionalizador, en la medida en que es la primera construcción política verosímil de aglutinamiento político de toda la sociedad civil.” (García Linera, 1999d: 181). Con la revolución de 1952 surge “un *nuevo concepto de democracia entendida como intervención en los asuntos de Estado a través del sindicato* y nuevos sujetos políticos legítimos se han de constituir a partir de ahora de manera corporativa” (García Linera, 1999d:182). Por ello, “*ser ciudadano es ser miembro de un sindicato*”. No obstante, también hay miserias en esta forma de constitución de la ciudadanía legítima ya que “*jamás ha de poder verse a sí misma en el acto de gobernar*”.

En tercer lugar, García Linera va a hablar de una “ciudadanía irresponsable”, donde el ciudadano es el individuo aislado, votante y propietario. En efecto, desde la derrota de la Marcha por la vida, con la consolidación del voto, el sistema de partidos y los pactos de gobernabilidad, se legitima la “mutilación de derechos sociales adquiridos en las últimas décadas” (García Linera, 1999d: 187). En este caso, “el tiempo democrático de la vida social se comprime a su mínima expresión, mientras que el tiempo de la arbitrariedad estatal se

amplía en términos absolutos” (García Linera, 1999d: 187-188). “La democracia, como práctica recurrente y dilatada en el tiempo, practicada por la vida sindical, barrial y comunal, pasa así a ser abruptamente sustituida por una libertad de decisión comprimida en un acto ritual”. Se trata del tránsito del viejo Estado de bienestar al Estado neoliberal, el cual “pretende sustituir el soborno de las identidades plebeyas locales por la mercantilización y prebendización de las soberanías individualizadas y fragmentadas del cuerpo social (García Linera, 1999d: 189). Por todo ello, la moderna ciudadanía es una “ciudadanía irresponsable”, en la cual el ejercicio de derechos públicos es una forma de dimisión de la voluntad política: “Se trata de una *representación*, que simultáneamente es una *suplantación* de la *soberanía* social, y que viene a ampliar los procesos de expropiación política iniciados con la República.” (García Linera, 1999d: 191).

Otro de los temas que García Linera trabaja en este período tiene que ver con las narrativas fundamentales en que se autorepresenta la sociedad boliviana. Nuestro autor va a realizar una crítica a las diferentes formas de pervivencia, tanto en la tradición nacionalista como en la tradición marxista, de la “narrativa colonial”, al mismo tiempo que intenta traducir en términos *gramsciano-benjaminianos* la rebelión como un “texto” cuya lectura puede contribuir a la reconstrucción de la narrativa comunal.¹³² En efecto, se trata de contribuir a hacer oír, en la lengua escrita, el *eco* de los movimientos sociales indígenas que hablan en el “lenguaje de los hechos”. Se trata de movimientos que, a pesar de sus diferencias, tienen un fondo esencial común –condición de la traductibilidad, según Gramsci–, que posibilita, precisamente, caracterizarlos como “indígenas”:

De Katari a los Willcas del siglo XIX; de la república del Qullasuyu a los rebeldes de Ayopaya de 1949; del apedreamiento a Barrientos en Omasuyus al bloqueo de caminos de 1979; de los comités de autodefensa en el Chapare a la última avalancha comunal aimara de septiembre hay un *fondo común*, que comprime épocas y lugares para destacar el significado concreto cambiante, pero también persistente e irreductible, de lo que se ha acordado llamar “lo indígena” (García Linera, 1998b: 260. *Cursivas nuestras*).

¹³² García Linera critica al nacionalismo de Estado porque éste habría causado los “mayores estragos en la continuidad material y espiritual de las entidades colectivas indígenas”. En efecto, para lograr “la uniformización del sentido popular de totalidad social imaginada” se utilizó, dice, un conjunto de “tecnologías de ciudadanía estatalizada”: la ley, la propiedad privada, la escolarización universal, el servicio militar, etc. Se produjo así la nacionalización homogeneizante de la población y todo lo que no cumplía ello fue definido como “apátrida, comunista, subversor, salvaje.” Por otra parte, respecto a la izquierda tradicional boliviana, García Linera va a caracterizarla a partir de dos operaciones de traducción gramscianas, en tanto trazado de analogías históricas. En primer lugar, va a decir que su paternalismo y clientelismo es parecido al del ejército bolivariano que hacía su entrada en las ciudades que liberaba: “si ellos tuvieron a la indiada como *quépiris* de sus alimentos y decoración paisajista a la vereda de los caminos, el vanguardismo los requería para hacerse alzar en hombros en su entrada triunfal al palacio quemado.” (García Linera, 1998b: 259). En segundo lugar, va a hablar de una suerte de “gamonalismo de la izquierda”, en tanto la izquierda se atribuye la tutoría de indios y obreros, quienes no tendrían conciencia revolucionaria: “como sus antecesores españoles también dudaron que los indios tuvieran alma.”

En este sentido, García Linera va a decir que referirnos a un movimiento indígena *exige como tarea* “ir más allá de la pálida traducción escrita con la que los cronistas modernos intentan retratar el sentido propositivo de lo indígena”. Se trata, así, de una perspectiva metodológica vinculada a la *traducción gramsciano-benjaminiana*, esta vez no del marxismo, sino del lenguaje de la comunidad y de la rebelión:

Es necesario comprender las vehemencias programáticas de la asociación comunal, diariamente reinventada, y el *lenguaje terrible de la acción común*. Ciertamente, esta ruta que proponemos es una *opción* que podemos llamar “*metodológica*”, que busca hablar de la *exuberancia de las propuestas enunciadas por el “movimiento indígena”*, no en las argucias discursivas de lo dicho y lo escrito, sino *en el carácter inquebrantable de lo hecho directamente*, sin más mediación que el compromiso de la voluntad actuante. Postulamos entonces a la comunidad y a sus rebeliones como *fundamento* esclarecedor de lo llamado “indígena”. (García Linera, 1998b: 264. El subrayado es nuestro).

García Linera busca definir la comunidad, como forma de socialización entre las personas y de la naturaleza. Sostiene que se trata de una forma social de producir la riqueza y también de conceptualizarla. También es una manera de representar y de consumir los bienes materiales. La comunidad es tanto una “tecnología productiva” como una “religiosidad”. Se trata de una forma de lo individual confrontado a lo común, un modo de mercantilizar lo producido y de supeditararlo a la satisfacción de usos personales consuntivos. “La historia de la comunidad, de sus condiciones de cambios, no hay duda, es el cuerpo unificado de esta descarada guerra entre dos lógicas civilizadoras y la persistencia de los propios comunarios de sostener el curso de esa conflagración.” (García Linera, 1998b: 265). Las comunidades acuden a la rebelión como forma de acción política, la cual expresa una determinada visión de la relación entre *pasado, presente y futuro*:

En la rebelión comunal, todo el pasado se concentra activamente en el presente; pero a diferencia de las épocas de quietud, donde el pasado subalterno se proyecta como presente subalternado, ahora es *la acumulación del pasado insumiso* el que *se concentra en el presente para derrocar la mansedumbre pasada* (...) El porvenir aparece al fin como insólita invención de una voluntad común que huye descaradamente de todas las rutas prescritas, reconociéndose en esta audacia como soberana constructora de sí misma. (García Linera, 1998b: 266).

El marxista boliviano va a decir que cuando la comunidad sale en rebelión es cuando se da la “autodeterminación en marcha”. Con la rebelión, la comunidad “se relanza como basamento racional de una forma superior de producir autónomamente la vida en común”, por encima de la democracia liberal y de todo régimen de Estado. Con la rebelión no se

construye sólo una forma de democracia directa (aunque sí principalmente) sino que al articularse a nivel local y nacional, también supone una forma de democracia representativa. Con la rebelión la comunidad recupera así el uso legítimo de la violencia pública (y vemos en esto otro punto de distanciamiento importante con el Aricó del exilio y la apertura democrática). Se trata de la “autodeterminación común” frente a los “poderes disciplinarios”, y de un tipo de intercomunicación que genera el *reencuentro* entre las comunidades locales. Y a partir de la rebelión y la comunidad, es que se hace posible construir un proyecto de Estado plurinacional, que rompa definitivamente con la narrativa colonial. Veamos.

3.6.6. Traducir la pluralidad indígena en un nuevo Estado multinacional

A partir de fines de los noventa y principios del siglo XXI, con la lucha de las comunidades aimaras por la tierra, la defensa de las federaciones del Chapara de la producción de coca, con la “Guerra del Agua” (2000) y con la “Guerra del Gas”, se comenzó a disputar el modo de acumulación económico. Esta “política de las necesidades vitales” derivó, en el caso de la Coordinadora del Agua, en una “regeneración de la vida democrática y plebeya de la nación boliviana”, y, en el caso de la CSUTCB, permitió la “formación de una identidad nacional indígena separada de la identidad boliviana” (García Linera, 2000: 420). En marzo de 2002, organizaciones de base campesinas e indígenas firmaron lo que se conoció como el “Pacto de Unidad y Compromiso”¹³³, donde planteaban la necesidad de una nueva reforma constitucional basada en la autoafirmación cultural y nacional indígena (Fornillo, Canavese, 2013).

En este marco, García Linera elabora una propuesta de refundación del Estado boliviano, de fundamental importancia en la elaboración programática-electoral del MAS en 2005 y en la Asamblea Constituyente de 2008 que dio nacimiento al Estado Plurinacional de Bolivia. Se trata, podríamos decir, de una propuesta de *traducción político-cultural* de la pluralidad civilizatoria de Bolivia hacia un orden estatal que sea su cristalización institucional antes que su exclusión y dominación. Como vimos, la *traducción gramsciano-benjaminiana* es un trabajo con los lenguajes soterrados, silenciados, reprimidos, pero que persisten en términos de sustrato

¹³³ En 2005 el Pacto se amplió e incluyó entre sus demandas la expulsión de la empresa privada Aguas de Illimani de El Alto, el cincuenta por ciento de regalías sobre las exportaciones de gas, los derechos indígenas y el rechazo del Área de Libre Comercio de las Américas. Desde 2006, el Pacto (cerca a Evo Morales) se formó por cinco organizaciones nacionales: la CSUTCB, la Confederación Nacional de Mujeres Originarias Indígenas Campesinas de Bolivia - Bartolina Sisa, la Confederación Sindicalista de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB), la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). Cabe destacar que, en 2011, CONAMAQ y CIDOB se retiraron del Pacto. En 2013, una facción de cada división, alineada con el gobierno de Morales, volvieron a unirse al Pacto.

lingüístico dentro de las lenguas dominantes. En este sentido, la traducción de García Linera, cristalizada en proyecto de reforma estatal, no busca otra cosa que revalorizar estas lenguas, rompiendo con la construcción jerarquizada de idiomas en el campo lingüístico, pero también con la jerarquización de culturas político-organizativas en el campo político.

En el marco de su crítica a “la racialización de las diferencias sociales” y a la invención estatal del “indio” (no sólo como categoría tributaria, sino, sobre todo, como “otro negativo” que permite etnificar la explotación), que la “república excluyente” heredó de la estructura colonial, nuestro autor va a referirse, nuevamente, a Bolívar como el punto de partida de esta situación:

El libertador Simón Bolívar claramente escindió la “bolivianidad”, asignada a todos los que habían nacido bajo la jurisdicción territorial de la nueva república, de los “ciudadanos”, que debían saber leer y escribir el idioma dominante (castellano) y carecer de vínculos de servidumbre, lo que hizo que, desde el inicio, los indios carecieran de ciudadanía. Previamente, y *en un retroceso frente a la propia colonia*, que había reconocido la vigencia local de los sistemas de autoridad indígena, Bolívar, en un intento de instaurar una constitución liberal, había declarado extinguida la autoridad de los caciques indígenas, sustituyéndolos por funcionarios locales designados por el Estado. (García Linera, 2004a: 273. El subrayado es nuestro).

Para García Linera, las distintas formas estatales que se produjeron *hasta* 1952 no modificaron sustancialmente este “*apartheid* político”. Si bien el Estado caudillista (1825-1880) y la llamada democracia “cencitaria” (1880-1952), modificaron muchas veces la constitución política del Estado, no obstante, “en todo este período, la exclusión étnica se convertirá en el eje articulador de la cohesión estatal.” (pp.273-274). Por otra parte, los procesos de democratización y homogeneización cultural, iniciados con la revolución de 1952, “*transformaron en parte* el régimen de exclusión étnica y cultural del Estado oligárquico” (García Linera, 2004b: 274. Cursivas nuestras). El voto universal amplió el derecho de ciudadanía política, mientras la educación gratuita permitió la alfabetización para los indígenas. Se trata de medidas que, junto con la creación de un mercado interno, la individualización de la propiedad agraria y la estatización de los principales centros productores de excedente económico, “se inscribían claramente en un programa de *nation-building*, cuyo protagonista era el Estado.” Pero García Linera dice que “transformaron en parte”, y ello porque hay importantes continuidades de fondo con el régimen colonial y oligárquico. En efecto,

...la adquisición de conocimientos culturales legítimos por parte de los grupos indígenas quedó constreñida a la adquisición obligatoria de un idioma ajeno, el castellano, y de pautas culturales producidas y monopolizadas por las colectividades mestizo-urbanas,

con lo que nuevamente los mecanismos de exclusión étnica se activaban, aunque ahora de manera renovada y eufemística (...) Igualmente, la admisión del voto universal para los indios impuso un único molde organizacional de derechos políticos, el liberal, en medio de una sociedad portadora de otros sistemas tradicionales de organización política y de selección de autoridades, que ahora quedaban borrados como mecanismos eficientes en el ejercicio de prerrogativas políticas (García Linera, 2004b: 276).

Recuperando la idea de la etnicidad como capital –que, como vimos, se trata de un tipo de capital simbólico (Bourdieu y Wacquant, 2005:178) que se crea a partir de las políticas coloniales de conquista de nuevas comunidades y que contribuye con los otros capitales a los principios de diferenciación de clase– García Linera va a sostener la necesidad de romper con la etnificación colonial del “Estado monocultural” y va a proponer la construcción de un Estado acorde a la sociedad multinacional boliviana. Para ello, parte de reconocer qué es una nación: “una nación es unidad de idioma, cultura, territorio y economía. En parte esto es cierto, pero como resultado de la consolidación de la nación, y no como su punto de partida o su sustancia definitoria.” (García Linera, 2004b: 286). El marxista boliviano va a hablar de las naciones como “comunidades imaginadas” y plantea que las naciones siempre resultan de la agregación política de muchas etnicidades: “la nación ha de ser precisamente la producción de una nueva etnicidad (real o ficticia), que permita proyectar imaginadamente en el pasado la pertinencia y necesidad de la existencia actual de la nación.” (García Linera, 2004b: 289). Al mismo tiempo, las naciones serían una forma de producir lo común, el bien común que une al grupo.¹³⁴

Ahora bien, a pesar de que en Bolivia existen más de treinta idiomas regionales, y hay dos idiomas que son la lengua materna del 37% de la población (el aimara y el quechua), a pesar de que cerca del 62% se identifica con algún pueblo originario, no obstante, el Estado monocultural es monolingüe pues solo reconoce al castellano como la lengua legítima. Niega así la diversidad cultural y simbólica que es Bolivia, porque la lengua, dice García Linera en una afirmación con claros *ecos gramscianos*, es “toda una concepción de mundo” (García Linera, 2004b: 291). Así, frente al monolingüismo estatal, frente al Estado monoétnico, monocultural, y, por tanto, excluyente y racista, el marxista boliviano refiere al carácter multicivilizatorio de la sociedad boliviana.

¹³⁴ Es preciso, por ello, dice nuestro autor, no confundir Estado con nación, ya que ambos tratan sobre la gestión del bien común. Pero mientras el Estado es un “hecho institucionalizado *desde arriba*” que produce la ilusión de una comunidad política hacia abajo (por eso Marx habla de “comunidad ilusoria”), la nación en cambio, “existe desde el momento en que se imagina una comunidad política *desde abajo* y se trabaja para crear una institucionalidad que condense hacia arriba esa apetencia política” (García Linera, 2004: 290).

Recuperando la idea de “ecuación social”¹³⁵ de Zavaleta Mercado –traducción del concepto gramsciano de bloque histórico– va decir que el carácter monoétnico del Estado en una sociedad multinacional hablaría de un primer dislocamiento de la relación eficiente y democrática entre sociedad y Estado. Asimismo, va a recuperar la idea zavaletiana de “lo abigarrado” y la va articular, en clave traductora, con la idea del sociólogo Norbert Elías de los regímenes civilizatorios como “conjunto coherente de estructuras generativas de orden material, político y simbólico que organizan de manera diferenciada” a la sociedad. La civilización excede al modo de producción, pues integra la matriz cognitiva y los procedimientos de autoridad, puede atravesar varios modos de producción y abarcar varios territorios y varios pueblos o naciones. A partir de aquí, nuestro autor va a identificar cuatro regímenes civilizatorios existentes en Bolivia.¹³⁶

En primer lugar, la “moderna, mercantil industrial”, que abarca a las personas poseedoras de una racionalidad mercantil y que son actores dominantes o subordinados en actividades asalariadas. En segundo lugar, el régimen civilizatorio referido a la economía y cultura organizada en torno a la “actividad mercantil simple de tipo doméstico, artesanal o campesino”, conformado por sujetos portadores de una racionalidad corporativa o gremial. En tercer lugar, la “civilización comunal”, fundada en la “fuerza de masa, en la gestión de la tierra familiar y comunal, en la fusión entre actividad económica y política, con sus propias autoridades e instituciones políticas”. En cuarto lugar, la “civilización amazónica”, la cual se basa en el carácter itinerante de la actividad productiva, una técnica basada en el conocimiento individual y la ausencia del Estado (García Linera, 2004b: 300-302).

Las dos terceras partes de la población de Bolivia se hallarían, dice nuestro autor, en las últimas tres franjas civilizatorias, con lo cual la civilización moderna capitalista solo ocupa un lugar menor, aunque no obstante dominante respecto a las demás formas civilizatorias. Dado que el Estado boliviano solo reconoce la primera forma civilizatoria, se trata no solo de un “Estado aparente” (Zavaleta Mercado, 1981a) sino también “gelatinoso”, incapaz de ejercer la hegemonía y de articular la territorialidad y la multiplicidad civilizatoria de Bolivia:

¹³⁵ “La manera abigarrada que tienen las cosas al entrelazarse propone por sí misma el concepto de *ecuación social* o *sistema político*, que es una de las acepciones que daba Gramsci al bloque histórico: el grado en que la sociedad existe hacia el Estado y lo inverso, pero también las formas de su separación o extrañamiento. El análisis mismo del Estado como aparato y como ultimidad clasista sugiere la forma de su relación con la sociedad civil. Por razones propias de cada caso, hay ecuaciones en las que la sociedad es más robusta y activa que el Estado, ecuaciones donde el Estado parece preexistir y dominar sobre la sociedad, al menos durante períodos determinados, y sistemas donde hay una relación de conformidad o ajuste. Esa relación supone un movimiento, y por eso es tan absurdo hacer clasificaciones finales sobre ello. La cualidad estatal, no estatal o intermedia de una instancia, depende de su momento.” (Zavaleta Mercado, 1984: 177).

¹³⁶ Cabe destacar, que la idea de civilización utilizada aquí por García Linera tiene muchos puntos en común con la categoría de lo societal de Luis Tapia (Tapia, 2002).

“Este desencuentro catastrófico entre estructuras civilizatorias ha sido una constante en todos los ordenamientos políticos de la república, incluido el más democrático, que emergió de la revolución de 1952” (García Linera, 2004a: 305). La institucionalidad democrático-representativa liberal, afirmada ya como la única legítima luego de la derrota del movimiento obrero en los años ochenta, no puede funcionar exitosamente en Bolivia porque, dice nuestro autor siguiendo otra vez a Zavaleta, “la igualdad no es un prejuicio de masas”, porque no se ha producido todavía la subsunción real del trabajo y el mundo al capital, que genere la figura del individuo aislado.

Luego de realizar esta caracterización, García Linera plantea su propuesta de un “Estado multinacional y multicivilizatorio”, en un intento por superar un desencuentro histórico, esta vez, entre “vida estatal y composición socioeconómica del país”. Se trata de realizar una traducción estatal de la pluralidad civilizatoria y cultural boliviana, que parta de la abigarrada realidad del país andino-amazónico, y no de la aplicación de modelos ajenos:

La opción que aquí proponemos es que dejemos de simular modernidad política y homogeneidad cultural en una sociedad predominantemente *premoderna, multicivilizatoria y pluricultural*. Esto significa romper la esquizofrenia de unas elites que durante siglos han soñado con ser modernas y blancas, que copian instituciones y leyes modernas para aplicarlas en una sociedad en la que los indígenas son mayoría, y la modernidad mercantil y organizativa es inexistente para más de la mitad de la población, y lo seguirá siendo en las siguientes décadas. (García Linera, 2004b: 310).

García Linera plantea diseñar una nueva estructura estatal que integre en todo el armazón institucional y en la distribución de poderes y normas, la diversidad étnico-cultural y la pluralidad civilizatoria de la organización del mundo colectivo boliviano. Un régimen de derechos ciudadanos y prácticas democráticas que significa la creación de un “Estado multinacional y multicivilizatorio”, capaz de reconciliar al Estado con la sociedad y poner fin a la exclusión étnica. Esta propuesta de descolonización del Estado incluye tres dimensiones fundamentales: la dimensión multinacional o multicultural de la comunidad política; la dimensión multicivilizatoria de la comunidad política; y, finalmente, la cuestión de la complejidad administrativa, es decir, de cómo articular las diferentes temporalidades, idiomas indígenas y prácticas democráticas en un diseño administrativo que pueda funcionar a escala nacional.

Se trata de reconocer las autonomías y formas de autogobierno indígenas, de revalorizar los idiomas indígenas como idiomas legítimos para el ejercicio de las funciones públicas, de ampliar la democracia, instituyendo estatalmente diferentes formas organizativas como la democracia representativa (a través de partidos), la democracia deliberativa (a través

de asambleas) y la democracia comunal (a través de la acción de comunidades y *ayllus*). Toda una gran labor de traducción política gramsciana, donde lo social boliviano pueda articularse y expresarse estatalmente, rompiendo con la monopolización étnica del Estado, bajo la premisa mariateguiana de que hay que “buscar una modernidad política a partir de lo que en realidad somos, y no simulando lo que nunca seremos ni podremos ser.” (García Linera, 2004b: 342).

3.7. Gobernar, traducir

“El horizonte general de la época es comunista.”

ÁLVARO GARCÍA LINERA, *Entrevista*, 2007

3.7.1. Desde la función pública

Luego del ciclo de movilización social ascendente iniciado a fines de los años noventa, y a partir de una amplia articulación política de organizaciones sociales afines y partidos políticos aliados, en diciembre de 2005 el MAS ganó las elecciones presidenciales por mayoría absoluta con un 53,7% de los votos. García Linera se convirtió, así, en vicepresidente y copiloto de Evo Morales, primer presidente indígena de Bolivia. Como el mismo García Linera lo afirmó, su rol fue el de ser un traductor, en el sentido de un puente, entre las clases medias urbanas y los campesinados e indígenas –de hecho, uno los afiches de la campaña electoral lo definían como “un hombre que sabe” (Stefanoni, 2008: 10). Según Torres López (2018), se abre así un nuevo lugar enunciativo, el “institucional”, en el cual el marxista boliviano intenta llevar a la práctica los diferentes postulados que había teorizado y descubre nuevas formas de manifestación de la estatalidad. Asimismo, su obra comienza a ser editada para el público castellano-parlante, dicta conferencias en países de todo el mundo y se erige como un intelectual de referencia para entender lo que se denominó el nuevo ciclo progresista latinoamericano del siglo XXI.¹³⁷

En el primer período de gobierno (2006-2009), el MAS llevó adelante, además de un conjunto de políticas y programas sociales que mejoraron sustancialmente las condiciones de

¹³⁷ Lo que se denominó la “nueva izquierda latinoamericana” o, más en general, los gobiernos progresistas, surgidos en muchos casos a partir de procesos de movilización social que pusieron en crisis el neoliberalismo, comprenden los siguientes países: Chile, con los gobiernos de Patricio Lagos y Michelle Bachelet; Brasil, de Lula da Silva y Dilma Rousseff; Uruguay, de Tabaré Vázquez y Pepe Mujica; Argentina, de Néstor y Cristina Fernández de Kirchner; Ecuador, de Rafael Correa; la Bolivia de Evo Morales y la Venezuela de Hugo Chávez y de Nicolás Maduro; Nicaragua, con la presencia de Daniel Ortega y los gobiernos del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional en El Salvador, en particular Sánchez Cerén.

vida de las clases populares, los puntos fundamentales del programa del “pacto de unidad”: la nacionalización de los hidrocarburos y la Asamblea Constituyente. Según sus protagonistas, se trató de un “Gobierno de los Movimientos Sociales”, bajo el proyecto de una “Revolución Democrático-Cultural”. En enero 2009, se aprobó la Constitución Política del Estado Plurinacional (2021 [2009]), con la cual “Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.” (Artículo 1.).

En un sentido, como señala Parodi (2019b), con la fundación del Estado Plurinacional el trabajo de traducción gramsciano de García Linera alcanza su fin, en tanto se materializa institucionalmente lo que había teorizado tiempo atrás. Pero, en otro sentido, podríamos decir que su labor de traducción continúa y atraviesa toda su trayectoria como vicepresidente. No sólo se trata de la “conversión de la palabra en escrita en materia política” (García Linera, Svampa, 2009: 59), sino también de ese *trabajo de descomposición y recomposición teórica del marxismo* –realizado ahora desde nuevas gramáticas de producción– que se materializa en discursos orales, textos escritos y, quizás lo más importante, desde un conjunto de iniciativas de debate y de prácticas de edición de textos clásicos, pero también inéditos y olvidados de la tradición marxista. La vicepresidencia se convierte, así, en todo un *dispositivo de traducción gramsciano-benjaminiano* del marxismo emprendido desde Bolivia y América Latina para afrontar los nuevos desafíos de la coyuntura.

Como señalan Fornillo y Canavese (2013), la intelectualidad que integró la nueva élite política del gobierno del MAS se dividió en diferentes corrientes políticas: un sector representado por Evo Morales y la dirigencia de la CSUTCB que expresó un sentido práctico sensible a las ideas de los sindicatos campesinos; la corriente de izquierda clásica, ligada a la perspectiva de construir un “socialismo comunitario”, representada principalmente por antiguos militantes del PC y la izquierda guevarista; la del movimiento indígena katarista que afirmaba la necesidad de profundizar el proyecto descolonizador y que acentuaba la cosmovisión indianista sintetizada en la filosofía del “Vivir Bien”; y el sector que puso el foco en la necesidad de fortalecer la intervención del Estado en la economía para garantizar el desarrollo industrial y la redistribución de la riqueza en una perspectiva posneoliberal, siguiendo la senda del nacionalismo popular.

Si bien puede inscribirse a García Linera en esta última corriente, no obstante, sus intervenciones atraviesan también las dos primeras corrientes políticas. En efecto, la

denominación del modelo económico como un “capitalismo andino amazónico”, signado por “la construcción de un Estado fuerte, que regule la expansión de la economía industrial, extraiga sus excedentes y los transfiera al ámbito comunitario” (García Linera, 2006a), se plantea como un horizonte táctico necesario, pero al mismo tiempo tensionado hacia el horizonte estratégico del “socialismo comunitario”, concebido como “la expansión de nuestra comunidad agraria con sus formas de vida privada y comunitaria, trabajo en común, usufructo individual, asociatividad, revocatoria, universalizado en condiciones superiores”, (García Linera, 2015b: 14-15). Asimismo, las experiencias revolucionarias latinoamericanas y las ideas-fuerza surgidas al calor de la lucha del sindicalismo indígena-campesino, son la sabia vital a partir de la cual teoriza sobre el proceso de cambio en Bolivia.

Si bien la nueva intelectualidad no formaba un bloque homogéneo, el apoyo al masismo era explícito. Luego de la derrota del intento de golpe de Estado de la derecha de la medialuna boliviana, en agosto de 2008, con la aprobación de la nueva constitución, y los nuevos acuerdos del gobierno del MAS y del bloque oligárquico-empresarial hegemónico del oriente boliviano, comenzaron a producirse las primeras fisuras dentro del gobierno. No obstante, la adhesión popular a Evo Morales iba en aumento. En efecto, fue reelegido en las elecciones de 2009 (junto con García Linera) con el 64,22 % de los votos y obtuvo más de dos tercios de la Asamblea Legislativa. A partir del conflicto del TIPNIS¹³⁸, en 2010, las disidencias internas se profundizaron.

En 2014, Evo Morales ganó las elecciones con el 63,36 %, y continuó con las políticas de redistribución e industrialización. Durante su tercer mandato (2015-2019), García Linera dictó conferencias, escribió textos y editó nuevos libros, en un contexto en el cual, a pesar del crecimiento económico y la reducción de la desigualdad, la crisis interna del MAS se profundizó, las movilizaciones de las organizaciones sociales contra el gobierno aumentaron, al mismo tiempo que la derecha oligárquica, antes recluida en el oriente, comenzó a ganar cada vez más terreno a nivel nacional.

En medio de este acumulado de contradicciones, en 2019 la oposición desconoció el triunfo electoral del MAS y tuvo lugar un intento de golpe de Estado, encabezado por la derecha santacruceña, el imperialismo estadounidense y la clase media tradicional, una clase que al haber perdido su “capital étnico”, sacó a flor de piel todo su odio racista al indio (García Linera, 2019b). Pero, a diferencia del 2008, a raíz del amotinamiento policial y la

¹³⁸ En 2010, el gobierno del MAS presenta el proyecto de construir una carretera en el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS), para unir Villa Tunari (Cochabamba) con San Ignacio de Moxos (Beni). A raíz de la intensa lucha de los pueblos indígenas contra lo que consideraban era un atentado al equilibrio ecológico de la zona y al carácter sagrado del territorio, el proyecto fue finalmente desechado.

intervención del Ejército contra el gobierno, el golpe triunfó. A la resistencia popular se le respondió con represión sangrienta y ni siquiera el culto a los muertos fue respetado (García Linera, 2019c). Durante el período en que duró el golpe García Linera se exilió primero en México y luego en Argentina, donde pasó más de un año dictando clases y seminarios en diferentes universidades del país. Casi un año después, luego de masivas movilizaciones populares, el MAS arrasó en las elecciones presidenciales con más del 55% de los votos, llevando a Luis Arce y David Choquehuanca al gobierno. En esta nueva etapa política de Bolivia, García Linera continúa, esta vez desde otro lugar enunciativo, con esa labor de traducción que atraviesa toda su trayectoria.

3.7.2. *La vicepresidencia como dispositivo de traducción*

Como dijimos anteriormente, la Vicepresidencia del Estado Plurinacional se convirtió en un dispositivo de traducción gramsciana del marxismo *desde* Bolivia y, al mismo tiempo, de traducción de experiencias políticas: tanto para pensar a Bolivia desde sí misma, es decir, a partir de los profundos cambios que estaban aconteciendo, como para pensar el mundo *desde* Bolivia. En la página web oficial de la Vicepresidencia (2006-2019), se podían encontrar casi todas las iniciativas desplegadas en este sentido: recopilaciones de los discursos, y documentos de García Linera, los seminarios internacionales por él impulsados, las ediciones de libros de intelectuales latinoamericanos y europeos, los *Cuadernos de Reflexión* (2007-2008), la compilación de los documentos originales del proceso constituyente (2006-2009), publicaciones periódicas como el *Periódico Plurinacional* (2011), la *Revista Migraña* (2013-2018), la *Revista de Análisis* (2007-2010) y la *Revista Racismo* (2008). La mayoría de estos textos fueron impresos y distribuidos gratuitamente por la Vicepresidencia.¹³⁹

Además de las obras que tienen por autor a García Linera (2011; 2012; 2013a; 2013b; 2013c; 2015b; 2017), podemos arriesgar una clasificación temática de los demás libros editados por la Vicepresidencia. Se trata, al igual que la clasificación de los *Cuadernos de PyP* que recuperamos de Cortés, de una tipificación porosa, ya que también aquí los libros pueden “cruzar de vereda”. Asimismo, antes que libros preconcebidos por sus autores, muchos de ellos son “libros inventados”, a la manera del montaje que realiza Benjamin en *El libro de los*

¹³⁹ La importancia fundamental que tuvo la Vicepresidencia como dispositivo de disputa ideológico-política, puede constatarse en el hecho de que luego de consumado el golpe de Estado en Bolivia, el gobierno de Jeanine Añez (2019-2020) “quemó” la biblioteca virtual, eliminando el sitio de la Vicepresidencia. Pero, gracias al paciente trabajo de María Clara Albisu y de Martín Anzorena (2019), toda la biblioteca fue recuperada y hoy es posible encontrarla en la página web de *El Cobete a la Luna*.

Pasajes. Cabe destacar, por último, que en todos los casos, los libros son presentados como insumos imprescindibles para comprender la experiencia de transformación en Bolivia.

En primer lugar, un grupo de textos de autores bolivianos (aunque no solo), algunos surgidos de mesas de debate, centrados en pensar los desafíos de construcción del Estado Plurinacional, pero, también, las enseñanzas del proceso de cambio en Bolivia para los movimientos populares de otras latitudes. Se destaca, en este marco, el libro *Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública* (2010), en el que se publican ensayos de Patricia Chavez, Tania Quiroz y Dunia Mokrani, quienes abordan el tema de la descolonización del Estado tomando como eje central de análisis la opresión de género y la necesidad de una perspectiva feminista para profundizar en el proceso de democratización. En segundo lugar, se destacan, entre las ediciones de la Vicepresidencia, un conjunto de libros centrados en pensar la mundialización actual del capitalismo a partir de su última gran crisis (2008), las resistencias de los pueblos del Sur y las posibilidades de una globalización contrahegemónica en transición hacia el comunismo. En este marco, se inscribe la obra de Samir Amin *Escritos para la transición* (2010) o el libro de Slavoj Žižek, *¡Bienvenido a tiempos interesantes!* (2011). En tercer lugar, es posible identificar un conjunto de textos que recuperan y actualizan –traducen– la herencia de Marx y otros clásicos del marxismo (aunque no solo) para realizar una crítica de la modernidad capitalista y colonial.

Caben destacar, en esta última clasificación, la publicación de dos libros que reúnen escritos inéditos de Marx, con sus correspondientes estudios introductorios. Textos olvidados por las tradiciones marxistas oficiales de Bolivia, que permiten romper con el marxismo concebido como filosofía de la historia, al mismo tiempo que iluminan otra forma de entender el problema del desarrollo histórico, la cuestión de la nación y el tema del colonialismo en la obra de Marx (en este caso, ambos libros solo se imprimieron y no se encuentran en la página de la Vicepresidencia).

En primer lugar, el libro *Comunidad, nacionalismos y capital. Marx, 200 años. Textos inéditos*, co-editado por Amauta Insurgente y la Vicepresidencia. En la segunda edición boliviana de este libro¹⁴⁰, se encuentra el texto completo del Cuaderno Kovalevsky de Marx, con la primera parte referida a las comunidades de América y los efectos destructivos de la colonización europea. Además de la “Introducción” de García Linera a este Cuaderno, se encuentra aquí El “Borrador de un artículo acerca del libro de Friedrich List, *Das Nationale System Der Politischen Ockonomie*” de Marx, escrito entre 1844-1845 (traducido por Raquel

¹⁴⁰ Este libro tuvo dos ediciones en Bolivia y una en Argentina, en este caso con colaboración del CONICET y de la Universidad Nacional de Buenos Aires.

Gutiérrez y con Introducción de García Linera), y los *Manuscritos de Marx de 1861-1863*¹⁴¹ sobre el “proceso de producción del Capital” (con Introducción de Enrique Dussel), junto con un estudio preliminar, en el caso de la edición argentina, de Néstor Kohan, que apunta a contextualizar los diversos materiales de Marx y los debates que a partir de éstos se abren.

En segundo lugar, el libro *Colonialismo. Cuaderno de Londres N° XIV (inédito)*, perteneciente a la cuarta parte de la MEGA 2¹⁴², traducido por Ernesto Bascopé Guzmán y con estudio introductorio de Farit Limbert Rojas Tudela. Este libro reúne los extractos y apuntes que Marx escribe –desde la biblioteca del *British Museum* de Londres– entre julio y septiembre de 1851 a partir de la lectura de un conjunto de historiadores, colonizadores, médicos, funcionarios y economistas (William Prescott, Hermán Merivale, etc.) que abordan temas vinculados a la colonización de América, África y Oceanía. Muchas de estas anotaciones de trabajo se van a ver reflejadas luego en la *Contribución a la crítica de la economía política* y en *El capital*. La publicación del “Cuaderno de Londres” pone en evidencia el temprano interés de Marx por los procesos coloniales, por lo no occidental y por lo indígena– a los que aborda desde una visión multilineal de la historia. Como dice Rojas Tudela en su introducción, no se trata de una preocupación y de una visión que comienza recién al final de su vida. Es interesante asimismo recuperar la hipótesis de lectura Tudela según la cual estos resúmenes y transcripciones de Marx, son “instauradores de discursividad” en el sentido foucaultiano, es decir, textos no acabados en los que Marx “pone en juego un sinnúmero de posibilidades/ tanto de analogías como de diferencias con su obra; no se trata de un cuerpo ordenado de ideas (...) se trata de un texto con potencialidades de diferencia, de contradicción y de aclaración del discurso marxista” (Rojas Tudela, 2019: 26). Se trata, podríamos decir, de textos que sacan a luz los puntos de fuga del pensamiento de Marx.

Por otra parte, la Vicepresidencia funcionó también como impulsor de encuentros de debate entre intelectuales de América Latina y el mundo, los cuales también fueron editados. En este marco se inscriben los cuatro Ciclos de Seminarios Internacionales “Pensando el mundo desde Bolivia”.¹⁴³ Se trató de un conjunto de actividades (conferencias magistrales,

¹⁴¹ Estos borradores de Marx van a ser editados también a través de los Cuadernos Pasado y Presente, N° 93, bajo el título *Progreso técnico y desarrollo capitalista (manuscritos 1861-1863)*, editado en México en 1982.

¹⁴² Fracasado el proyecto de Riazanov, planteado entre 1923 y 1931, de publicar las obras completas de Marx y Engels, conocido como MEGA, en 1998, a partir de la alianza entre el Instituto de Historia Social de Amsterdam y la Casa Marx en Tréveris, nace la MEGA 2. Ésta comprende 114 volúmenes y está organizada en cuatro partes: en la primera se incluye todas las obras, artículos y borradores de Marx; en la segunda *El capital* y todos los textos escritos para dar forma a esta obra; en la tercera, se reúne toda la correspondencia; en la cuarta, los extractos, anotaciones, cuadernos de lectura y comentarios al margen realizados por Marx y Engels.

¹⁴³ Entre los participantes de las conferencias magistrales se destacan, además del mismo García Linera, Slavoj Žižek, Toni Negri, Judith Revel, Michael Hardt, Enrique Dussel, Ernesto Laclau, Gayatri Spivak, Hugo Zemelman, Immanuel Wallerstein, Samir Amin, Boaventura de Sousa Santos, Andrés Barreda, David Harvey, Julio Gambina, Jung Mo Sung, Marta Harnecker, Pablo Iglesias, Ignacio Ramonet, Bob Jessop, Luis Arce

foros y debates, mesas de trabajo, conversatorios), desplegadas en diversas ciudades del país andino-amazónico entre 2010 y 2019, en las que se buscó pensar diferentes temas (la globalización neoliberal, las multitudes, la subalternidad, la descolonización, la plurinacionalidad, los populismos, la crisis económica, etc.) para potenciar y reforzar el proceso de cambio. Pero, al mismo tiempo, se tomó a Bolivia como laboratorio político en el que se presentan desafíos comunes a todos los países respecto al problema de la transición. En términos leninistas, Bolivia se presenta –va a decir Žižek en su conferencia– como el lugar específico en la situación global en donde “las contradicciones se condensan” (2011: 19).

Dos cuestiones a destacar de estos ciclos. En primer lugar, el hecho de que, como indica Ramírez Santiesteban en la presentación al primer ciclo (2010), se “invierte la aplicación de modelos, políticas y prototipos de producción de conocimiento impuestos desde el exterior que son ajenos a esta compleja realidad; para pensar la política y las posibilidades de emancipación desde nuestra experiencia de transformación.” (p.8). En segundo lugar, que se trató de un diálogo entre intelectuales y movimientos sociales, espacios académicos y funcionarios públicos realizado desde la *horizontalidad*, desde la solidaridad, desde el aprendizaje mutuo, donde “el conocimiento no es monopolio porque es producción en común de todos los participantes y por eso el enriquecimiento es generalizado.” (p. 9). Se trata, podríamos decir, de todo un ejercicio colectivo de *traducción gramsciana* –en el sentido de diálogo no verticalista sino en permanente escucha y reciprocidad entre “intelectuales y pueblo-nación”– con el objetivo de contribuir a construir una hegemonía sólida y perdurable de las clases subalternas.

Antes de cerrar con este punto, interesa realizar una breve reflexión. En efecto, como veíamos en el capítulo anterior, el mismo García Linera señalaba que la labor editorial emprendida por Aricó no solo sirvió para abrir el marxismo a las generaciones de militantes e intelectuales revolucionarios de las décadas del setenta, ochenta y noventa de América Latina, sino que, además, poseía un carácter singular, irrepetible, referido a la unicidad ideológica de su proyecto de difusión cultural. Salvando las diferencias, entendemos que el trabajo de edición emprendido desde la Vicepresidencia con García Linera a la cabeza, si bien no tuvo la envergadura del proyecto pasado-presentista, no obstante, tuvo un impacto importante en términos de disputa político-cultural y de apertura del marxismo, no solo en Bolivia sino también en la región latinoamericana. Asimismo, comparte una unidad de

Catacora, Manuel Castells, Ricardo Forster, Emir Sader, Pablo Gentili, Jorge Veraza, Elvira Concheiro, Eduardo Rinesi, Iñigo Errejón, Néstor Kohan, Razmig Keucheyan, entre otros.

proyecto, pero esta vez ligada a la experiencia de lucha de las clases subalternas de Bolivia, de su proceso de cambio, al mismo tiempo que difunde una determinada visión del marxismo (de la cual García Linera se nutre) entendido como discurso crítico totalizante de la civilización capitalista moderna. En la labor editorial realizada desde la Vicepresidencia hay, así, ciertas *afinidades electivas* con esa monumental experiencia editorial que fueron los Cuadernos de Pasado y Presente y la Biblioteca de Pensamiento Socialista de Siglo XXI dirigidos por Aricó.

3.7.3. El evismo como movimiento nacional-popular y la transición hacia un Estado integral

Podríamos dividir los escritos de García Linera durante su rol como vicepresidente en tres grandes momentos, atravesados todos ellos por una preocupación central, esto es, el problema de la transición del Estado en Bolivia y, con ello, la necesidad de formular una teoría marxista del Estado desde la experiencia de cambio del país andino-amazónico. Hablamos de un primer momento, que refiere a su primer período de gestión (2006-2009) y llega hasta recién entrado su segundo mandato (2010), en los cuales reflexiona sobre la historia pasada inmediata que posibilitó el triunfo del evismo (con las correspondientes características de este movimiento), como así también de los primeros desafíos y dificultades que se le presentan al proceso de cambio. Un segundo momento, que refiere a su segundo mandato de gestión (2010-2014), en los cuales escribe verdaderos libros de combate, para defender la revolución democrático-cultural boliviana frente a sus detractores. Un tercer momento, que refiere a su último mandato (2015-2019), en los cuales, si bien el debate con los críticos de la revolución sigue presente, los problemas que García Linera aborda son mucho más teóricos o histórico-generales.

A continuación, interesa analizar, tomando como clave de lectura el concepto gramsciano de traducción, un conjunto de textos del “primer momento”. El primero de ellos, es el escrito “El Evismo: Lo nacional-popular en acción”, escrito en abril de 2006. Aquí, el autor define al evismo como “estrategia de poder” –condensada en la figura de Evo Morales– que atravesó tres etapas: la resistencia local (1987-1995), la búsqueda de alianzas (1995-2001)¹⁴⁴ y la ofensiva por llegar al poder del Estado y luego consolidarlo (2001-2006). En este marco, destaca tres componentes fundamentales del evismo.

¹⁴⁴ En 1995 se fundó el Instrumento Por la Soberanía de los Pueblos (IPSP), sigla con la cual Evo Morales y el movimiento campesino entraron a la vida política.

En primer lugar, el evismo como estrategia de poder fundada en los movimientos sociales, particularmente de los sindicatos campesinos, contra todo vanguardismo. Es el evismo como *praxis*, como “forma de auto-representación político-estatal de la sociedad plebeya.” (pp.303-304). El segundo componente, es la identidad y presencia indígena como núcleo articulador del evismo, el cual hereda el indianismo de los sindicatos indígenas y de los *ayllus* del altiplano, pero lo matiza con el indianismo más negociador de las comunidades indígenas de las tierras bajas. Se trata de un indianismo sobre todo cultural –a diferencia del indianismo radical aymara– que propone una idea de nación basada en el indio, distinta a la del nacionalismo de 1952. (p.304). El tercer componente, es el carácter nacional-popular del evismo. Esta definición evidencia, en palabras de Starcenbaum (2019), la “asunción plena del problema de lo nacional-popular” por parte de Garía Linera (p. 121). Las raíces de este nacionalismo, dice el marxista boliviano, se pueden rastrear “en el despertar de las masas promovido por Belzú en el siglo XIX”, pero también incorpora la experiencia del zapatismo, las ideas guevaristas, los “múltiples marxismos”, el antimperialismo, y las luchas del sindicalismo campesino. Todo ello

...hace del *evismo* un *proyecto de potencial irradiación continental y mundial*. La experiencia que hoy vivimos en Bolivia replantea todo el debate en torno a la lucha por el poder que hasta hoy estuvo en manos del marxismo y el neomarxismo. La disyuntiva irresoluble – si formamos partido de cuadros o partido de masas, si el poder se toma o se construye desde abajo– es planteada por *el evismo* de forma teórica en sus estrategias de lucha, pero a la vez va siendo resuelta. En sentido estricto, este es el único ejemplo en todo el mundo en que los movimientos sociales han llegado a tomar el Estado (García Linera, 2006: 305).

En este sentido, la revolución que representa el evismo –una revolución, aclara García Linera, de carácter político, todavía no de revolución social, que busca la descolonización y democratización radical del Estado, lo cual tiene por supuesto su correlato económico en términos de redistribución de la riqueza– reconfigura al mismo marxismo, replantea sus debates, lo llama a reformularse. Exige, en definitiva, asumir la *tarea de la traducción* en tanto trabajo de *descomposición* y *recomposición* teórica a la luz de la nueva coyuntura. En este marco, frente a los discursos autonomistas en boga a fines a comienzos del siglo XXI que planteaban como estrategia cambiar el mundo sin tomar el poder (Holloway, 2002), construir y articular espacios de autonomía y autogestivos, sin disputar el poder del Estado, el evismo evidencia la viabilidad y la necesidad de traducir en disputa estatal la construcción de poder popular emprendida desde abajo.

En el segundo de los textos que interesa analizar, “Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación” (2009[2008]), escrito luego de la derrota del intento de golpe

de Estado encabezado por la derecha de la medialuna boliviana¹⁴⁵, García Linera se propone teorizar sobre el tema del Estado y analizar las fases del proceso de cambio en Bolivia. En este marco, va a definir al Estado como “estructura de relaciones políticas territorializadas”, como “flujo de interrelaciones y de materializaciones pasadas de esas interrelaciones referidas a la dominación y legitimación política”. Hay momentos, dice, en que la relación-Estado es estable, pero también hay momentos de desestabilización en los que “se genera un momento de 'transición' de una estructura de relaciones políticas de dominación y legitimación a otra estructura” (García Linera, 2008b: 501). Y esto es precisamente lo que ha sucedido en Bolivia a comienzos del siglo XXI.

García Linera distingue entre el Estado como *correlación política de fuerzas sociales*, el Estado como *institución* y el Estado como *idea o creencia colectiva generalizada*. Se trata de entender al Estado, por un lado, en tanto “una correlación política de fuerzas entre bloques y clases sociales con capacidad de influir, en mayor o menor medida, en la implementación de decisiones gubernamentales” y, por otro lado, “como una maquinaria donde se materializan (...) como institucionalidad.” (García Linera, 2008b: 502). Si estos dos componentes refieren al Estado como “relación material de *dominación y conducción política*”, el tercero, esto es, el Estado como sentido común, refiere al Estado “como *relación de legitimación política*” (García Linera, 2008b: 502). En este sentido, va a hablar del carácter paradójico de la relación-Estado:

Por una parte, no hay nada más material, físico y administrativamente político que un Estado (monopolio de la coerción, de la administración de los impuestos como núcleo íntimo y fundamental), pero, a la vez, no hay nada que dependa más de su funcionamiento que la creencia colectiva de la necesidad (momento consciente) o inevitabilidad (momento prerreflexivo) de su funcionamiento. De igual manera, en la administración interna de la maquinaria, el Estado se presenta como la totalidad más idealista de la acción política, ya que es el único lugar en todo el campo político en el que la idea deviene inmediatamente materia con efecto social general... (García Linera, 2008b: 502-503).

El marxista boliviano destaca cinco etapas históricas de la crisis estatal (García Linera, 2008b: 504-505). En primer lugar, lo que llama el “momento del *desvelamiento de la crisis de Estado*”, cuando el sistema político y simbólico dominante, se quiebra parcialmente, lo que da lugar a un bloque social políticamente disidente. En segundo lugar, si esta disidencia como proyecto político nacional no puede ser incorporada al orden dominante, se da el “*empate catastrófico*” —siguiendo la definición de Gramsci—, lo cual implica la existencia de una fuerza

¹⁴⁵ En agosto de 2008, para frenar el proceso constituyente, la oposición de derecha llamó a un referéndum revocatorio de Evo Morales (quien resultó ganador por más del 60%). Al fracasar en este intento, la oposición se lanzó al golpe de Estado, bloqueando caminos y llamando al Ejército a sublevarse. No obstante, gracias a la movilización popular y a la lealtad coyuntural del Ejército, el intento de golpe fue derrotado.

política nacional que disputa parcialmente el control territorial de la clase dominante. En tercer lugar, la “*renovación o sustitución radical de las élites políticas*”, que implica la constitución gubernamental de un nuevo bloque político. En cuarto lugar, la “*Construcción, reconversión o restitución conflictiva* de un bloque de poder económico-político-simbólico desde o a partir del Estado”. En quinto lugar, el “*Punto de bifurcación*” en el cual la crisis del Estado es resuelta mediante hechos de fuerza que, o consolidan un nuevo orden estatal, o reconstituyen el viejo.

Según nuestro autor, en el caso de Bolivia, la *crisis estatal* se manifestó desde el año 2000 con la “Guerra del agua”, que permitió construir un “nuevo bloque nacional-popular”. Por otra parte, el *empate catastrófico* se hizo visible desde el año 2003, cuando a este bloque social movilizado se sumó la construcción de un programa de transformaciones estructurales. Luego, en enero de 2006, tuvo lugar la *sustitución de élites gubernamentales*, con el triunfo del MAS y la elección del primer presidente indígena de la historia republicana. En lo que respecta a la *construcción del nuevo bloque de poder económico y el nuevo orden de redistribución de los recursos* es lo que se viene dando, dice García Linera, desde este triunfo hasta fines de 2008. Finalmente, el *punto de bifurcación* tiene su inicio en el texto constitucional por parte de la Asamblea Constituyente y tiene en el referéndum de agosto de 2008 un momento clave de su despliegue.

En lo que respecta a la nueva coalición dominante con poder de Estado, García Linera va a decir que “hay nuevas clases sociales –políticamente visibilizadas a partir de nuevas identidades étnicas, culturales y regionales– en el control de los principales mecanismos de decisión estatal” (p.510). Respecto a los mecanismos de estabilización del poder y mando en momento de *crisis estatal* en proceso de resolución, García Linera menciona tres aspectos. Primero, que parte importante de estabilización del nuevo bloque de poder ha sido la fidelidad de las estructuras de coerción del Estado; segundo, que con la “*autodeterminación económica del Estado*” se logró “internalizar y redireccionar el uso del excedente económico a favor de los actores productivos nacionales, configurando un nuevo bloque de poder económico.”; tercero, que “El reconocimiento de la diversidad del Estado, el Estado productor y el Estado descentralizado, son los tres ejes prevalecientes de sentido común de la época.” (García Linera, 2008b: 517-521).

Finalmente, el *punto de bifurcación* –concepto que, como vimos antes, García Linera recupera de Illya Prigogine– se habría dado en agosto y septiembre de 2008, cuando se derrotó el intento de golpe de Estado. Nuestro autor destaca un conjunto de aspectos que hacen al punto de bifurcación. Primero, se trata de un momento de fuerza, “no de diálogo ni necesariamente violento, pero donde tienen que exhibirse desnudamente las fuerzas de la

sociedad en pugna, tienen que medirse las capacidades, y a partir de ello definir la suerte definitiva e irreversible de cada uno de los contrincantes.” Segundo, es un momento en el cual las antiguas fuerzas asumen su derrota o donde las nuevas fuerzas se repliegan: “No hay espacio para equilibrio” (García Linera, 2008b: 524). Tercero, es un “momento en el cual la política (parafraseamos a Foucault) es la continuación de la guerra por otros medios y no a la inversa” (García Linera, 2008b: 524-525).

Ahora bien, el tercer texto que podemos inscribir en este primer momento de su producción, se intitula “Gramsci en Bolivia: del Estado aparente al Estado integral”, escrito en enero de 2010 para la toma de posesión de la vicepresidencia en su segundo mandato. Recuperando el concepto zavaletiano de “Estado aparente” –un Estado que, como vimos, no articula la totalidad de la sociedad civil, sino que es la representación de una fracción de ella, donde las clases dominantes solo pueden mantenerse en el poder por la coerción y nunca por el consentimiento– dice nuestro autor al comienzo de su discurso:

Desde la fundación de nuestra querida patria (conquistada con la sangre de nuestros mártires, libertadores y líderes *que están acá* y otros más anónimos), una vez formada la República (el Estado), lo que Bolivia tuvo por 180 años desde 1825 hasta el 2005 fue un Estado aparente porque, en primer lugar, excluyó a la mayoría indígena de nuestra patria. (García Linera, (2016 [2010]: 311-32. *Cursivas nuestras*).

García Linera une, así, en un mismo gesto reivindicativo, en tanto fundadores de la patria boliviana, a los líderes indígenas Tupac Katari y Bartolina Sisa, con los libertadores Simón Bolívar y Antonio José Sucre (cuando dice “que están acá”, señala con el dedo a los cuadros de estas cuatro figuras que lucen en la Cámara de Diputados). Esto da cuenta de un giro en su lectura de la historia larga de Bolivia por la cual ya no se critica la lucha independentista bolivariana, sino que se la reivindica como parte fundamental de la construcción estatal boliviana, más allá de sus limitaciones respecto al lugar que asignó Bolívar a lo indígena. Se trata de articular las dos vertientes del ser histórico boliviano, lo indígena y lo mestizo: “Ambos componentes son los nutrientes vitales e inseparables de nuestra bolivianidad, y el Estado integral (...) consiste en que ninguna de esas dos fuerzas vitales (o raíces) margine ni anule a la otra, sino que se complementen” (García Linera, 2016 [2010]: 319-320).

El rol de García Linera como vicepresidente, en el marco de la fundación del Estado Plurinacional, marca así un cambio en las gramáticas de producción de su discurso. Se trata, ahora, de vincular, en su marxismo crítico, tanto el lenguaje nacional-popular como el lenguaje indianista. Ello se evidencia en sus teorizaciones sobre el Estado, donde va recuperar

no solo las reflexiones de Gramsci sino también las de Hegel sobre el carácter activo y universalista del Estado.

El marxista boliviano va a destacar cuatro “fallas tectónicas” del Estado boliviano que hacen de éste un “Estado aparente”. La primera falla es el colonialismo y el racismo, por el cual la República liberal excluye de la ciudadanía legítima a la mayoría indígena. La segunda, es la falla territorial: el Estado fue centralista y no incorporó a muchas regiones a su órbita. La tercera falla es la exclusión de la sociedad del control de los recursos que hizo del Estado un Estado patrimonialista, por el cual “priorizó y mantuvo el monopolio y la propiedad hacendada de la tierra como base de la estructura política del país.” (p.312). La cuarta falla es la subordinación de la economía a los poderes externos, por lo cual Bolivia se convirtió en un país exportador de materias primas.

Frente a este republicanismo “ilusorio”, “liberal” y “aparente”, García Linera va a referirse a cinco pilares del proceso de construcción del nuevo Estado, de la “gran revolución intelectual, moral, política y organizativa” que comienza a expresarse a partir de 1995 con la fundación del MAS. En primer lugar, el planteo de la necesidad de tomar y construir el Estado. En segundo lugar, la construcción de la capacidad de movilización. En tercer lugar, la capacidad hegemónica del movimiento indígena-popular. En cuarto lugar, el programa de transformaciones, desarrollado a lo largo del ciclo de movilizaciones que comienzan con la guerra del Agua y resultan en el triunfo electoral del MAS (2000-2005). En quinto lugar, “el liderazgo que suma y une a la totalidad del país en torno a una figura, una persona y un líder (el Presidente Evo Morales)” (p.317).

Finalmente, como superación del Estado aparente, García Linera va a recuperar el concepto gramsciano de Estado integral:

Decía Gramsci que el Estado integral o pleno es aquel en el que hay una correspondencia entre la sociedad civil (...) y su representación política estatal (...) aquel en el que hay un liderazgo social, político, moral e intelectual que permite unir a todos. El Estado integral gramsciano es todo lo contrario al Estado aparente que tuvimos durante 180 años, (...) lo que los bolivianos nos hemos planteado es la construcción, de un Estado articulador de la diversidad nacionalitaria, geográfica, cultural y clasista, desde abajo y en base a los pilares de: la plurinacionalidad, la autonomía democrática y la soberanía económica (García Linera, 2016 [2010]: 319).

Se trata del proyecto de construcción de una modernidad estatal –proyecto que las clases dominantes bolivianas nunca llevaron adelante–, emprendido bajo liderazgo popular, en búsqueda por *sincronizar* sociedad y Estado, a partir de la descolonización y la despatriarcalización de la materialidad estatal. Se trata una modernidad distinta a la

capitalista, a la cual García Linera le pone un nombre: “nuestro horizonte estatal es un horizonte socialista, no solamente como contenido, desarrollo y profundización de la democracia, sino también como vía democrática al socialismo.” (García Linera, 2016 [2010]: 322-323). Y para pensar teóricamente este problema, uno de los autores marxistas centrales que García Linera va a recuperar, es Nicos Poulantzas. Autor central en la construcción teórica marxista del Estado de García Linera, que por razones de extensión no obstante no podremos abordar.

3.7.4. Tres textos de combate

“La historia en general, y la de las revoluciones en particular, es siempre más rica de contenido, más variada de formas y aspectos, más viva y más ‘astuta’ de lo que imaginan los mejores partidos, las vanguardias más conscientes de las clases más avanzadas”.

VLADIMIR ILICH LENIN, *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*, 1920.

A raíz del conflicto del TIPNIS (2010), ex funcionarios e intelectuales (y aquí se destaca la figura de Raúl Prada, del ex grupo Comuna), lanza el manifiesto intitulado “Por la recuperación del proceso de cambio para el pueblo y con el pueblo”, donde se afirmaba que el masismo había consolidado el extractivismo y no había profundizado en la ampliación democrática y en la descolonización del Estado prometida. A partir de estos años, otros miembros del grupo Comuna (Gutiérrez, Tapia, etc.) blandirán críticas similares. En respuesta a ello, entre 2011 y 2013, García Linera va a escribir tres libros, todos editados por la vicepresidencia, en los cuales va a defender el proceso revolucionario frente a sus detractores. La forma que adquiere la intervención del marxista boliviano se asemeja mucho a la defensa que hacía el mismo Lenin del proceso de la revolución rusa frente a las críticas de las corrientes izquierdistas. De hecho, el mismo García Linera traduce gramscianamente estos debates leninistas a la coyuntura boliviana.

Así se evidencia en el primer libro, *El “oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo (o cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)* (2011), cuyo título reenvía –en tanto operación de traducción– al conocido texto de Lenin *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo* (1920). Si aquí Lenin enfrentó, con lenguaje mordaz y a partir de las enseñanzas de la revolución bolchevique, las posiciones ultraizquierdistas de comunistas alemanes e ingleses, García Linera se propone desmentir, a través de datos estadísticos y rigurosos análisis de las medidas del gobierno, cada una de las críticas de los firmantes del “Manifiesto”,

a los que caracteriza como “resentidos” políticos, clasemedios, pertenecientes en su mayoría a las ONG’s que sirven a los intereses transnacionales. Se trata, dice, de un “*activismo oenegista*, reproductor de lógicas de dominación colonial sobre las organizaciones populares” que recoge las mentiras de la derecha neoliberal contra el gobierno del MAS (García Linera, 2011: 12).

En el segundo libro de combate, intitulado *Las tensiones creativas de la Revolución. La quinta fase del proceso de cambio* (2012a), el proceso de cambio es defendido, pero esta vez no a través de datos estadísticos, sino a partir de la construcción de nuevas categorías conceptuales. Así, al “republicanismo propietario”, que marcó los inicios del Estado boliviano hasta el año 2005, García Linera le opone el “republicanismo comunitario”, sustentado en la democratización de las decisiones públicas y la ampliación de la riqueza colectiva. Se trata de un concepto que acuña recuperando las reflexiones de Negri y Hardt, quienes en su libro *Commonwealth* (2009) oponen al republicanismo moderno basado en el derecho a la propiedad privada, el “republicanismo del común”, propio de una “democracia de la multitud”, “un republicanismo ya no fundado en la propiedad sino en el libre acceso de todos a los comunes.” (García Linera, 2012a: 9).

Asentadas las bases del Estado integral, García Linera va a decir que se ha construido un nuevo “horizonte de época”, marcado por un “trípode societal”: Estado plurinacional, régimen autonómico e industrialización de los recursos naturales en el contexto de una economía plural. Antes que identificar contradicciones irresolubles del proceso de cambio, García Linera sostiene que es en el interior de este horizonte que las luchas, las diferencias, las tensiones y contradicciones tienen lugar. A las cuatro fases del proceso de cambio que vimos anteriormente (*develamiento de la crisis de Estado, empate catastrófico, capacidad de movilización convertida en presencia estatal gubernamental, punto de bifurcación*), le sigue ahora un quinto momento: el de la *emergencia de las contradicciones creativas de la revolución*. Una vez derrotada –temporalmente– la derecha oligárquica y neoliberal, comenzaría una nueva fase, marcada por un ciclo descendiente de la movilización popular, por la estatización de las conquistas de las masas y por la presencia de contradicciones al interior del “bloque nacional-popular”. Contradicciones no solo secundarias sino también *creativas, potenciadoras*, que “devienen en *fuerzas productivas objetivas y subjetivas* de la revolución.” (García Linera, 2012a: 23-24).¹⁴⁶

¹⁴⁶ Cabe destacar que para formular su concepto de “tensiones creativas”, García Linera va a recuperar –en un claro gesto de traducción gramsciana– la distinción de Mao Tse Tung entre las contradicciones principales, fundamentales y antagónicas, y las de carácter secundario, en tanto contradicciones que se dan en el seno del pueblo. La contradicción fundamental antagónica es la que tiene lugar entre la unidad del pueblo boliviano y el imperialismo (con sus élites locales).

Las contradicciones secundarias, en tanto *tensiones creativas*, son cuatro. En primer lugar, la tensión entre Estado y movimientos sociales:

El Estado es por definición concentración de decisiones, monopolio sobre la coerción, la administración de lo público-estatal, e ideas-fuerza que articulan a una sociedad. En cambio el movimiento social y las organizaciones sociales son por definición democratización de decisiones, amplia y continua socialización de deliberaciones y decisiones sobre asuntos comunes. *Gobierno de movimientos sociales* es por tanto una tensión creativa, dialéctica, productiva y necesaria entre concentración y descentralización de decisiones (García Linera, 2012a: 28).

Para resolver esa tensión, nuestro autor recupera nuevamente el concepto gramsciano de *Estado integral* como lugar donde el Estado se disuelve en la propia sociedad ya que ésta se va apropiando, en un proceso de largo plazo, con avances y retrocesos, de las decisiones del Estado. Se trata, podríamos decir, de la fusión de dos conceptos gramscianos: el de “Estado ampliado” (el Estado como “sociedad política + sociedad civil, o sea hegemonía acorazada de coerción”) y el concepto gramsciano de “sociedad regulada”(Gramsci, 1930-1931, C 7, [b] § 33: 170).

En segundo lugar, se destaca la tensión entre flexibilidad hegemónica frente a la firmeza en el núcleo social,

...entre la amplitud social del proceso revolucionario (...) y la necesidad de garantizar la conducción indígena, campesina, obrera y popular del mismo. Es una contradicción que uno puede visualizar, por ejemplo, entre trabajadores, obreros, asalariados y el sector empresarial. La forma de su resolución es la ampliación, la apertura y la conversión del significado de pueblo a todas y todos los bolivianos –sin excepción– que apuestan por la descolonización, por el Estado Plurinacional (...) que apuestan por el *Vivir Bien*. (García Linera, 2012: 38-39).

Es importante detenernos un momento en esta “ampliación del significado de pueblo” que propone nuestro autor. Como indica Laclau en *La razón populista* (2013[2005]), en la noción de “pueblo” se encierra una tensión entre el pueblo concebido como *populus* –el cuerpo de todos los ciudadanos– y como *plebs*, es decir, como los menos privilegiados. “A fin de concebir al 'pueblo' del populismo (...) necesitamos una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo –es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad” (Laclau, 2013[2005]: 108). La razón por la cual la *plebs* se percibe a sí misma como el *populus*, tiene que ver con el hecho de que “la plenitud de la comunidad es precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como ser deficiente, aquellos responsables de esta situación no pueden ser una parte legítima de la comunidad; la brecha con ellos es insalvable.” (p.113). Podríamos decir, en este sentido, que en la resolución

brindada por García Linera a la segunda tensión creativa hay un *gesto populista* por el cual el eje articulador de la construcción hegemónica pasa a ser el pueblo como totalidad, pero al mismo tiempo, también aquella parte históricamente excluida y dominada, el bloque campesino-indígena, que debe irradiar “su liderazgo histórico, material, pedagógico y moral, sobre las otras clases sociales que abarquen a la inmensa mayoría de la población boliviana.” (García Linera, 2012a: 39).

La tercera tensión es la que tiene lugar entre intereses generales e intereses particulares, entre la satisfacción de las necesidades de todo el pueblo y las satisfacciones de las demandas locales, entre la lucha común y la búsqueda del interés individual y corporativo (de triunfar este último, se terminaría imponiendo el proyecto neoliberal y neocolonial de las élites). Dice nuestro autor:

Como *Gobierno de movimientos sociales* intentamos en todo momento someter a debate público estas tensiones y resolverlas por vías democráticas (...) el horizonte comunitario no implica la anulación del individuo ni del interés privado, es más bien la existencia razonable de ese interés (privado, local) en medio de la satisfacción del interés común, de la Patria común, de la Patria de todos (García Linera, 2012a: 61).

Finalmente, la cuarta tensión es la que tiene lugar entre la necesidad y voluntad de industrialización de materias primas y la necesidad del “Vivir Bien” en tanto práctica dialogante y mutuamente vivificante con la naturaleza. En este marco, critica a los intelectuales que interpretan el proceso de construcción de empresas públicas emprendido por el gobierno del MAS como un tipo de capitalismo de Estado. En realidad, dice nuestro autor, a diferencia de lo que sucedió con las estatizaciones de 1952, donde el excedente sirvió para la acumulación capitalista de nuevos sectores empresariales y de la burocracia estatal, el gobierno del MAS buscó industrializar para redistribuir el excedente y potenciar el *valor de uso* no capitalista (valor de uso expresado, por ejemplo, en las políticas de subvención de los servicios básicos considerados como derechos humanos). Sin lugar a dudas, esta industrialización genera un conjunto de agresiones al medio ambiente. Pero antes que frenar el proceso industrializador, y como alternativa a la destrucción ecológica capitalista (cuyo único objetivo es el aumento de la ganancia privada), la forma de resolución de esta tensión es, según García Linera, precisamente el *Socialismo comunitario del Vivir Bien*:

Industrializar sin destruir el fondo estructural del entorno natural-social de la vida, preservar las capacidades naturales para las futuras generaciones de todos los seres vivos pero a la vez producir riqueza para satisfacer las actuales necesidades materiales insatisfechas de la población, esa es la tensión, la contradicción viva que nos plantea el presente que no puede ser respondida por el capitalismo como tal, que sólo se preocupa

por la riqueza material a costa de la destrucción de la riqueza natural, y además para el aumento de la ganancia de unos pocos, la ganancia privada de una clase social. (García Linera, 2012a: 70-71).

En tercer y último lugar, se destaca el texto de “combate” *Geopolítica de la amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista* (2013a). Aquí, nuestro autor va a plantear que antes que territorios todavía no contaminados por la presencia estatal, los espacios de la Amazonía y del oriente boliviano no regulados por el Estado, se caracterizan por el imperio de relaciones económico-políticas hacendales. Relaciones donde se da la subsunción formal del trabajo no-capitalista de los campesinos y productores indígenas a las relaciones capitalistas, mediante la imposición de un tipo de renta de la tierra.

Uno de los temas centrales abordados por nuestro autor en este libro es la cuestión del extractivismo, en un intento por hacer frente a las críticas del proceso de cambio por la forma en que se continúa explotando las materias primas (sobre todo, con la minería a cielo abierto) en territorio boliviano. En esta crítica han intervenido importantes intelectuales argentinos (Svampa, 2015), para quienes Bolivia ha profundizado en la última década en el extractivismo neodesarrollista, propio de los “populismos de alta intensidad” (Svampa, 2015).

Frente a estas críticas, García Linera argumenta que tanto el extractivismo, el no-extractivismo y el industrialismo son “sistemas técnicos de procesamiento de la naturaleza mediante el trabajo, y pueden estar presentes en sociedades pre-capitalistas, capitalistas o sociedades comunitaristas.” (2013a:107). Dependiendo del uso que se haga de esos sistemas técnicos, se pueden generar regímenes económicos más o menos justos. En el fondo, habría en los críticos a toda forma de extractivismo, un error en términos de traducción de Marx: éstos “confunden *sistema técnico* con *modo de producción*, y a partir de esa confusión asocian extractivismo con capitalismo; olvidando que existen sociedades no-extractivistas, las industriales ¡plenamente capitalistas!” (2013a: 107). Sin negar la necesidad de superar el extractivismo, García Linera plantea que

...ni el extractivismo nos condena al capitalismo, ni el no-extractivismo nos llevará directamente de la mano al socialismo. Todo depende del poder político, de la movilización social capaz de encaminar los procesos productivos –extractivistas o no extractivistas– hacia la creciente comunitarización de su control operativo y de la distribución social de la riqueza generada. (2013a: 109).

3.7.5. Traducir la revolución rusa

Interesa, a continuación, analizar el último libro que García Linera escribe desde su rol como vicepresidente. Nos referimos al escrito *¿Qué es una revolución? De la revolución rusa a la revolución en nuestro tiempo* (2017), publicado por la Vicepresidencia en conmemoración del centenario de la revolución de octubre. Se trata de un esfuerzo de traducción gramsciana de esta experiencia histórica –y del leninismo– emprendido *desde* una América Latina marcada por el retroceso de las fuerzas progresistas, por los “golpes blandos” y el ascenso de gobiernos de derecha o, en el caso de los procesos de cambio todavía vigentes, por el acrecentamiento de las tensiones o la profundización de la crisis económica.

De ahí que académicos e intelectuales latinoamericanos hayan hablado del “fin de ciclo progresista” (Gaudichaud, 2015, Svampa, 2015). Como alternativa a esta “explicación mecánica” (todo ciclo tiene un comienzo y un final), con la cual “se busca mutilar la praxis humana como motor del propio devenir humano y fuente explicativa de la historia” (García Linera, 2016: 2), nuestro autor va a decir que los procesos de cambio “se presentan no como líneas ascendentes infinitas sino como oleadas (Marx) con flujos y reflujos, con momentos excepcionales de universalismo en la acción colectiva, y largos períodos de reflujo, de corporativismo, de cotidianidad desmovilizada.” (García Linera, 2016: 11). América Latina habría entrado así, dice García Linera, en un momento de descenso de esa primera oleada revolucionaria que comenzó con las movilizaciones populares de principios de siglo XXI.

De alguna manera, este libro sobre la revolución rusa es un intento por demostrar el carácter universal de esta idea: todo proceso de cambio se da oleadas. Pero también, se trata de una crítica implícita a aquellos intelectuales autonomistas de izquierda que caracterizan a los gobiernos progresistas latinoamericanos (incluidos el de Bolivia) como “revoluciones pasivas”, en el sentido gramsciano del término (García Linera, 2021). Por ejemplo, para Modonessi, los procesos progresistas, si bien “promovieron cambios significativos en sentido anti-neoliberal y pos-neoliberal”, cuyo “detonante fue la activación antagonista –pero limitada– de movilizaciones populares”, no obstante, “fueron conducidos y llevados a cabo *desde arriba*”, es decir, desde el gobierno del Estado, “a contrapelo de dichas movilizaciones –aun cuando incorporaron ciertas demandas formuladas *desde abajo*”, generando así una “re-subalternización” (2017: 97-98).

Pero saquemos a este texto de su “con-texto”. Vayamos al pasado. Y es que este escrito de García Linera puede contrastarse con el texto *1917 y América Latina* de Aricó donde, como vimos, éste planteaba que la herencia de la revolución rusa se encontraba en liquidación. La caída de la URSS, habría puesto para Aricó en cuestión la visión leninista de la revolución como fundación absolutamente nueva de la sociedad junto con sus “dos ideas-fuerza”: una

concepción de la democracia no liberal y una confianza en la capacidad en la centralización estatal de la economía. Esta crisis coincidía con aquella del estado social populista, crisis que en América Latina se había expresado con la cascada de golpes militares en los setenta. Para Aricó, era necesaria una “tercera vía”, por la cual “izquierda democrática y socialista latinoamericana”, debía asumir la democracia como sistema y como método, al mismo tiempo que reconocer la funcionalidad del mercado. Como veremos, García Linera propone una lectura diferente a la de Aricó, aunque no contrapuesta.

En efecto, para García Linera, la revolución soviética de 1917 es el acontecimiento político mundial más importante del siglo XX, que anuncia precisamente su surgimiento. Se trata de una revolución que divide el imaginario social mundial en dos: capitalismo o socialismo. Es el momento de “revelación” del socialismo, o del socialismo como revelación, y donde la revolución aparece como agente de este des-cubrimiento: se tratará de la palabra más satanizada de todo el siglo. Asimismo, el antagonismo revolución/contrarrevolución pasa a convertirse en el antagonismo central de la historia (García Linera 2017: 11-14).

La revolución rusa es el “espejo” en que debe mirarse cualquier otra revolución, pues muestra las características esenciales de toda revolución en tanto “momento plebeyo de la historia”, en tanto momento en que la sociedad en su conjunto se siente con capacidad de “auto-crearse” y “autordeterminarse”, donde se muestra la capacidad creativa de la “multitud en acción” (García Linera, 2017: 16-17). Una multitud que desborda los dispositivos de la dominación e impone la huella de su presencia como “colectividad social en estado de fusión, es decir, en estado de democracia absoluta”. García Linera va a concluir en este punto que “ya sea como fluidez ígnea o como solidificación institucional, las revoluciones marcan la arquitectura duradera de las sociedades” (García Linera, 2017: 19).

En su operación de traducción gramsciana, García Linera critica dos interpretaciones reduccionistas acerca del significado de la revolución de octubre. En primer lugar, aquella según la cual ésta consistió simplemente en la toma de las instalaciones de gobierno, del Palacio de Invierno. En segundo lugar, aquella interpretación según la cual la revolución es simplemente un hecho insurreccional. En realidad, la revolución es un proceso duradero de “radicalización colectiva de las clases subalternas” (García Linera, 2017: 21), que implicó todo un trabajo de organización, propaganda, difusión y debate previo a la revolución. La autodeterminación proletaria y campesina, su organización en consejos, les permitió generar una situación de dualidad de poderes, que enfrentaba al Estado zarista en todos los terrenos de la lucha política y militar.

Por otra parte, García Linera se detiene en lo que denomina las “antinomias aparentes de la revolución”. La primera antinomia que se presenta es la que tiene que ver con la supuesta contradicción entre *participación revolucionaria armada* o *participación democrático electoral*. Antes que un hecho violento que desconoce los derechos democráticos, la revolución se caracteriza por “la incorporación rápida y creciente de personas de distintas clases sociales a la participación en los asuntos públicos de una sociedad”, como lo demuestra la radicalización política de las masas en la revolución rusa (García Linera, 2017: 32-33). Por eso es que “una revolución es la realización absoluta de la democracia.” (García Linera, 2017: 34) Las revoluciones tienen, asimismo, un carácter fundamentalmente pacífico:

Si la revolución (en tanto momento constituyente de hegemonía) quiebra la tolerancia moral entre gobernantes y gobernados para sustituirla por una nueva estructura de afectos morales y esquemas cognitivos de la realidad, dicha transformación (...) se realiza principalmente por medio del conocimiento, la disuasión, la convicción lógica, la adhesión moral y el ejemplo práctico; es decir, a través de métodos pacíficos de convencimiento (García Linera, 2017: 35).

Por ello, la pluralidad de ideas, la libertad de asociación, el conjunto de derechos democráticos es decisiva, más aún, se trata del “único terreno húmedo y fértil en el que cualquier proceso revolucionario puede crecer” (García Linera, 2017: 36). La violencia armada, en realidad, es, para nuestro autor, el último recurso que se presenta cuando hay un curso revolucionario, de constitución de una nueva hegemonía cultural, bloqueado por métodos violentos, contrarrevolucionarios. Solo en ese momento “cabe hablar del carácter revolucionario del método de la lucha armada, guerrilla, insurrección o guerra prolongada” (García Linera, 2017: 37).

La segunda interpretación que García Linera somete a crítica tiene que ver con interpretar la revolución rusa como “guerra de movimientos”, propia de las sociedades asiáticas donde la sociedad civil es débil y el Estado fuerte. En realidad, dice, la violencia directa y rápida del estado cuando hay ruptura del orden da cuenta de una “sociedad civil estatilizada”, como en el caso de las sociedades occidentales, a diferencia de Rusia. Nuestro autor invierte la lógica gramsciana: las sociedades “orientales” tienen una sociedad civil más vigorosa y un Estado más gelatinoso y débil, porque este no tiene sustento estructural, mientras que las sociedades “occidentales” tienen un Estado omnipresente enraizado en la sociedad civil. Por ello, es que también fue necesaria una guerra de posiciones para destruir el poder zarista y construir el poder socialista en Rusia (García Linera, 2017: 37-40).

La cuarta antinomia aparente es la que se daría entre el *momento jacobino leninista* o *momento gramsciano hegemónico*. García Linera vuelve sobre el tema del punto de bifurcación de la

revolución y de la necesidad de un hecho de fuerza, de la derrota militar del “proyecto de poder” de las clases dominantes. En la revolución rusa este momento leninista o momento jacobino de la revolución, fue la guerra civil (1918-1919). Allí se realizó, dice nuestro autor, un reclamo de la unicidad y monopolio del poder de Estado como coerción. Se trata, como ya vimos, del momento en el cual el cuerpo estatal emerge como violencia organizada, del “choque desnudo de fuerzas” (García Linera, 2017: 46).¹⁴⁷ Ello no quiere decir que las clases dominantes dejen de ser sujeto político. Por eso, la consolidación de la derrota de las clases dominantes depende de los golpes al régimen de la propiedad de los grandes medios de producción. Se trata, dice García Linera, de un “transformismo político”, de una nueva fase de irradiación de hegemonía, de un nuevo momento gramsciano posterior al momento leninista.¹⁴⁸

La última antinomia aparente es la que se da entre la *forma dinero* y la *forma Estado*. Por un lado, dice nuestro autor, el dinero sirve para el intercambio de productos a escala universal, para la realización del valor de uso de los productos. Por eso el dinero tiene una función de comunidad que se cumple a partir de una abstracción concreta de los productores privados que valida la fragmentación entre ellos. Por otro lado, el Estado también genera comunidad, porque pertenencia y recursos comunes a todos sus miembros, pero a través de la monopolización. Se trata, en ambos casos, de la recreación de ámbitos de socialidad humanas, de formas de creación de comunidad, aunque de una comunidad “ilusoria”.

La tensión entre forma dinero y forma Estado, que comparten en el fondo la misma lógica¹⁴⁹, se expresó en la revolución rusa. Luego de las principales políticas de nacionalización estatal tomadas por los bolcheviques tras la insurrección de octubre, como respuesta a la guerra civil y a la dificultad de expandir la revolución a nivel continental,

¹⁴⁷ Cabe destacar que García Linera (2017) va a extender esta clave de lectura a las revoluciones latinoamericanas: “El *momento jacobino* en la revolución cubana fue la batalla de Girón (invasión de la Bahía de Cochinos); en el gobierno de Salvador Allende, el golpe de Estado de Pinochet; en la revolución bolivariana de Venezuela, el paro de actividades de PDVSA y el golpe de Estado en 2002; y en el caso de Bolivia, el golpe de Estado cívico-prefectural de septiembre de 2008” (p.46).

¹⁴⁸ Esta consideración puede ser leída a manera de respuesta hacia aquellas caracterizaciones del proceso de cambio en Bolivia como una forma de revolución pasiva que implica una política “transformista”: los acuerdos y concesiones hacia los sectores económicamente dominantes, luego de haberlos derrotado política y militarmente, antes que un retroceso, es una forma de transformismo positivo por el cual se fragmenta e integra a algunas de las fracciones de la burguesía al proyecto nacional-popular.

¹⁴⁹ “En el caso del dinero, este proceso acontece porque los productores no son partícipes de una producción directamente social que les permitiría acceder a los productos del trabajo social sin su mediación, sino como simple satisfacción de las necesidades humanas. En el caso del Estado, se da porque los ciudadanos no son miembros de una comunidad real de productores que producen sus medios de existencia y de convivencia de manera asociada, vinculándose entre sí de manera directa, sino a través del Estado. Por ello, es posible afirmar que la lógica de las formas del valor y del fetichismo de la mercancía, descrita magistralmente por Marx en el primer tomo de *El capital* es, indudablemente, la profunda lógica que también da lugar a la *forma Estado* y a su fetichización” (García Linera, 2017: 54).

comenzó la etapa del comunismo de guerra (1918-1921). Una etapa que se caracterizó por una serie de medidas (supresión del comercio agrícola y del dinero, supresión parcial del mercado, definición estatal del salario, etc.), a través de las cuales el Estado se convirtió en el gran propietario y medio de intercambio y circulación de los productos. Se buscó, así, dice García Linera, sustituir la ley del valor y el tiempo de trabajo abstracto como medida y medio del acceso a otros productos del trabajo útiles. No obstante, “esto no constituye una superación económica del valor de cambio sino una coacción extraeconómica que es utilizada para anularlo” (García Linera, 2017: 69-70). Y ello porque funcionarios deciden subjetivamente el intercambio entre valores de uso, con lo que se privatiza no la propiedad sino la gestión del modo de intercambio de riquezas y se aumenta así el poder político de la burocracia estatal.

García Linera recupera las críticas de Lenin al fracaso del comunismo de guerra, fracaso expresado en la crisis económica, en la fractura entre obreros y campesinos, en la imposición del mercado negro, pero sobre todo en la falta de alteración de las relaciones capitalistas. En efecto, “por la fuerza histórica de su existencia previa y de su existencia externa mundial en medio de la cual se desarrollan intercambios obligatorios y necesarios, la lógica económica automática del trabajo abstracto se impone sobre la coerción política.” (García Linera, 2017: 77). En ese marco, considera acertado el llamado de Lenin de 1921 a pasar del “asalto directo” al “asedio” materializado en la aplicación de la Nueva Política Económica (NEP), entre 1922 y 1928.

En términos sintéticos, la NEP restablece las formas regulares de la economía de mercado y de la economía capitalista. Según García Linera, la fijación de reglas de rentabilidad de las empresas del Estado restituye la función óptima de una empresa estatal, quita el poder a la burguesía y lo deposita en el conjunto de la sociedad que es la que usufructúa la riqueza generada. Por otra parte, respecto a la decisión del gobierno soviético de concesionar por cierto tiempo las empresas extranjeras en áreas de trabajo del sector petrolero, minero, etc., antes que retrocesos de la NEP, son para el marxista boliviano la única forma de que se pueda dar el desarrollo al mismo tiempo que garantizan los recursos para el desarrollo tecnológico e industrial y para mejorar las condiciones económicas de la sociedad. Es por ello que Lenin sentencia a los comunistas a aprender a manejar la economía sino el poder soviético no iba a poder existir: “estabilidad económica, crecimiento económico y revolución mundial se constituyen, en este nuevo punto de la revolución que ya había tomado el poder político, en los temas centrales donde ésta define su destino” (García Linera, 2017: 90).

A partir de todo este desarrollo, podemos concluir que, a diferencia de lo planteado por Aricó en su ensayo, para García Linera la revolución rusa no se plantea a sí misma como una creación *ex novo*, sino como un largo proceso gramsciano de guerra de posiciones que hunde sus raíces en la cultura popular, que irrumpe luego como pasado histórico condensado en la insurrección de octubre, abriendo paso así al momento leninista de la “guerra de movimientos”, al momento jacobino (guerra civil), para volver nuevamente a afirmarse como irradiación de hegemonía a través de la estatalización de las conquistas populares (NEP). Un proceso revolucionario que, ante la incapacidad de irradiarse en Europa, va a ser clausurado con la contrarrevolución estalinista.

Asimismo, en contraste con la lectura de Aricó, según la cual la revolución rusa implica la negación de la democracia como sistema y como método, para García Linera —a diferencia de lo que éste sostenía en su juventud, cuando afirmaba la hipótesis de la guerra revolucionaria como estrategia— la revolución de octubre no es sino una forma de radicalización de la democracia, que utiliza métodos fundamentalmente pacíficos de convencimiento. Si el conjunto de derechos democráticos —ligados al pluralismo político, a la libertad de asociación, al sufragio universal— no fue instaurado luego del triunfo de los bolcheviques (durante el zarismo éstos derechos nunca existieron como tales), ello no se debe, en el razonamiento de García Linera, a lo esencial de la revolución rusa, sino a una contingencia histórica: la necesidad de hacer frente a la contrarrevolución.

Finalmente, respecto a lo que Aricó considera como la segunda idea fuerza propia del leninismo, esto es, que la planificación estatal centralizada permite superar el capitalismo, para García Linera la NEP como respuesta a la crisis económica del comunismo de guerra demuestra precisamente lo contrario: la imposibilidad de superar la lógica capitalista desde el Estado si no se extiende la revolución a escala mundial y la necesidad, por ello, de convivir y hacer concesiones al mercado para fortalecer el bloque de poder revolucionario y mejorar las condiciones de vida de las clases populares.

Pero esta lectura de García Linera no solo contrasta con la del “último Aricó”, sino también con la de “otro” Aricó, el que escribe y edita en tiempos de revolución. En efecto, en la “Advertencia” al libro de Bujarin, (1972 [1920]) *Teoría económica del período de transición*, el cual es editado a través de los Cuadernos de Pasado y Presente, junto con las anotaciones de Lenin (libro leído por García Linera en su juventud), Aricó va a realizar una reivindicación de las políticas adoptadas al comienzo de la revolución rusa y durante el comunismo de guerra. La edición del libro de Bujarin, en el cual éste busca dar un fundamento teórico a éstas políticas y elabora los principios fundamentales de la transformación de la sociedad

capitalista en socialista, resulta una operación de traducción gramsciano-benjaminiana fundamental, en tanto permite sacar a luz un pasado olvidado y silenciado por el marxismo de la III Internacional. Dice Aricó:

El conjunto de medidas económicas y políticas establecidas desde 1919 y que configuraron la etapa mal llamada del “comunismo de guerra” (...) no eran, como hoy se cree, simples medidas *excepcionales* dictadas por las necesidades de la guerra (...) Eran resoluciones *totalmente acordes* con los propósitos de construcción de una sociedad comunista donde desaparecieron en forma radical el conjunto de las categorías mercantiles (dinero, salario, etc.) que caracterizan a las sociedades de clases en general y a la capitalista en particular. El “comunismo de guerra” era la etapa preparatoria de un proceso que debía conducir al comunismo *tout court* (...) Si esto es así, lo *excepcional*, lo que en cierto sentido contradecía los principios teóricos defendidos por los bolcheviques desde la revolución de febrero de 1917 (...) era el establecimiento de la Nueva Política Económica (...) La NEP sólo podía justificarse cuando el fracaso de la revolución en Alemania encerró al movimiento revolucionario ruso en el callejón sin salida del “socialismo en un solo país” (...) Es precisamente esa primera etapa de la revolución la que resulta de hecho olvidada, silenciada o menospreciada en la historia “oficial” del proceso económico y político soviético. (*PjP*, 1972: vi-viii).

Es interesante ver cómo Aricó ejerce aquí la traducción gramsciana de la revolución de octubre señalando como *excepcional* aquello que para García Linera es *universal*: la necesidad, en un proceso de transición socialista, de mantener y hacer concesiones con el mercado, aunque bajo el fortalecimiento económico y político creciente del Estado. En el fondo, ambos están diciendo lo mismo, porque ambos parten del mismo “fondo esencial”, de un mismo fondo común de inteligibilidad de la historia; ambos parten del horizonte comunista.

Se trata, en realidad, de una diferencia de acento, ligadas a gramáticas de producción diferentes, que aparecen como *huellas* en la *materialidad* de sus discursos. Así, mientras Aricó escribe estas palabras a comienzos de los años setenta, cuando la Argentina estaba experimentando el momento más álgido de la lucha de clases en un contexto de irradiación continental y mundial de las experiencias revolucionarias (a las que le siguió una trágica derrota), García Linera lo hace desde una Bolivia en proceso de estatalización de sus conquistas, de contradicciones internas al bloque nacional-popular, en el marco del descenso de la primera oleada progresista latinoamericana.

Por ello, el problema es, para García Linera, el mismo problema que se planteaba Lenin luego del descenso de la primera oleada revolucionaria del siglo XX europeo: cómo convivir con las relaciones del mercado y consolidar el poder político del bloque de poder revolucionario, para contribuir a crear las circunstancias materiales y culturales que al final

harán posible la continuidad del proceso revolucionario socialista. Porque la revolución comunista es, en definitiva, una cuestión de tiempo:

Desde este punto de vista, la revolución se presenta como la conquista de tiempo para la sincronía universal de la emancipación de las clases plebeyas y de los pueblos del mundo. La función del Estado “revolucionario” no es crear el socialismo ni mucho menos el comunismo (...) Eso escapa al objeto fundante de su existencia como Estado. Lo único que puede hacer el Estado, por muy revolucionario que sea, es dilatar, habilitar y proteger el tiempo para que la sociedad, en estado de autodeterminación, en lucha, en medio, por arriba, por abajo y entre los intersticios del capitalismo predominante, despliegue múltiples formas de creatividad histórica emancipativa y construya espacios de comunidad en la producción, en el conocimiento, en el intercambio, en la cultura, en la vida cotidiana (...) hasta que, llegado un momento, las sincronías de múltiples comunidades brotando por todos lados, en todos los países, rebasen el *umbral de orden*, y lo que eran espacios nacidos en las grietas de la sociedad dominante, devengan en espacios plenos, universales, irradiadores de una nueva sociedad, de una nueva civilización que reproduzca nuevas formas de comunidad, pero ya no como una lucha a muerte del capitalismo, sino como el libre y normal despliegue de la iniciativa humana. Eso es el comunismo. (García Linera, 2017: 98).

3.7.6. *Un intelectual comunista*

Antes de finalizar, nos preguntamos: ¿cómo caracterizar la figura intelectual de García Linera? Se ha dicho que éste pasó de ser un intelectual autonomista a defender, desde su rol como vicepresidente de Bolivia, una posición de defensa cuasi hegeliana del Estado como síntesis de la voluntad general (Stefanoni, 2015), negando así la potencialidad emancipatoria de los movimientos sociales y el carácter colonial y capitalista del Estado (Aguilar, 2019), o, peor aún, que su defensa de la centralización estatal termina haciendo de la derrota de la revolución un verdadero elogio (Schavelzon, 2018). No obstante, consideramos que hay otra figura que lo representa, más allá de los vaivenes de la coyuntura y de los diferentes lugares de enunciación de su discurso, una figura vinculada al “horizonte comunista”.

Partimos de la publicación del libro de Bruno Bosteels, *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo* (2013). En el primer capítulo, intitulado “Lógicas del desencuentro: Marx y Martí Crítica de la obsolescencia”, Bosteels aborda lo que llama la triple lógica del desencuentro entre Marx y América: el desencuentro interior al pensamiento de Marx respecto de América Latina expresado en su artículo sobre Bolívar; el desencuentro de América Latina con Marx, representado en las posiciones críticas de José Martí sobre Marx como “apóstol de la religión del odio y no del amor, de la guerra y no de la producción de la paz” (Bosteels, 2013: 20); y el desencuentro “como un nombre entre otros para el desarrollo desigual del capitalismo en su fase global (...) ahora es el marxismo mismo el que sería en sí

un pensamiento del desencuentro, entendido como un pensamiento de la desligazón o de la falta constitutiva en el centro del lazo social.” (p.23). Por otra parte, en el tercer capítulo, el autor reconstruye el pensamiento de Álvaro García Linera en diálogo con la filosofía política de Alain Badoiu.

Boostels (2013) habla del “horizonte comunista” como el lugar desde el cual García Linera ejerce su práctica político-intelectual, práctica que en la presente investigación leímos bajo el prisma de la traducción gramsciano-benjaminiana del marxismo. “¿En qué medida podemos decir que el comunismo hoy día todavía posee cierta actualidad, no sólo como un espectro sino como un movimiento real; no sólo como un espíritu que nos visita del pasado muerto sino como una alternativa a la izquierda melancólica?” (p.81), se pregunta Boostels, y contesta que García Linera puede servir a responder a dicho interrogante.

En efecto, para el autor, el horizonte comunista al que hace referencia el mismo García Linera en una entrevista (2008)¹⁵⁰, desde y hacia el cual éste mismo dice dirigir sus esfuerzos –aunque a partir del horizonte inmediato centrado en la conquista de igualdad, la redistribución de riqueza, la ampliación de derechos– debería interpretarse no desde la concepción etapista de la transición del capitalismo al comunismo, como si el horizonte fuese una línea que se retira a la distancia. Antes bien, dice Boostels siguiendo las reflexiones de la politóloga Jodi Dean, el horizonte comunista lineariano sugiere un “cambio total de perspectiva, un vuelco ideológico radical” que permite concebir una organización diferente de las relaciones sociales a la establecida por el capitalismo (p.83). El horizonte comunista sería una dimensión de la experiencia que no puede perderse, que es *real* en el sentido de imposible, pero también en el sentido de que es la condición de nuestro marco de interpretación crítica de la realidad, una condición que brota de la realidad presente. En definitiva, el comunismo, como decían Marx y Engels en *La ideología alemana* (1974), no como “un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad” sino como el “movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual.” (p.37).

Podemos decir que García Linera no ha hecho otra cosa que intentar dar cuenta de este *movimiento real* que suprime el estado de cosas actual, buscando entender lo que sucede con el régimen del capital (con sus transformaciones tecnológicas y limitaciones), volviendo

¹⁵⁰ “El horizonte general de la época es comunista. Y ese comunismo se tendrá que construir a partir de capacidades auto-organizativas de la sociedad, de procesos de generación y distribución de riqueza comunitaria, de autogestión. Pero en este momento está claro que no es un horizonte inmediato, el cual se centra en la conquista de igualdad, redistribución de riqueza, ampliación de derechos. La igualdad es fundamental porque quiebra una cadena de cinco siglos de desigualdad estructural, ese es el objetivo de la época, hasta donde puede llegar la fuerza social, no porque lo prescribamos así, sino porque lo vemos. Más bien entramos a ver al movimiento con ojos expectantes y deseosos del horizonte comunista, pero fuimos serios y objetivos, en el sentido social del término, al señalar los límites del movimiento.” (García Linera, Svampa: 75).

inteligible las condiciones materiales que posibilitaron las derrotas de la clase obrera en el siglo XX, pero también el descenso de las oleadas revolucionarias en América Latina, indagando las múltiples condiciones materiales y medios con los que actualmente el trabajo vivo resiste e intenta superar la lógica del capital, mostrando (y ejerciendo) las potencialidades y limitaciones del Estado para fortalecer la autodeterminación comunitaria. ¿Y qué otro nombre, sino el de intelectual comunista, le cabe a quien ejerce esta tarea?

Capítulo 4.

Marx y América Latina como campo problemático: de Aricó a García Linera

Este capítulo está dedicado a indagar en las operaciones de traducción –*gramscianas, benjaminianas, derrideanas, althusserianas*– emprendidas tanto por Aricó en *Marx y América Latina* como por García Linera en su libro *De demonios escondidos*, donde debate con las hipótesis vertidas por Aricó en su ensayo. Si, en general, los trabajos que se centraron en este debate se restringieron a la reconstrucción contrastada de las argumentaciones de ambos autores, teniendo en cuenta las diferencias de contexto histórico en el cual se inscriben sus discursos (Orovitz, 2015; Ricca, 2016: 125-127) y las posibilidades de un reencuentro posterior entre ambos (Parodi, 2018), lo que aquí pretendemos hacer es inscribir dicha discusión en un marco mucho más general, ligado a lo que podemos llamar un “nuevo campo problemático”: el de cómo reconstruir la obra y la teoría de Marx para garantizar su traductibilidad a la realidad latinoamericana.

En el primer capítulo, tomando como punto de partida aquellas obras, pudimos constatar que ambas son concebidas –para los mismos autores– como parte de un proyecto mucho más vasto, referido a la reconstrucción crítica de la historia del marxismo, una reconstrucción realizada *desde* la perspectiva de las clases subalternas. Se trata de un proyecto teórico-político vital compartido por ambos autores de contribuir a superar desencuentros históricos: entre las tradiciones marxistas y populistas de América Latina en el caso de Aricó, entre las tradiciones marxistas y las tradiciones indianistas de Bolivia (y, más tarde, entre ambas y el nacionalismo revolucionario), en el caso de García Linera. En ese marco emprenden, como vimos, un conjunto de operaciones *gramsciano-benjaminianas* de traducción, es decir, todo un trabajo de *descomposición* y *recomposición* teórica, toda una *tarea* de actualización de las virtualidades ocultas y silenciadas en las obras del pasado.

Desde esta clave de lectura, nos propusimos reconstruir en términos diacrónicos y contrastados las prácticas de escritura y las prácticas de edición que tanto Aricó como García Linera emprenden a lo largo de sus trayectorias. A ello estuvo dedicado el capítulo segundo y tercero, respectivamente. Como pudimos observar, a través de la traducción, ambos autores someten a crítica las concepciones del marxismo como filosofía de la historia. Liberan, así, la potencia crítica de esta tradición para abordar diferentes problemáticas: la lógica del

desarrollo histórico, la cuestión nacional, el rol de los Estados y el lugar de la democracia en América Latina.

En este cuarto capítulo, nos proponemos volver sobre aquellas obras centrales que constituyeron el punto de partida de nuestra investigación. Se trata de realizar una indagación histórico-filosófica de estos textos a partir de tres hipótesis de lectura. En primer lugar, siguiendo la hipótesis propuesta por Ricca (2020), sostenemos que, en *Marx y América Latina*, Aricó realiza una lectura sintomal, en el sentido de Althusser, de la obra de Marx. Ello, con el objetivo de identificar la “diferencia impura” entre Marx y Hegel en lo que respecta al rol del Estado en la constitución de la nación en América Latina. No obstante, nos interesa radicalizar esta hipótesis: decimos que a través de dicha lectura –emprendida, como veremos, *con y contra* Althusser–, Aricó realiza una verdadera *revolución teórica* (Althusser, 2011 [1965]) en lo que respecta a la obra de Marx y funda así un *nuevo campo problemático*. En segundo lugar, afirmamos que, a raíz de un conjunto de intervenciones de intelectuales latinoamericanos y europeos durante la década del ochenta sobre *Marx y América Latina*, el campo problemático instituido por Aricó se afirma y amplía abriendo nuevas sendas investigativas. En tercer lugar, planteamos que, con su obra de *De demonios*, a través de una traducción de la teoría marxiana en clave totalizante y sistemática, basándose en parte en la lectura de un conjunto de textos inéditos de Marx editados a través de los Cuadernos de PyP, García Linera *disloca* y luego *refunda* el campo problemático instituido por Aricó.

El capítulo se divide en cuatro momentos. Primero, buscamos reconstruir los conceptos de “campo problemático”, “revolución teórica” y “lectura sintomal” utilizados por Louis Althusser en *La revolución teórica de Marx* (2011 [1965]) y en la extensa introducción de *Para leer el capital* (2015 [1967]), como así también dar cuenta de la conflictiva relación de Aricó con la herencia althusseriana. Luego, nos proponemos indagar en las operaciones de traducción emprendidas por el marxista cordobés en *Marx y América Latina*, para lo cual se hace necesario dar cuenta de sus gramáticas de producción. Tercero, interesa revisar las intervenciones de Carlos Franco, Oscar Terán, Emilio de Ípola y Alberto Filippi sobre este ensayo de Aricó, en conjunto con la respuesta brindada por el marxista cordobés en torno a las discusiones que suscitó su obra. Finalmente, nos proponemos dar cuenta de las operaciones de traducción de la obra de Marx realizadas por García Linera en su libro *De demonios* (y, en ese marco, de su crítica a Aricó).

4.1. Althusser, su lectura epistemológica de Marx y sus herencias

“La filosofía, hasta en sus largos trabajos más abstractos, más difíciles, combate al mismo tiempo por palabras: contra las palabras-mentira, contra las palabras-equívocos; por las palabras justas. Combate por 'matices'.”

LOUIS ALTHUSSER, *La filosofía como arma de la revolución*, 1968.

4.1.1. *Revolución teórica, campo problemático y lectura sintomal*

En *La Revolución teórica de Marx*, publicada por primera vez en 1965, y en *Para leer El capital*, publicado por vez primera en 1967 (y escrito en conjunto con Etienne Balibar), Althusser construye los pilares fundamentales de su lectura epistemológica de Marx. Más allá de las autocríticas y rectificaciones posteriores (*Lenin y la filosofía*, de 1970, *Elementos de autocrítica*, de 1974), es en aquellos estos textos donde se plantearon las ideas centrales de una lectura de Marx que tuvo fuertes resonancias en el marxismo occidental y también latinoamericano de los sesenta-setenta. Es con estas obras que se funda un *nuevo lenguaje* para el marxismo. Y ese lenguaje tendrá también sus pedagogías, como las de Marta Harnecker y sus introducciones leninista y althusserianas al marxismo (Starckenbaum, 2022).

En términos sintéticos, Althusser va a sostener la presencia de una “ruptura epistemológica” (el concepto es de Bachelard) que divide la obra de Marx en dos períodos esenciales: uno todavía ideológico y otro científico. Sin embargo, el pasaje es procesual. Así, Althusser habla de *cuatro momentos de la obra de Marx y una ruptura*.

En primer lugar, las “*Obras de juventud*”: desde su disertación de doctorado, pasando por sus escritos para la *Gaceta Renana*, su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* (1843) y su *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (1843-1844) hasta los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y *La Sagrada Familia* (1844). Si los primeros textos (desde su disertación a las *Críticas*) “suponen una problemática de tipo kantiano-fichteano”, los *Manuscritos* y *La Sagrada Familia* se mantienen “en la problemática antropológica de Feurbach”. En segundo lugar, lo que llama las “*Obras de la ruptura*” de 1845-1846, esto es, las *Tesis sobre Feurbach* y *La Ideología alemana*, “donde aparece por primera vez la nueva problemática de Marx, aunque a menudo bajo una forma parcialmente negativa y fuertemente polémica y crítica” (Althusser, 2011 [1965]: 26). En tercer lugar, las “*Obras de maduración*”, escritas entre 1845-1857, como *Miseria de la filosofía* o el *Manifiesto del partido comunista* (1848), en donde Marx realiza “Un largo trabajo de reflexión y de elaboración positivas”, para que la “nueva problemática” tome su forma definitiva. Finalmente, Althusser habla de las “*Obras de madurez*”: los *Grundrisse* (1857-1858), *La contribución a la crítica de la economía política* (1859) y *El Capital*, en los cuales el nuevo campo problemático, tomaría su forma definitiva.

Lo primero a destacar es el objetivo central de Althusser, la *culpabilidad* de su lectura: darle una forma teórica coherente, sistemática, rigurosamente definida, a la filosofía de Marx. Y ello, precisamente, a través de una *lectura filosófica* de la obra de Marx. La filosofía (materialismo dialéctico) de Marx se fundaría “al mismo tiempo” en que éste funda su ciencia de la historia (materialismo histórico). Se trata de una ciencia que permite explicar la génesis y naturaleza de las formaciones sociales anteriores y de la actual –capitalista–, y una filosofía que permite comprender la génesis y la naturaleza de las formaciones teóricas, incluida a sí misma. Esto porque permite conocer las condiciones materiales-históricas de la ideología en que ellas se desarrollan y aplicar esa metodología a sí misma. Por esa razón, plantea Althusser, el marxismo es una teoría científica, antes que una ideología. Más aún, se funda en el corte con la ideología anterior. Pero, dado que esta relación descubrimiento científico-nacimiento de una filosofía no se da en realidad en simultaneidad, sino que siempre hay un “retardo” de la filosofía respecto a la ciencia, aquella se encuentra en estado práctica en ésta. De ahí la necesidad de su explicitación. Esa es la tarea de la filosofía (Althusser, 2011 [1965]: X).

Fundar la filosofía de Marx significa, así, situar el momento *diferencial* específico, dentro de la obra de éste, en la que tiene lugar el descubrimiento de lo que Althusser llama el “continente historia” y, en el mismo movimiento, dar cuenta de diferencia radical entre la filosofía, todavía ideológica, de Hegel (la dialéctica idealista) y la filosofía –fundada ahora sobre una nueva ciencia– de Marx (la dialéctica materialista). Ello le permite al filósofo francés trazar “una línea de demarcación” entre la teoría marxista y las formas de subjetivismo filosófico y político (entre los que se cuentan, el “historicismo”), como así también con las interpretaciones humanistas del marxismo.

En su presentación a los “Manifiestos de Feurbach”, escrito que forma parte de *La revolución teórica*, Althusser va a plantear que Marx no rompe con la problemática ideológica idealista en su juventud cuando utiliza las fórmulas feurbachianas de la “alienación”, la “enajenación”, la “apropiación de la esencia del hombre”, ya que las utiliza “*en bloque, tomadas como un todo*”, aplicando así una “problemática ética a la comprensión de la historia humana”. Mientras tanto, en *La ideología alemana*, si bien continúa utilizando nociones “equivocas” de carácter hegeliano, sí tiene lugar una ruptura, ya que las utiliza de forma aislada, fundamentadas en otra problemática: la problemática materialista-histórica de los modos de producción. Podríamos decir, así, que hay traducciones que se mantienen en el mismo campo problemático, y traducciones que *fundan uno nuevo*.

En el artículo “Sobre el joven Marx”, Althusser explicita los principios de una lectura marxista, científica, de la obra de Marx. Para el filósofo francés, “hay que ir hasta la presencia

de la *posibilidad de sus pensamientos*: hasta su *problemática*, es decir, hasta la unidad constitutiva de pensamientos efectivos que forman ese aspecto del campo ideológico existente” (Althusser, 2011 [1965]: 52), y a partir de allí distinguir si el autor ha generado efectivamente una ruptura con esa problemática –en tanto sistema que ordena las respuestas ideológicas y en tanto respuesta implícita a los problemas objetivos planteados por su tiempo a la ideología–, o si se ha mantenido en ella.

Todo lo cual nos lleva al segundo punto, referido a la relación entre Marx y Hegel, particularmente a propósito de la dialéctica. Así, en “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”, Althusser va a criticar la idea –sugerida por el mismo Marx– según la cual éste invierte la dialéctica hegeliana para descubrir su “núcleo racional, encubierto por la envoltura mística”. Recuperando el tema leninista de Rusia como el “eslabón más débil”, donde tenía lugar “*la acumulación y exasperación de todas las contradicciones entonces posibles en un solo Estado*” (Althusser, 2011 [1965]: 77), Althusser formula el concepto de “contradicción sobredeterminada” en tanto “*acumulación de determinaciones eficaces* (surgidas de las superestructuras y de circunstancias particulares naciones e internacionales) *sobre la determinación en última instancia por la economía*” (pp. 93-94).

Althusser opone, a la contradicción sobredeterminada, la contradicción simple hegeliana de la *Fenomenología* –donde la contradicción es la de una “interiorización acumulativa” de las esencias pasadas en la conciencia presente hacia el Saber absoluto– y de la *Filosofía de la historia* –donde la contradicción es del principio interno de un pueblo, su ideología más abstracta. La “situación excepcional” rusa, en tanto evidencia el carácter sobredeterminado de la contradicción, es la regla misma, porque de ser excepción lo sería a “una cierta idea abstracta pero cómoda, tranquilizante, de un esquema 'dialéctico' purificado”, el de “la 'bella' contradicción entre Capital y Trabajo.” (Althusser, 2011 [1965]: 85).

Pero a la hora de mostrar el “lazo necesario” que une la estructura de la contradicción en Marx con su concepción de la sociedad y de la historia, aparece, de vuelta, “el fantasma del modelo hegeliano” (Althusser, 2011 [1965]: 88). Desde cierta interpretación economicista, se sostiene, dice Althusser, que si para Hegel la sociedad civil –en tanto vida material– es movida por el Estado –en tanto vida espiritual–, en el caso de Marx, es la sociedad civil, la estructura económica, la que determina, como en una relación de esencia-fenómeno, a la superestructura jurídico-política y al Estado. No obstante, plantea el filósofo francés, en Marx tanto los términos como su relación cambian de naturaleza y sentido. La sociedad civil como producto del mito del homo *oeconomicus* es efecto del modo de

producción capitalista; el Estado, antes que realidad de la Idea que universaliza los intereses particulares, es un instrumento de la clase dominante. Entre ambos no hay “*una relación de esencia a fenómeno*” como si fuese su verdad, sino que la formación social se caracteriza por “*la determinación en última instancia por el modo de producción (económico)*” y, por “*la autonomía relativa de las superestructuras y su eficacia específica.*” (Althusser, 2011 [1965]: 91). Eficacia por la cual “Ni en el primer instante, ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la 'última instancia'.” (p.93).

Cabe destacar, para terminar con este punto, que Althusser hace referencia, en el texto que venimos analizando, a las “*supervivencias*” como aquello con lo que la práctica política marxista choca constantemente. Mientras “En Hegel, el pasado nunca es “*opaco ni obstáculo.* Es siempre digerible porque ha sido *digerido de antemano*” (Althusser, 2011 [1965]: 95), en Marx el pasado “es una realidad estructurada terriblemente positiva y activa”, una realidad que hay que pensar desde el carácter sobredeterminado de toda contradicción y de todo elemento constitutivo de una sociedad. Si los fantasmas sobreviven en Marx, es preciso realizar sobre los conceptos marxianos “*una investigación y una concepción rigurosa de lo que les pertenece propiamente, es decir, de lo que los distingue para siempre de los fantasmas.* Más que nunca es necesario ver hoy día que uno de los primeros fantasmas es la sombra de Hegel.” (Althusser, 2011 [1965]: 96). Y esa sombra se ciñe y se puede ver también –como una suerte de “coqueteo hegeliano”– en *El capital*.

Por ello, es que para Althusser es necesario emprender, hacia esta obra de Marx, un nuevo tipo de lectura. A eso está dedicado *Para leer el Capital*, en cuyo “Prefacio” el autor plantea los contornos generales de esta nueva lectura, definida como *lectura sintomal*, para cuya elaboración se sirve de los recursos de la lingüística (Jakobson), de la antropología estructural de Lévi-Strauss, pero sobre todo del psicoanálisis lacaniano. Se trata de una lectura filosófico-epistemológica de Marx que comienza por un interrogante:

¿Representa *El capital* la fundación de hecho de una disciplina nueva, la fundación de hecho de una ciencia, y por lo tanto un verdadero acontecimiento, una revolución teórica que relega, a la vez, la economía política clásica y las ideologías hegeliana y feurbachiana a su prehistoria, el comienzo absoluto de la historia de una ciencia? (Althusser, 2015 [1967]: 20).

La respuesta a esta pregunta es afirmativa y lleva inmediatamente a un interrogante mucho más simple: “¿qué es leer?” Frente a la lectura “expresiva”, una lectura plasmada en el discurso escrito desde donde habla una voz (el *Logos*) que permitiría el acceso inmediato a lo verdadero y a lo real (“idea tan vieja como el mito de las Sagradas Escrituras”), Althusser

dice que hay en Marx una “nueva teoría del leer” implícita en *El capital*. Una lectura que, a diferencia de la lectura límpida, también presente en esta obra, “se hace culpable de un desacierto singular: no ve sino la existencia combinada de los aciertos y desaciertos de un autor, plantea un problema, el de su *combinación*.” (Althusser, 2015 [1967]: 24-25). Así, en el capítulo acerca del salario en *El capital*, para Marx “lo que la economía política clásica no ve no es lo que no ve, *es lo que ve* (...) El desacierto es, pues, no ver lo que se ve; el desacierto ya no recae sobre el objeto, sino *sobre la vista misma*.” (Althusser, 2015 [1967]: 25).

Así, mientras Ricardo se preguntaba ¿cuál es el valor del trabajo? y respondía que “El valor...del trabajo es igual al valor de los medios de subsistencia necesarios para el mantenimiento y la reproducción de... trabajo” –con lo cual, dice Althusser, no podía explicar la ganancia capitalista–, Marx, por el contrario, *lee los blancos* en el discurso de la economía política como aquello que dice sin decirlo, como la respuesta a una pregunta *fallida*, como la *falla* de un concepto, el “valor del trabajo”. Y formula, así, la pregunta no enunciada por aquella al enunciar el concepto presente en los vacíos de la respuesta dada por la economía política clásica: el concepto de “fuerza de trabajo”. (Althusser, 2015[1967]: 26).

Hay que abandonar, plantea el filósofo francés, la concepción del conocimiento como visión especular de un objeto y “concebirlo como producción” ¿Por qué la economía política es necesariamente ciega a lo que produce y a su trabajo de producción? Precisamente, “porque sigue fija al antiguo '*horizonte*' donde '*no es visible*' el nuevo problema” (Althusser, 2015 [1967]: 29). En efecto, “El campo de la problemática es el que define y estructura lo invisible como lo excluido definido, *excluido* del campo de la visibilidad y *definido* como excluido, por la existencia y la estructura propia del campo de la problemática” (Althusser, 2015 [1967]: 31) Pero, dice Althusser, hay veces que el desarrollo de las preguntas producidas por la problemática (como la interrogación sobre el valor del trabajo),

...conduce a *producir la presencia fugitiva de un aspecto de su invisible* en el campo visible de la problemática existente, este producto entonces sólo puede ser *invisible*, puesto que la luz del campo lo atraviesa a ciegas sin reflejarse sobre él. Este invisible, entonces, se esfuma en calidad de lapso, de ausencia, de carencia o de síntoma teóricos (Althusser, 2015 [1967]: 32).

Para ver este invisible, estos “desaciertos”, estas lagunas, es necesario, entonces, un “cambio de terreno”, un “cambio de elemento”, donde Marx sitúa la transformación de la problemática. Esa es la lectura sintomática de Marx, lectura que Althusser se propone aplicar al mismo autor de *El capital* y a un conjunto de textos marxistas, y que ya aplicó, según él

mismo, en *La revolución teórica* al preguntarse sobre la idea de la inversión de la dialéctica hegeliana realizada por Marx.

4.1.2. *Althusser y los gramscianos argentinos*

Como dijimos anteriormente, Aricó realiza, en su libro *Marx y América Latina*, una *lectura sintomal* de Marx a través de la cual funda un nuevo campo problemático para el marxismo latinoamericano. La forma particular en que Aricó ejerce esta lectura –*con* y *contra* Althusser, como veremos– tiene sus raíces en la manera, digámoslo así contradictoria, en que el marxista cordobés se apropia de la herencia althusseriana. Por lo tanto, antes de abordar aquel ensayo, es necesario realizar una reconstrucción, aunque sea esquemática, de la recepción de Althusser por parte de Aricó. Cabe destacar, a este respecto, un dato no menor: y es que, como señala Ricca (2020), la difusión de la obra de Althusser en América Latina está en gran medida subordinada al trabajo editorial de Pasado y Presente.

En *La cola del diablo* (2014b [1988]), Aricó se refiere a la presencia de Althusser en América Latina, a la que contrapone la difusión del pensamiento de Gramsci. Mientras aquel sirvió en los años sesenta y setenta para toda una izquierda latinoamericana que encontró en ellas la base doctrinaria y política para una “acción voluntarista al extremo”, ligada a la lucha guerrillera, al guevarismo y las teorías dependencistas, Gramsci, dice Aricó, es utilizado a mediados de los setenta y principios de los ochenta para pensar la derrota y las posibilidades de construcción de una hegemonía democrática. Según el marxista cordobés, la “revolución teórica” de Marx por parte de Althusser,

...no era, en realidad, sino una reformulación bajo nuevos conceptos de las tesis fundamentales del marxismo-leninismo. El vanguardismo típico del discurso de izquierda encontraba en la aparente rigurosidad conceptual de Althusser una posibilidad de refundar su condición de portador de una verdad científica, y lo tanto histórico-político, erosionada por la crisis del estalinismo y la emergencia de fenómenos revolucionarios fuera de la tradición comunista (Aricó, 2014b [1988]: 131).

Aricó señala una paradoja: y es que, si bien el althusserianismo fue, durante cierto tiempo, “la ideología hegemónica de la cultura de izquierda” latinoamericana, no obstante, la difusión de Althusser, quien criticaba el historicismo gramsciano, “puso de moda a Gramsci y preparó a un público lector para su conocimiento”, tanto en México, como en Argentina y Chile, suscitando estudios marxistas sobre las realidades nacionales. La virtud del filósofo francés pareciera reducirse, así, simplemente a allanar el terreno para el conocimiento de la obra Gramsci.

Como señala Marcelo Starcenbaum (2014), esta incompatibilidad entre la tradición gramsciana y la tradición althusseriana, elevada de alguna forma a sentido común (en gran medida, por el mismo Aricó), se estructuró en un momento en el cual la izquierda latinoamericana formulaba un marxismo adecuado a los nuevos tiempos. Si Gramsci podía ser traducido a la gramática teórica de la década del ochenta, marcada por la apertura democrática, no sucedía lo mismo con Althusser. No obstante, plantea Starcenbaum, es posible, desde el presente, identificar un conjunto de puentes entre el gramscismo y el althusserianismo en los “gramscianos argentinos”.

El autor destaca la “predisposición a la apertura teórica” propuesta por el mismo Aricó en el editorial número 1 de la revista *PyP*, con lo que no se cerraba las puertas a otras corrientes marxistas, incluida la althusseriana: “Será la convergencia entre el establecimiento de un marxismo de matriz humanista e historicista y la apertura a la modernización de los saberes contemporáneos la que delinearán las primeras lecturas de Althusser realizadas por *Pasado y Presente*.” (Starcenbaum, 2014: 201).

Esta convergencia puede verse también en los “Cuadernos althusserianos” de *Pasado y Presente*. Starcenbaum destaca, en este sentido, el Cuaderno n° 4, *La filosofía como arma de la revolución* (1968) y el Cuaderno n° 8, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico* (1969), en los cuales se valora positivamente el proyecto epistemológico althusseriano, aunque se señala, particularmente en éste último, la parcialidad con la cual el filósofo francés se acerca al pensamiento de Gramsci. Por otra parte, en el Cuaderno n° 19, *Gramsci y las ciencias sociales* (1970), compilación de escritos de diversos autores, se evidenciaba la importancia de la crítica althusseriana de Gramsci para la configuración de una aproximación moderna y científica a la obra de marxista italiano. Asimismo, en el Cuaderno n° 39, *El concepto de “formación económico-social”* (1973), Aricó lamenta la escisión en la política revolucionaria entre las interpretaciones historicistas y estructuralistas.

Por otra parte, esta compleja relación de cercanía y distanciamiento con el althusserianismo por parte de Aricó puede verse expresada en el texto “El marxismo antihumanista” (1969), una reseña de las obras de Althusser publicada en la revista *Los libros*. Aquí, Aricó dice –haciendo suyas las palabras de Althusser– que ante la crisis del marxismo éste “se ve obligado a autocuestionarse, a inquirir sobre sus 'orígenes', a tratar de identificar el núcleo irreductible que lo define como teoría y como ciencia”. Ello implica “producir el concepto de una *diferencia* que solo es auténtica a condición de ser *impura* (...) La pregunta por el marxismo nos retrotrae una vez más a la eterna cuestión de la relación Hegel-Marx” (Aricó, 1969: 118). Este carácter impuro de la diferencia entre Marx y Hegel, presupuesto

como punto de partida de la lectura emprendida en *Marx y América Latina*, da cuenta de un distanciamiento por parte de Aricó con la idea de un corte radical, de una ruptura epistemológica en Marx, tal como es planteada por Althusser en los textos antes analizados.

Por otra parte, Aricó parece acordar con la idea althusseriana según la cual “todo Marx está en *El Capital*.” No obstante, mientras para Althusser se trata de una obra teórica sistemática donde se puede reconstruir el objeto y la filosofía misma de Marx, para Aricó la cuestión central es volver sobre la historia de *El capital*, sobre su elaboración y publicación tanto en vida como *post mortem* del autor, implica volver sobre su la historia de sus lecturas y sobre el conjunto de los borradores todavía vedados. Todo ello constituye “la espina dorsal de una verdadera historia del 'marxismo’”. (Aricó, 1969: 118-119). Se trata, así, de una perspectiva afirmada en el historicismo absoluto gramsciano.

El marxista cordobés valora positivamente los avances en la problemática epistemológica marxista que implica la teoría de Althusser, pero señala que la valorización de éste de la autonomía formal del conocimiento científico implica dificultades teóricas y prácticas. Y es que Althusser, siguiendo la obra de los maestros de la historia de la ciencia moderna en Francia, rechaza la experiencia vivida como ideológica y concibe a la ciencia desde la perspectiva de las ciencias naturales, excluyendo al ser humano. De ahí el carácter antihumanista de su marxismo. En este marco, Aricó le plantea a Althusser una “objección radical”, pues la manera teoricista en que formula el problema del conocimiento “lo lleva a otorgar a la experiencia gnoseológica, depurada de toda 'ideología', el privilegio ontológico de constituir la única vía de acceso a la realidad.” No obstante, se pregunta Aricó,

...si la realidad es siempre y en todo momento la expresión de una cierta conciencia ideológica, el proyecto althusseriano, que se esfuerza por expulsar a la ideología del campo de la ciencia, ¿no lo hace a costa de introducir subrepticamente una ideología implícita? El reconocimiento en sus últimos escritos de las limitaciones de la definición de filosofía como “teoría de la práctica teórica”, puesto que soslaya la otra relación fundamental entre filosofía y política, ¿no afecta profundamente al conjunto de sus elaboraciones? (Aricó, 1969: 121-122).

De alguna manera, como veremos, la lectura que emprende Aricó en *Marx y América Latina* no solo recupera metodológicamente la lectura sintomal althusseriana, sino que lo hace contra el Althusser de *Para leer El capital*, en un intento por mostrar la “presencia” paradójica –en el mismo Marx– de ciertos prejuicios hegelianos y antihegelianos que no le permiten ver a éste aquello que *necesariamente debía ver*: el proceso concreto de constitución de las naciones latinoamericanas. Y decimos *contra* Althusser porque estos prejuicios –uno teórico, el otro político– no son sino la demostración de la ligazón irreductible de Marx con

Hegel y, también, del carácter constitutivo, como vimos planteaba el mismo Gramsci, de la ideología y de la política en la elaboración de toda teoría y toda ciencia. La lectura sintomal emprendida por Aricó en su ensayo es, podríamos decir, una lectura realizada *entre* Gramsci y Althusser. En este sentido, *Marx y América Latina* es una suerte de “obra puente”, un lugar de traducción, entre el gramscismo y el althusserianismo del marxismo latinoamericano de Aricó.

4.2. Aricó y la fundación de un nuevo campo problemático

“El hecho mismo de que podamos hablar sin grandes riesgos del marxismo *en* pero que nos resulte extremadamente complicado tratar de definir en qué consiste –si aceptamos su existencia– el marxismo de América Latina no es otra cosa que una expresión gramatical de una dificultad histórica real.”

JOSÉ MARÍA ARICÓ, *Marx y América Latina*, 1980.

4.2.1. El planteo de la problemática: hacia las raíces del desencuentro

En *Marx y América Latina*, Aricó parte de un problema que, como vimos a lo largo de la presente tesis, constituye el punto de partida de su esfuerzo de traducción: que América Latina fue una realidad soslayada por el marxismo. En primer lugar, destaca el hecho de que fue descubierta solo tardíamente por la III Internacional Comunista (IC). Recién en 1926, en el VI Ejecutivo ampliado de la IC, es cuando comienza a haber una consideración particularizada sobre la singularidad de la región (aunque, cabe destacar, bajo la directiva, aprobada por el V Congreso de la IC en 1924, de bolchevización de los partidos socialistas latinoamericano. A partir del VI Congreso de la Comintern de 1928 –donde se aprueba la consigna de “clase contra clase” que excluye las alianzas con la socialdemocracia (AA.VV.,1977 [1928])– dicho cambio de perspectiva irrumpe plenamente, lo cual se evidencia en la cantidad de organizaciones partidarias representadas (ocho partidos socialistas y comunistas) y por la particular atención prestada a los problemas del movimiento revolucionario en la región.

Considerada como el “descubrimiento” por parte de la Comintern de América Latina, podemos decir que dicho descubrimiento no es sino un encubrimiento. En efecto, si observamos el Programa de la Internacional para el VI Congreso, podemos ver que si bien la IC reconoce que los países latinoamericanos tienen características diferentes a lo que se

denomina países “de capitalismo de tipo superior” (como Inglaterra, Alemania o EEUU) o de los países de un “nivel medio de desarrollo capitalista” (España, Portugal, etc.), no obstante, la caracterización y el establecimiento de las tareas del movimiento comunista hacia América Latina es realizada desde un esquema evolucionista de la historia y una concepción etapista de la revolución. Se establece, así, que, en los países latinoamericanos, como en los demás países coloniales, semi-coloniales o dependientes,

...adquiere una importancia central la lucha contra el feudalismo y las formas precapitalistas de explotación y el desarrollo consecuente de la revolución agraria por un lado y la lucha contra el imperialismo extranjero y por la independencia nacional por otro. La transición a la dictadura del proletariado es aquí posible, como regla general, solamente a través de una serie de etapas preparatorias, como resultado de todo un período de transformación de la revolución democrático-burguesa en revolución socialista; edificar con éxito el socialismo es posible –en la mayoría de los casos– sólo con el apoyo directo de los países de dictadura proletaria. (AA.VV. 1977 [1928]: 287-288).¹⁵¹

En su ensayo, Aricó remonta este desencuentro aún más atrás. Primero, hacia la II Internacional, de la cual, si bien resulta complicado, dice, visualizar si existió en ésta una consciencia crítica de las dificultades clasificatorias que presentaban las sociedades latinoamericanas, sí es claro que los Partidos Socialistas de la región –sobre todo, los de Argentina y Brasil– tuvieron estrechos vínculos con este organismo desde muy temprano. El problema se plantea porque América Latina en tanto “sujeto histórico” resulta inclasificable “en los términos en que se configuró históricamente el marxismo en cuanto ideología predominante en el interior del movimiento socialista.” (Aricó, 2010: 81).

Se trata de un marxismo positivista y evolucionista, constituido a partir de la lectura de textos tales como el *Manifiesto comunista*, el “Prólogo” a la *Contribución de la crítica de la economía política* y de *El capital* –particularmente, de su primer tomo– concebido, éste último, como una obra concluida. Se trató de una lectura parcial –se desconocía la mayoría de los borradores de Marx– y al mismo tiempo sistematizadora y científicista –se estableció una jerarquía en la que se menospreciaban sus escritos políticos concebidos como “textos de

¹⁵¹ Esto no quiere decir que no haya habido álgidos debates en torno a esta caracterización en el Congreso e inclusive fuertes resistencias de algunas delegaciones latinoamericanas a aceptarla. Resulta paradigmático, a este respecto, las intervenciones de Ricardo Paredes, representante del Partido Socialista Ecuatoriano (y fundador, en 1931, del Partido Comunista del Ecuador). En lo que respecta al Programa de la IC, Paredes sostiene la necesidad de profundizar en la distinción entre los países semicoloniales y los países dependientes latinoamericanos (A.A.V.V.: 1978 [1928]: 179-180). Asimismo, plantea que para “la mayoría de los países denominados semicoloniales y 'dependientes', la consigna de la revolución agraria no es justa.” (p.185). Por otra parte, resalta la necesidad de estudiar más seria y pormenorizadamente la revolución mexicana (p.182). Por último, se refiere a la importancia del “espíritu colectivista” indígena en la construcción del socialismo: “el indio es un elemento muy revolucionario. Yo creo que este problema de las razas oprimidas debe ser tratado en el programa.” (p.181).

ocasión” frente a sus escritos teóricos, “científicos”. Pero, como señala el mismo Aricó, fue sobre todo el *Anti-Dübring* de Engels, donde éste expresaba una visión socialdarwinista del desarrollo histórico, la obra fundamental de la socialdemocracia de fines de siglo XIX. Para el naciente marxismo, el proceso histórico era concebido, así, como un proceso teleológico sujeto a “leyes naturales”, donde la historia del capitalismo europeo occidental aparecía como modelo universal para los países “atrasados”, entre los que se contaban los países latinoamericanos: “La contradictoria dialéctica de la vida real entraba así en la teoría bajo la forma castrada de una filosofía de la historia...” (Aricó, 2010: 115).

Pero Aricó va a rastrear el desencuentro hasta los “orígenes”: hasta el mismo Marx. El texto central, en donde Aricó observa una incomprensión por parte del genio de Tréveris de la especificidad latinoamericana, no son los escritos de Marx y Engels sobre México¹⁵², sino otro escrito, bastante poco atendido hasta el momento. Se trata del texto “Bolívar y Ponte”, escrito por Marx en 1857 para la *New American Cyclopedia*, a pedido de Charles Dana. Allí, Marx expresa un juicio extremadamente negativo sobre la figura del Libertador Simón Bolívar, al que considera un dictador estatalista, una suerte de Bonaparte III *avant la lettre*. El texto en cuestión tiene un valor paradigmático, porque refleja la incomprensión de Marx sobre América Latina, su rechazo a conceder determinación real a los estados-nacionales latinoamericanos y a los procesos ideológicos, culturales, políticos y militares que los generaban, privilegiando el carácter arbitrario, absurdo e irracional de tales procesos en la región, en el mismo momento en que se interesaba por las formaciones no capitalistas típicas. A partir de la identificación de este desencuentro, Aricó declara el objetivo de su ensayo, en el que se evidencia una propuesta de lectura que busca prestar atención a la existencia combinada de los aciertos y desaciertos de Marx:

En síntesis, lo que nos preocupa es indagar las razones que pudieron conducir a Marx a no prestar atención (...) frente a la naturaleza específica, propia, de las sociedades latinoamericanas *en el mismo momento* en que emprendía la compleja tarea de determinar la especificidad (...) de las formaciones no capitalistas típicas. Esclarecer el porqué de las dificultades manifiestas u *ocultas* de la reflexión marxiana para incorporar nuestro continente al análisis de las sociedades no europeas puede, en nuestra opinión, arrojar elementos muy provechosos para la consideración global del problema del marxismo en América Latina en la medida en que la “dificultad” inicial se fue convirtiendo (...) en

¹⁵² En lo que respecta a México Marx y Engels pasan del respaldar la expansión norteamericana, entre 1847 y 1856, a criticar a la misma entre 1856 y 1864. Asimismo, en 1861 y años siguientes Marx va a oponerse resueltamente a la intervención anglo-franco-española en México. Cabe destacar que, en franco debate con la lectura de Aricó, Jorge Veraza va a analizar los textos de Marx sobre México como textos fundamentales, no solo porque permitirían comprender la visión de Marx acerca de América Latina, sino también y, sobre todo, – en esto su hipótesis es realmente polémica– porque aquí se encontrarían las bases de la teoría marxiana del mercado mundial y del desarrollo capitalista, frente a las tergiversaciones de que fue objeto su pensamiento a raíz de las teorías del imperialismo de Lenin, Bujarin, etc.

un *campo problemático* controvertido y todavía no suficientemente explorado (...) Internarnos en el problemático terreno de la “perplejidad” marxiana no significa por esto un estéril ejercicio de erudición filológica, sino una tentativa probablemente fructífera –por sus implicancias teóricas y políticas– de alcanzar una definición más articulada de los contornos precisos de la *problemática*. Y a partir de ésta resultará posible reconstruir de una manera nueva toda la historia del socialismo latinoamericano. (pp.83-84. El subrayado es nuestro).

Nos tomamos la licencia de citar *in extenso* estas palabras de Aricó porque entendemos en ellas se puede ver claramente expresada nuestra hipótesis de lectura. El mismo Aricó se refiere a la necesidad de echar luz sobre las dificultades “ocultas” de Marx que explican su incompreensión de la realidad latinoamericana. Se trata, como dirá más adelante, de leer en lo *no dicho más que en lo dicho* por Marx, esas dificultades presupuestas, pero no explicitadas, que lo llevaron a *no ver lo que necesariamente debía ver*. ¿Y qué otra cosa es esta propuesta de lectura sino una lectura sintomal, en el sentido de Althusser?

Por otra parte, Aricó se refiere a la constitución de un “campo problemático” o “problemática”, que permitiría no solo entender de *otra forma* el problema del desencuentro entre Marx y América Latina, sino también reconstruir de una nueva manera la historia del socialismo latinoamericano. Reconstrucción que, como ya dijimos en el primer capítulo, no es concebida de manera filológica, neutralizante, sino como una forma de hacer historia realizada *desde abajo*, desde la perspectiva de las clases subalternas, para liberar los fragmentos del pasado histórico de los oprimidos que las clases dominantes buscaron sepultar. Una forma, en definitiva, de traducción gramsciano-benjaminiana del marxismo.

Ahora bien, para comprender esta lectura filosófica, sintomal, desplegada por Aricó en su ensayo, resulta preciso dar cuenta de algunos de sus presupuestos. En primer lugar, es necesario evidenciar su visión, digámoslo así, “global”, de la teoría de Marx. En segundo lugar, debemos indagar en el conjunto de textos inéditos de Marx, publicados a través de los *Cuadernos de Pasado y Presente*, que sirven de soporte teórico y político para la construcción de su lectura de la obra del genio de Tréveris. En tercer lugar, cabe detenernos en el complejo tema de la crisis del marxismo, que en tanto gramática de producción aparece como huella en la materialidad de su discurso. Veamos.

4.2.2. *Las lecciones de Aricó*

Hasta hace una década, no era posible encontrar un texto más o menos sistemático de Aricó sobre las elaboraciones de Marx, sino que ésta se encontraba dispersa en diversos textos. Pero, a raíz de la publicación de *Las nueve lecciones de economía y política en el marxismo*, esa

situación ha cambiado. Como ya señalamos anteriormente, en estas lecciones Aricó aborda el problema de la relación entre el análisis de las formaciones económico sociales y acción política en la historia del marxismo, desde Kautsky y Bernstein, pasando por Lenin, Rosa Luxemburgo, Trotsky, hasta Grossman y Gramsci. En ese marco, estudia la forma en que ese problema aparece en la entera obra de Marx y la contrasta con aquella historia.

Lo primero que destaca Aricó en las *Nueve lecciones* es que la teoría de Marx siempre fue una “teoría crítica”, razón por la cual llamó críticas a todas sus obras teóricas de envergadura. Y, sin embargo, *El capital. Crítica de la economía política*, fue interpretado por la II Internacional y por la III Internacional estalinista como una teoría económica positiva según la cual el desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas –leídas desde una concepción tecnicista– llevaría al derrumbe inevitable del sistema y su suplantación por el socialismo en tanto planificación estatal de la esfera de la circulación.

Lo segundo, tiene que ver con la relación temprana de Marx con la teoría de Hegel, “la filosofía que mejor expresa la representación del conjunto de la sociedad burguesa...” (Aricó, 2012 [1976-1977]: 12). Para Marx, como dice en el famoso *Prólogo Contribución de la crítica de la economía política* (1859) “la anatomía de la sociedad civil había que buscarla en la economía política”. Dado que es a través de Hegel que llega a la economía política, la crítica de ésta debía pasar, previamente, dice Aricó, por una crítica de la filosofía del derecho y del estado hegeliana.

Marx, redactor de la *Gaceta Renana* (1842-1843), escribe entonces la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843-1844), un texto que sólo vio luz en 1927¹⁵³, donde somete a crítica la idea hegeliana del Estado como instancia –en tanto Idea– que regula la sociedad civil al elevar los intereses privados al plano del interés general, universal. Se trata, para Marx, de una expresión “transfigurada, invertida, metafísica y especulativa” de la disolución del orden estamental feudal y su sustitución por la sociedad capitalista (Aricó, 2012 [1976-1977]: 14). En realidad, el Estado, desde la perspectiva de Marx, no es sino la trasposición alienada al plano político de la abstracción del trabajo que se genera a partir del intercambio de mercancías en el ámbito de la sociedad civil.

Marx, plantea Aricó, recupera dos ideas fundamentales de Hegel: la idea del trabajo humano –que éste a la vez toma filosóficamente de la economía política inglesa– y la dialéctica del amo y del esclavo. Si para Hegel el trabajo (en tanto *idea general*) es siempre alienante y

¹⁵³ Con lo cual, dice Aricó, la teoría marxista del estado se formuló desconociendo este texto fundamental. Se trata de un hecho más general que el marxista cordobés constantemente remarca: que el movimiento socialista y, luego, comunista internacional, construyó sus bases teóricas a partir del desconocimiento de la mayoría de los escritos de Marx.

alienado y aquella dialéctica es la forma abstracta y universal del conflicto, para aquel “el trabajo alienado es propio del trabajo en la sociedad capitalista y la idea de la relación hegeliana del amo y del esclavo se transforma en el problema de la dialéctica de las clases sociales.” (Aricó, 2012 [1976-1977]: 17).

Luego, Marx escribe *La ideología alemana* (1845-1846) –borradores escritos en conjunto con Engels donde salda cuentas con la filosofía de los jóvenes hegelianos, el cual vio luz recién en 1932– y las *Tesis sobre Feurbach* (1845). Para Aricó,

El itinerario intelectual que siguió Marx desde el comienzo de su pensamiento hasta *La ideología alemana* es (...) muy nítido: de la crítica de la filosofía a la crítica del estado, de la crítica del estado a la crítica de la sociedad y de la economía política como ciencia que analiza esa sociedad, de la crítica de la economía política a la crítica de la propiedad, de la propiedad privada. (Aricó, 2012 [1976-1977]: 19).

En este sentido, a diferencia de lo planteado por Althusser, para quien Marx va dejando de lado el hegelianismo, pero bajo formas idealistas ligadas a la antropología de Feurbach hasta llegar a un punto de ruptura epistemológica radical, con *La ideología alemana*, Aricó concibe la trayectoria de Marx en términos de continuidad. De alguna manera, la especificidad propia de la filosofía de Marx, su ruptura fundamental con Hegel, y en esto entendemos es heredero del marxismo italiano de Della Volpe y Coletti, se daría al nivel del prefacio a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1843. Ruptura que, no obstante, para Aricó se mantiene siempre *irreductiblemente impura*.

Ahora bien, respecto a las *Tesis sobre Feurbach*, éstas contienen, para el marxista cordobés, una idea fundamental de toda la teoría de Marx: que para reinterpretar la sociedad es necesario salir del marco de la teoría para entrar al marco de la *praxis*. El concepto de *praxis*, piedra de toque de la teoría de Marx, es práctica histórica. No es la práctica empírica, “sino también la teoría de la práctica (...) Hablar de práctica humana y de comprensión de la práctica es hablar de relación entre teoría y práctica; es también incluir en la propia práctica el momento de la teoría...” (Aricó, 2012 [1976-1977]: 19-20). Marx, dice Aricó, construye en las *Tesis* “un *nuevo concepto de naturaleza*: el de la naturaleza social del hombre”, por la cual ya no es posible hablar del individuo aislado, abstracto. “Es a partir de este *a priori* social como puede Marx construir toda una concepción de la sociedad: la idea de que (...) las relaciones de los hombres con los hombres está mediada por las relaciones de los hombres con la naturaleza.” (Aricó, 2012 [1976-1977]: 21-22). No obstante, el concepto de *praxis* y esta concepción de lo humano y lo natural propia del materialismo de Marx que está en el centro

del análisis del proceso de trabajo en *El capital*, fue dejada de lado por el marxismo tradicional y así

La producción, que es producción de los hombres en la sociedad, se transforma en técnica de la producción y, como es lógico, la concepción materialista de la historia se transforma en una “concepción tecnológica de la historia” (...) La historia se transmuta en un epifenómeno, en una anécdota, en la manifestación del cambio técnico. ¿Cuál es la consecuencia de esta concepción? Que entre producción y sociedad, entre materialismo e historia, se produce una disociación total. (pp.89-90).

Por otra parte, en *La ideología alemana*, Marx reconstruye –desde el *presente*– la historia global de la humanidad como sucesión de diferentes formas de propiedad privada de los medios de producción, y se plantea un “inmenso programa de trabajo”: la deducción, a partir de la *base real* de la sociedad burguesa, de las superestructuras ideológicas (estado, derecho, historia, ciencia, etc.) que la encubren, y, al mismo tiempo, el análisis en su totalidad de esta base real (Aricó, 2012 [1976-1977]: 27-28). Esta “fenomenología de la sociedad burguesa”, queda incumplido como proyecto, inclusive, en toda la historia del marxismo. En efecto, Marx pasa a centrar su interés en la determinación de las estructuras internas que conforman y solidifican la sociedad capitalista, dejando de lado el tema de las *formas* ideológicas.

La hipótesis de Aricó es que Marx realiza este “viraje”, a partir del “corte brutal” que significó la derrota de la revolución de 1848, la primera revolución en Europa en la que la clase obrera apareció con perfiles propios. Exiliado en Londres, Marx realiza un examen crítico de este proceso en *La lucha de clases en Francia de 1848-1850* y luego retoma los estudios de economía política para indagar en las razones estructurales de este fracaso. Podemos decir, en este sentido, que para Aricó el desplazamiento del centro interés de Marx hacia las leyes fundamentales de funcionamiento del capitalismo, se basa en razones fundamentalmente políticas, antes que epistemológicas, como plantea Althusser en los textos analizados.

Este proyecto inacabado, planteado en *La ideología alemana*, constituye, dice Aricó, la preocupación permanente de Marx y el centro en la redacción de *El capital*, de lo cual dan cuenta los planes de trabajo esbozados en los *Grundrisse*. Como vimos anteriormente, Marx llega sólo a abordar una parte minúscula de su proyecto en *El capital*. No obstante, el marxismo canonizado como filosofía de la historia por la II y la III Internacional, concibió a *El capital* como una obra concluida, como la “Biblia del proletariado”. El hecho de que la obra principal de Marx haya quedado inconclusa es fundamental –plantea Aricó– para el

desarrollo del marxismo, ya que llama a la tarea de reestablecer las mediaciones existentes entre los principios de la economía política y la teoría de la revolución.¹⁵⁴

En este sentido, puede decirse que, para el Aricó de las *Nueve lecciones*, asumir la herencia de Marx, no consiste entonces en recuperar la promesa comunista, en tanto mesianismo sin mesianismo, como vimos planteaba Derrida (2012 [1998]), sino en reelaborar su “teoría de la reproducción” bajo el supuesto de que en la crítica de la economía política se encuentra la exposición de los límites inmanentes del capitalismo y por tanto la posibilidad de fundar objetivamente la práctica revolucionaria. Se trata de proseguir el proyecto de reconstrucción de las mediaciones entre la crítica de la economía política y las formas ideológico-políticas, teniendo en cuenta las transformaciones morfológicas del sistema en el presente, los efectos que ello produce en la conciencia obrera y, al mismo tiempo, los efectos que la lucha del trabajo tiene sobre el mismo capitalismo.¹⁵⁵

Para el Aricó de las *Nueve lecciones*, no es en los textos políticos (*El dieciocho Brumario*, de la *Crítica del programa de Gotha*, de *La lucha de clases en Francia* o de *La guerra civil en Francia*), ni en sus borradores inéditos, donde debe buscarse la teoría de la revolución de Marx, su fundación científica de lo político y su teoría de las clases sociales, sino a partir *El capital*: “es allí donde se encuentra el punto crucial, el núcleo esencial donde Marx establece la relación estrecha, la vinculación específica, entre la crítica de la economía y la crítica de la política.” (Aricó, 2012 [1976-1977]: 330-331).¹⁵⁶

Antes de terminar, cabe destacar una operación de traducción gramsciana fundamental realizada por Marx en *Las lecciones*, que apareció antes (en la editorial “Examen de conciencia” del N° 4 de PyP) y que va a continuar luego, en *Marx y América Latina*: es la que tiene que ver con la *distinción* entre el pensamiento de Marx y Engels. Se trata de una operación filosófica, necesaria para recuperar la teoría crítica de Marx ante sus reducciones a una filosofía de la

¹⁵⁴ Dice Oscar del Barco en *El Otro Marx* sobre este carácter no concluido de *El capital*: “Hay que comprender que incluso *El capital*, y tal vez pese a las intenciones del propio autor, no pudo ser clausurado en un sistema-de-crítica-económica; debemos darnos cuenta de que el “objeto” se le escapaba, de que no era un objeto fijo sino en fuga, en un constante crecimiento y metamorfosis. Marx no pudo cerrar su *obra* porque el objeto al que la obra pretendía conocer como un en sí era incerrable en cuanto tal (...) se trata de una forma-de-ser del objeto de conocimiento.” (Del Barco, 2008: 24). Marx, “Quiso tener el *todo* ante sus ojos, como le dijo a Engels cuando lleno de optimismo le describía la particularidad de su 'método'; pero el todo era su fantasía; la fantasía última del *logos*, por supuesto. Más allá del *todo* recién comenzaba lo otro que volvía a todo un fragmento, convirtiendo al todo en el verdadero 'sueño de la razón' capitalista.” (p.28).

¹⁵⁵ Eso fue, precisamente, lo que buscó hacer Gramsci, cuya teoría de la hegemonía y del Estado no puede separarse de su estudio sobre las transformaciones tecnológicas y de la organización de la producción expuestas en “Americanismo y fordismo”.

¹⁵⁶ Como veremos, para el Aricó de *Marx y América Latina*, el fenómeno latinoamericano le plantea al marxismo el problema de la discontinuidad entre estos momentos, porque hace entrar en juego la autonomía de lo político-estatal de una forma no entrevista por Marx.

historia (Cortés, 2015: 146-155).¹⁵⁷ Y es que para Aricó –siguiendo en este punto a Rubel (1974)–, el marxismo de la Segunda y la Tercera Internacional se constituyó a partir de la recepción de las ideas de Marx que popularizó Engels.

Ahora bien, una de las diferencias entre ambos puede verse, por ejemplo, en el tema del “desvío ruso”: mientras para Marx, a fines de 1870 y hasta su fallecimiento, la comuna rural podía servir de palanca para el desarrollo del socialismo en Rusia, para Engels esto era “una mera posibilidad aleatoria y circunstancial, supeditada a una previa y triunfante revolución en Occidente” (Aricó, 1980 (2010 [1980-1982]): 205). En las *Nueve lecciones*, Aricó va a decir que el “libro abierto” fundamental de la socialdemocracia fue el *Anti-Düring* de Engels, en el cual contiene una exposición global del sistema capitalista y al mismo tiempo una dialéctica de la naturaleza, un sistema filosófico concluido. A éste libro se le suma *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. El marxista cordobés señala, en este punto, algo interesante sobre lo cual es preciso detenernos:

Es curioso que en las obras escritas por Engels aparezca muy fuertemente la palabra “origen”, mientras que en las que escribe Marx aparezca la palabra “crítica”. En Engels hay una concepción de una u otra manera positivista o evolucionista que lo lleva a creer que el análisis de los orígenes permite tener acceso a las explicaciones; en Marx, en cambio, la idea de *crítica* implica siempre que es a partir de la *crítica* de la manifestación actual como puede lograr descubrirse la naturaleza real de un proceso... (Aricó, 2012: 58-59).

Podemos decir que Aricó recupera aquí a un Marx cercano al “Nietzsche genealogista” del que habla Foucault (1992). Un Marx que rechaza la búsqueda metafísica del origen como instancia donde se encontraría “la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo”, como “lugar de la verdad”, previa a todo conocimiento positivo, lugar que tiende a ser la proyección en el pasado de la forma que adquieren las cosas

¹⁵⁷ Dice Cortés a este respecto: “Así, el propósito de la hipótesis de Aricó parecería ser remontar el camino del ‘marxismo’ hasta los orígenes mismos de su interpretación positivista. Allí se sitúa la operación de distinción entre Marx y Engels, que intenta producir una interrogación crítica sobre la filosofía del marxismo. Frente a su crisis, Aricó se propone revelar la existencia de alternativas en el seno de la tradición. Si aquello que está en crisis es la certeza de que la historia marcha hacia el progreso y el socialismo es heredero de ese camino, la propuesta es deconstruir esa matriz. Fiel a su estilo, lo hace a través de la exhumación de materiales que brindan la posibilidad de re-veer los fundamentos de las lecturas cristalizadas de Marx (...) En esto reside precisamente la desviación: la búsqueda de otros modos de lectura de Marx que constituyan una subversión de su legado tal como se había configurado. La operación, entonces, no es de reposición de una verdad histórica velada sino de intervención filosófico-política...” (Cortés, 2015: 153). Podemos decir que si Aricó produce una diferencia entre Marx y Engels a partir de la edición del Cuaderno 90, *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*, y de la edición –a través de siglo XXI– de la correspondencia (1868-1895) entre Marx, Danielson y Engels a través de siglo XXI, García Linera lo hace a través de la edición del *Cuaderno Kovalensky* y de los *Manuscritos sobre List*.

en el presente, y que sirve por ello para su legitimación (Foucault, 1992: 7-11). Un Marx que busca, desde una perspectiva crítica, el “comienzo histórico” (del dinero, del capital, de la propiedad privada), como momento siempre marcado por el conflicto, por la lucha de fuerzas, en su caso, por la lucha de clases.

Es este mismo Marx cercano a Nietzsche sobre el que hablará, como veremos, Oscar del Barco en *El otro Marx*. Y es de alguna manera este mismo “Marx nietzscheano”, para el cual es preciso distinguir, mostrar las diferencias, y no englobar bajo una teleología histórica, las formas del pasado y las formas del presente, el que Aricó opone nuevamente a Engels en lo tocante al tema del Estado. Un Marx para quien es necesaria la transformación radical de las estructuras de poder estatales, ya que la forma estado burguesa es inherente a la forma valor: lo que da cuenta del “lugar estratégico que ocupa la categoría de *forma* en el sistema conceptual de Marx.” (Aricó, 2012: 109). Mientras Engels, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*,

...traspone las características del estado de hoy a los estados anteriores, Marx en cambio considera que en la sociedad burguesa los intereses particulares, los intereses de clase, cobran la forma de intereses universales y generales a través de este proceso de abstracción del trabajo de los hombres. Este proceso de igualación del trabajo de los hombres en el plano de las relaciones políticas da lugar a la aparición de intereses universales, generales, que encuentran una expresión general en lo que se llama *estado*. Al convertir los caracteres específicos del estado representativo moderno en caracteres de todos los estados como tal, el razonamiento de Engels conduce a que la sublimación objetiva de los intereses de los hombres en intereses generales que es propia del proceso de producción capitalista como tal (...) se convierta en una suerte de disfraz o de engaño conscientemente perseguido por las clases dominantes (pp.105-106).

No obstante, no en todos los casos las posiciones de Engels son regresivas respecto a las de Marx. Muchas veces aquel sostiene, plantea Aricó, posiciones de avanzada, por ejemplo, en lo que respecta a la liberación de los pueblos colonizados como el caso de Polonia en 1848 (donde sostiene que un pueblo no puede liberarse –el pueblo alemán– si sigue sometiendo a otros) o el caso de Irlanda a fines de sesenta, en el que como Marx invierte la relación entre liberación nacional y revolución social. También en lo que respecta al rol fundamental del campesinado en la revolución de 1848, que Engels estudiará de forma detenida (por ejemplo, el rol central de la *Marka*, con sus formas asociativas y su lenguaje religioso con el que enfrenta a los terratenientes). Estudios que, para Aricó, lo acercan a las posiciones sostenidas por Marx en 1880 respecto al campesinado ruso, etc. Como veremos, también García Linera realiza un conjunto de operaciones de distinción entre Marx y Engels, con el objetivo de desprender a Marx de sus deformaciones tecnicistas y positivistas, sin dejar

de reconocer, como lo hace el mismo Aricó, los aciertos de Engels en una multiplicidad de aspectos.

4.2.3. *Los Cuadernos de (y sobre) Marx como gramáticas de producción*

Como dijimos, la lectura sintomal desplegada por Aricó en *Marx y América* no solo presupone su concepción global de la obra de Marx. Presupone, también, como gramáticas de producción de su discurso, la edición –en tanto ejercicio de traducción gramsciano-benjaminiana– de un conjunto de Cuadernos de Marx –la mayoría, libros inventados, en los que se exhuman textos inéditos del genio de Tréveris. Se trata, podríamos decir, del soporte material, textual, a partir del cual Aricó puede descomponer y recomponer la obra de Marx, disociarla de las interpretaciones positivistas y evolucionistas, y plantear, así, su hipótesis sobre las razones ocultas del desencuentro entre éste y la realidad latinoamericana. Al mismo tiempo, estos Cuadernos constituyen parte de la gramática de producción del discurso de García Linera, quien, sin embargo, va a interpretarlos a partir de gramáticas de reconocimiento muy diferentes a las de Aricó. Resulta fundamental, por ello, detenernos un momento en algunos de estos Cuadernos.

Tal vez el Cuaderno más importante a este respecto sea el n° 30, *Materiales para la historia de América Latina* de Marx y Engels, publicado por primera vez en 1971. Se trata de la más importante compilación en lengua castellana de escritos sobre América Latina de ambos autores, escritos que abarcan toda la historia de la región, desde la etapa pre-colombina, pasando por la conquista y la colonización, las guerras de independencia, hasta las intervenciones militares de Estados Unidos sobre México a mediados del siglo XIX. La selección, traducción e introducción estuvo a cargo de Pedro Scaron.

En la Introducción, Scaron señala que, aunque más abundantes de lo que se creía, los textos de ambos sobre América Latina representan parte pequeña de su obra total, y ello porque participaban de la conciencia europea de la época, para la cual la región “era casi una *terra incógnita*” (Scaron, 1971: 5). Por otra parte, dice que lo que evidencian estos textos es que “en Marx y Engels influyeron poderosamente no sólo el internacionalismo de diversos socialistas franceses, sino también *las concepciones de Hegel en torno al problema nacional.*” Algo que resultaría evidente en el uso de Marx de las concepciones de Hegel sobre los “pueblos sin historia”, sobre los “residuos de pueblos” (Scaron, 1971: 16).

Scaron establece diversas etapas en el desarrollo del pensamiento de Marx y de Engels sobre el problema nacional y colonial. Primero, una etapa que va de 1847 a 1856, en la que ambos “combinan el *repudio moral* a las atrocidades del colonialismo con la más o menos

velada *justificación teórica* del mismo” (Scaron, 1971: 6). Así lo evidencian, por ejemplo, los artículos sobre la dominación británica en la India de los años 50’, donde Marx valora positivamente la penetración del capitalismo desarrollado inglés en los “países bárbaros”, aún no capitalistas, en tanto los arrojaba a la senda del progreso histórico.

Segundo, una etapa que va desde 1856 hasta la fundación de la Primera Internacional (1864), en la que, si bien no revisan sus concepciones teóricas previas, prevalece una “denuncia de los atropellos de aquellas potencias y la reivindicación del derecho que asistía a chinos, indios, etc., de resistir contra los agresores u ocupantes extranjeros” (Scaron, 1971: 7).

Tercero, un período que va desde 1864 hasta la muerte de Marx, donde hay un cambio radical de posición por la influencia política de la Primera Internacional, el cual se evidencia en la posición de Marx con respecto a la cuestión irlandesa. Éste pasa de una defensa librecambista de la alianza entre Irlanda e Inglaterra (1848), a una posición en la que se defiende la necesidad de establecer barreras protectoras frente a la competencia británica (1867). Asimismo, Scaron considera que existe una “importantísima contribución teórica” de Engels cuando éste define, en 1883, frente a la posición colonialista de Kautsky, que un proletariado victorioso en el país desarrollado debe conducir lo más rápido a sus colonias a la independencia.

Cuarto, una etapa que va desde la muerte de Marx (1883) a la de Engels (1895), en la cual, aunque éste desarrolla acertadamente ideas sobre el tema nacional, se trata de “una fase de estancamiento, cuando no de involución.” (Scaron, 1971: 10-11).

Esta periodización de la obra de Marx y Engels sobre el problema nacional se ajusta, dice Scaron, en líneas generales a sus escritos sobre América Latina, particularmente en lo que refiere a las dos primeras etapas. En efecto, Marx y Engels pasan de respaldar la expansión norteamericana en México entre 1847 y 1856, a la crítica de la misma entre 1856 y 1864; en 1861 y años siguientes, Marx se opone de forma resuelta a la intervención anglo-franco-española en México, aunque “el fundamento exclusivo de sus críticas a los intervencionistas” es “poco marxista”: el viejo derecho de gentes (Scaron, 1971: p.11). A diferencia, la etapa que se ubica entre la fundación de la Primera Internacional (1864) y la muerte de Marx (1883) no se encuentra bien representada y los textos sobre América Latina escritos por Engels más tarde tampoco lo hacen (Scaron, 1971: 12).

Por último, una cuestión fundamental de la introducción de Scaron es el lugar central que le otorga al artículo de Marx dedicado a demoler la figura de Simón Bolívar¹⁵⁸, artículo en el que se evidenciaría el “juicio monocordemente pesimista de su maestro Hegel sobre América Latina.” También destaca que influyó en sentido negativo su antibonapartismo. Pero no así la falta de información. Se trata, dice, de “un documento ineludible para el estudio del pensamiento marxiano sobre América Latina” (Scaron, 1971: 99).

La periodización de Scaron sobre el pensamiento de Marx y Engels respecto a la cuestión nacional y colonial, y en particular sobre América Latina, va a ser compartida, en términos fundamentales, por Aricó. Asimismo, la valoración que Scaron hace del texto Bolívar y Ponte (junto con las notas críticas donde muestras los errores de Marx), resulta de fundamental importancia para la argumentación desplegada por Aricó en *Marx y América Latina*.

Otro de los libros fundamentales en esta perspectiva es el Cuaderno (n° 37) de Marx y Engels *Sobre el colonialismo* (1973), el cual compila un conjunto de textos de ambos autores sobre el problema colonial en diferentes etapas de su trayectoria. Primero, en los extractos de *La ideología alemana* y del *Manifiesto comunista* sobre la expansión capitalista hacia América y Asia, la cual se convierte a partir de la derrota de las revoluciones de 1848-1849 en el teatro principal de las luchas internacionales. Segundo, los artículos del *New York Daily Tribune* sobre la colonización inglesa en la India –la cual denuncia por ser una explotación capitalista y por la miseria que genera- aunque la considera no solo destructora sino también regeneradora, en tanto coloca “los fundamentos materiales de la sociedad occidental en Asia” (1853, p.1)- y sobre la colonización, también inglesa, sobre China (donde se puede ver una marcada defensa de la lucha del pueblo chino, (entre 1857 y 1860). También incluye los artículos sobre Irlanda del período 1870-1873 (que analizaremos más adelante) y los escritos para el *New York Daily* de Engels sobre la expansión rusa en Asia y el Lejano Oriente (1858).

¹⁵⁸ Recuperamos aquí la sintética descripción del artículo en cuestión que realiza García Linera en su libro *De demonios*: “Marx en el trabajo sobre Bolívar realiza una semblanza sobre su participación en las guerras de independencia en el continente. Una de las cosas que indudablemente llama la atención de este artículo es la profunda animadversión de Marx hacia Bolívar, que se traduce en primer lugar en una crítica socarrona de las actitudes individuales del personaje. Al describir cada momento de la trayectoria de Bolívar desde 1811, pareciera que la intención de Marx es derrumbar el mito de su grandeza y heroicidad. Episodio a episodio, Marx destaca las constantes muestras de cobardía de Bolívar que abandona a sus tropas, que huye de combate ante sus enemigos, sus indecisiones que prolongan la guerra, etc. Combinando en algunos casos tergiversaciones, como el no tomar en cuenta la abrumadora superioridad de las tropas enemigas en un momento, como en el caso de la derrota de La Puerta o Arguita; con parcialidades en el conocimiento histórico, como los sucesos de Puerto Cabello o su retirada de Casa de la Misericordia en 1817, etc. y verdades en otros casos, como el abandono de sus tropas en 1814 o el alargamiento de la guerra por pérdida de tiempo en las apoteósicas entradas con que Bolívar gustaba hacerse recibir, Marx va formando una imagen de Bolívar como un ‘Napoleón de las derrotas’” (Qhanchiri, 1991: 248).

Se destaca también, en este registro, el Cuaderno n° 88, editado en 1980, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos "sin historia"*, de Roman Rosdolsky. Aquí, Rosdolsky realiza un riguroso análisis de los artículos de Engels, escritos entre 1848 y 1849, para el periódico de la izquierda radical alemana *Neue Rheinische Zeitung*, sobre las luchas por la liberación nacional de los pueblos eslavos (salvo los polacos) y rumanos de Austria y Hungría, luchas que fueron utilizadas por la reacción rusa. La actitud contrarrevolucionaria de estos pueblos no serían sino, para Engels, la confirmación de “la ley histórica general según la cual las nacionalidades en vías de extinción deberían seguir siendo contrarrevolucionarias hasta el fin porque su sola existencia representaría una 'protesta contra una gran revolución histórica'”. (Rosdolsky, 1980: 124).

Rosdolsky sostiene que habría una herencia hegeliana en la concepción de Engels de la cuestión de las nacionalidades, cuestión que emerge con fuerza a raíz de la revolución de 1848. Se trata de una herencia que no estaría presente en Marx y que puede observarse en la consideración de Engels de los pueblos eslavos y rumanos como pueblos “sin historia propia”, que no lograron crear en el pasado un sistema estatal vigoroso y que ya no poseían fuerza para obtener su autonomía nacional en el futuro. Engels va a sostener, desde 1849 en adelante, que se trata de simples “residuos de pueblos” o “ruinas de pueblos” que habrían de perecer ante el desarrollo mundial del capitalismo, desarrollo que llevaría a la maduración las condiciones de la revolución socialista.

Estaría presente aquí, según Rosdolsky, la fórmula del “espíritu de pueblo”, con la cual Hegel intentaba dar una racionalidad –aunque abstracta y metafísica– al devenir histórico (a diferencia de las anteriores posiciones liberales y radicales que trataban los problemas nacionales desde la óptica de la justicia abstracta), fórmula que permitía distinguir entre “naciones históricas” y “naciones sin historia”, éstas últimas sin el espíritu vital necesario para devenir estados. Se trata de una hipótesis de lectura fundamental para Aricó, quien va a recuperarla, pero con importantes modificaciones.

Otro de los Cuadernos que constituyen las gramáticas de producción del ensayo de Aricó es *La cuestión nacional y la formación de los estados*, de Marx y Engels, publicado en 1980 (C n° 69). Se trata de un libro que reúne un conjunto de escritos de ambos autores sobre la configuración nacional de Alemania, Rusia, Polonia, los pueblos sudeslavos y Turquía, y que se encuentra precedido por el escrito de Georges Haupt y Claudie Weill, “Marx y Engels frente al problema de las naciones.”

Según Haupt y Weill (1980), la diferencia de terminología utilizada en el terreno nacional por Marx y Engels –el primero, utiliza corrientemente los términos “naciones

revolucionarias” y “naciones contrarrevolucionarias”, el segundo, los términos hegelianos de “naciones sin historia” y de “naciones históricas” –, no sería, como piensa Rosdolsky, indicativo de una diferencia radical entre ambos (p.17). Habría, más bien, una posición semejante entre Marx y Engels, por la cual luego de la derrota de la revolución de 1848, el carácter histórico o no de una nación se vincula con la posibilidad de las luchas de emancipación nacional de los pueblos colonizados de servir a la revolución.

En este sentido, según Haupt y Weill, la idea de “pueblos sin historia” no es una fórmula rígida desde la cual Marx y Engels responden a la problemática nacional, sino una noción “ambigua”, “contradictoria”, heredada del lenguaje de la época, donde “sólo el uso puede esclarecer el sentido”: “El binomio 'naciones históricas-naciones sin historia' invade por todas partes los textos de los años 1850-1860, implícita o explícitamente, con diversas connotaciones: juicio de valor, tema de reflexión, concepto, a la vez, pero siempre toma de posición.” La percepción fragmentaria de éste binomio va a propiciar en la II Internacional la desviación del concepto “hacia una interpretación social darwiniana del fenómeno nacional que está presente por todas partes en Engels”, quien sin embargo nunca le dio una base teórica al concepto (p.23). Aricó va a recuperar, de manera explícita, esta interpretación radicalmente histórica del concepto de pueblos sin historia.

Cabe destacar, por otra parte, el Cuaderno n° 72, de Marx y Engels, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*, publicado en 1979, el cual contiene todos los escritos –publicaciones en periódicos, declaraciones para la Internacional, borradores, cartas, etc. – de ambos autores sobre el fenómeno irlandés, secundado por un artículo de Renato Levrero, “Marx, Engels y la cuestión nacional”. Aquí, Levrero plantea una hipótesis central que Aricó va a recuperar en *Marx y América Latina*: que con los textos sobre Irlanda de Marx y Engels de fines de los setenta –trabajos “perdidos”, dice, para la teoría y la práctica de los marxistas– se está en presencia de un “un viraje *decisivo*, explicitado sin excesivos equívocos, en la concepción marxista de la revolución proletaria; estos escritos son para Marx y Engels la experiencia política más importante *dentro* de la Internacional.” (p.15). Aricó, en la “Advertencia” al texto en cuestión, precisa en qué consiste este viraje:

El caso irlandés fue indudablemente el que permitió explicitar en forma clara el principio sostenido por los revolucionarios de 1848, según el cual un pueblo que oprime a otro no puede liberarse a sí mismo. Así como en una primera etapa de sus reflexiones sobre el problema irlandés, Marx y Engels pensaban que la independencia de Irlanda sería un resultado de la revolución en Inglaterra, a partir de 1867 comienzan a percibir que el movimiento obrero inglés era de un modo otro tributario del sistema de explotación del pueblo irlandés constituido por Gran Bretaña. Desde entonces, y en virtud de la amplia experiencia al respecto acumulada por la I Internacional, Marx y Engels conciben a la *emancipación nacional* de Irlanda como la condición primordial para la *emancipación social* de

los obreros ingleses (...) El Marx europeísta y privilegiador de los efectos objetivamente progresivos del capitalismo, cede el lugar a un Marx inédito, matizado, profundamente dialéctico y hasta, podríamos decir, “tercermundista”, para el cual ya no es simplemente la revolución social la que resuelve el problema nacional, sino la liberación de la nación oprimida la que constituye una premisa para la emancipación social de la clase trabajadora.” (Aricó, 1979d: 11).

En efecto, mientras en 1848 Marx hacía suya la ambigua consigna cartista de “establecer una firme alianza entre los pueblos de Irlanda y Gran Bretaña”, en artículos y cartas, plantea un giro radical en su perspectiva, por la cual la emancipación nacional de Irlanda es la condición de la revolución social en Inglaterra. Es la posición que busca defender en el seno de la Primera Internacional. Este viraje puede verse, explícitamente, en el programa para Irlanda que Marx formula y le expresa en carta a Engels (fecha el 30 de noviembre de 1867). Se trata, para Aricó, del “programa básico de toda propuesta emancipadora”, aunque el movimiento socialista haya tenido un programa diferente –en general, librecambista– hacia los países dependientes y coloniales:

Lo que los irlandeses necesitan es: 1) Gobierno autónomo e independiente de Inglaterra. 2) Revolución agraria. Los ingleses no pueden hacérselas ni con la mejor buena voluntad, pero pueden darles los medios legales para que la hagan por sí mismos. 3) *Aranceles proteccionistas frente a Inglaterra*. Entre 1783 y 1801 prosperaron todas las ramas de la industria irlandesa. La Unión, con la supresión de los aranceles proteccionistas que había establecido el parlamento irlandés, destruyó toda la vida industrial de Irlanda (...) en Irlanda el asunto no es solo una simple cuestión económica, sino, al mismo tiempo, una cuestión *nacional*” (Marx, 1979d: 153).¹⁵⁹

Para terminar, es preciso señalar los dos Cuadernos sobre la “cuestión rusa”. En primer lugar, el Cuaderno n°87, de Marx y Engels, *Revelaciones sobre la historia diplomática secreta del siglo XVIII*, publicado en 1980. Se incluyen, en este libro, además de trabajos de Riazánov y de Berhand Rabehl, los artículos publicados por Marx en 1857 para la revista de David Urquhart sobre la historia diplomática rusa –los cuales constituyen, dice Aricó en la Advertencia, “el más encarnizado ataque de Marx contra el zarismo” y “los liberales ingleses”–, como así también el texto de Engels “La política exterior rusa”, publicado por primera vez en *Die Neue Zeit* en 1890. Se trata de textos olvidados por el marxismo de la II y la III Internacional.

¹⁵⁹ Por otra parte, en una carta a Kuggelman, fechada en 29 de noviembre de 1869, escribe Marx: “Cada día estoy más convencido -y sólo es necesario inculcarle esta convicción a la clase obrera inglesa- de que ella nunca podrá hacer nada decisivo en Inglaterra hasta tanto no separe su política con respecto a Irlanda, en la forma más decidida, de la política de las clases dominantes, hasta tanto no sólo haga causa común con los irlandés sino que además luche contra la unión forzada de 1801 para que ésta sea sustituida por una confederación igual y libre.” (Marx, en *Imperio y colonia*, 1979: 188).

Aricó señala en la “Advertencia” que se publicarían luego, en un segundo volumen, la correspondencia con Vera Zasúlich sobre la comuna rural rusa, los apuntes sobre Kovalevksy, entre otros, textos que evidencian el interés creciente de Marx –que, para Engels, estaban llevando a que no concluyera su libro *El capital*– sobre esta extremidad del cuerpo capitalista que era Rusia, sobre las posibilidades de transformación socialista a partir de sus propias condiciones materiales e históricas. No obstante, en el Cuaderno de *PyP*, el n° 90, *Escritos sobre Rusia 2. El porvenir de la comuna rural rusa*, donde se editan la correspondencia de Marx con Zasúlich y la carta de Marx al periódico ruso “Anales de la Patria”, además de otros escritos de Engels sobre el caso ruso, el “Cuaderno Kovalevsky” brilla por su ausencia.

El Cuaderno *Escritos sobre Rusia 2*, es un Cuaderno fundamental en la argumentación que Aricó despliega en *Marx y América Latina*, pues muestra el interés del Marx tardío por Rusia, su valoración de la comuna rural rusa como palanca hacia el socialismo y su rechazo a elevar su teoría expuesta en *El capital* a una filosofía de la historia.

Destacamos aquí dos textos centrales de Marx. En primer lugar, la carta a la redacción de la revista rusa *Otiébestviennie Zapiski*, escrita a fines de 1877, donde Marx polemiza contra la interpretación errónea de los liberales rusos de los análisis de *El Capital* como expresión de un modelo teórico universal del desarrollo capitalista (a partir de la eliminación de los residuos feudales y comunitarios del mundo rural y del desarrollo industrial acelerado). Pero su teoría dista mucho de pretender erigirse en una nueva filosofía de la historia. Dice en esta carta Marx:

...si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista. El capítulo de mi libro - Marx se refiere aquí a *El capital*- que versa sobre la acumulación originaria se propone señalar simplemente el camino por el que en la Europa Occidental nació el régimen feudal capitalista del seno del régimen económico feudal (...). Ahora bien, ¿cuál es la explicación que mi crítico puede hacer a Rusia de este bosquejo histórico? Solamente ésta: si Rusia aspira a convertirse en un país capitalista calcado sobre el patrón de los países de la Europa Occidental (...), no lo logrará sin antes convertir en proletarios a una gran parte de sus campesinos; y una vez que entre en el seno del régimen capitalista, tendrá que someterse a las leyes inexorables, como otro pueblo cualquiera. Eso es todo. A mí crítico le parece, sin embargo, poco. A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una *teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se ballan sometidos fatalmente todos los pueblos*, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren... (Marx, 1980c: 64-65).

Más adelante, Marx señala la necesidad de estudiar por separado cada fenómeno histórico, “comparándolos luego entre sí” para encontrar la clase que los explica, y agrega que éste resultado jamás podría lograrse si se parte de la clave universal de una teoría general

de la filosofía de la historia, “cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica” (p.65).

El segundo de los textos es el borrador a la carta, fechada el 8 de marzo de 1881 pero recién descubierta en 1911, de Marx a Vera Zasúlich, donde aquel se propone dar respuesta a la preocupación de la dirigente populista rusa respecto a la necesidad o no de transitar un proceso de transformación industrial capitalista que elimine las comunas rurales aun persistentes en la estructura agraria de Rusia para instaurar más tarde el socialismo.¹⁶⁰ En su conclusión, dice Marx:

En el fondo del sistema capitalista está, pues, la separación radical entre productor y medios de producción... la base de toda esta evolución es la *expropiación de los campesinos*. Todavía no se ha realizado de manera radical más que en Inglaterra... Pero todos los *demás países de Europa occidental* van por el mismo camino. La “fatalidad histórica” de este movimiento está, pues, *expresamente restringido a los países de Europa occidental (...)* El análisis presentado en *El Capital* no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural pero el estudio especial que de ella he hecho me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, mas para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo (1980c: 60-61).

Como indica Aricó en las *Nueve lecciones*, la descomposición de la comuna rural rusa no era para Marx resultado de un proceso histórico-natural inevitable, sino “el fruto de la acción de un entrecruzamiento contradictorio de fuerzas sociales en el antagonismo que oponía el estado al campesinado constituía el elemento decisivo” (Aricó, 2012 [1976-1977]: 142). Por lo cual no era necesario, para la construcción del socialismo, seguir el camino capitalista “occidental”, con sus trágicas consecuencias para las clases trabajadoras, sino que era posible, a partir de las formas productivas y asociativas que perviven en estructuras capitalistas dependientes como la Rusia de fines de siglo XIX, reorganizar en términos socialistas la estructura productiva y política de la sociedad.

¹⁶⁰ Escribe Vera Zasúlich en su carta a Marx: “No ignora usted que su *Capital* goza de gran popularidad en Rusia (...) Pero lo que ignora usted probablemente es el papel que su *Capital* desempeña en nuestras discusiones acerca de la cuestión agraria en Rusia de nuestra comuna rural (...) ésta es cuestión de vida o muerte, según creo, principalmente para nuestro partido socialista. Sea como quiera, de usted depende en esta cuestión incluso el destino personal de nuestros socialistas revolucionarios. Una de dos: o bien esta comuna rural, libre de las exigencias desmesuradas del fisco, de los pagos a los señores de la administración arbitraria, es capaz de desarrollarse en la vía socialista, o sea de organizar poco a poco su producción y su distribución de los productos sobre las bases colectivistas, en cuyo caso el socialismo revolucionario debe sacrificar todas sus fuerzas a la manumisión de la comuna y su desarrollo. O si, por el contrario, la comuna está destinada a perecer no queda al socialista, como tal, sino ponerse a hacer los cálculos, más o menos mal fundados, para averiguar dentro de cuántos decenios pasarán las tierras del campesino ruso de las manos de éste a las de la burguesía y dentro de cuántos siglos, quizá, tendrá el capitalismo en Rusia un desarrollo semejante al de Europa occidental” (Zasúlich, en Marx y Engels [1980c]: 28).

4.2.4. La(s) crisis del marxismo

Una gramática de producción fundamental atraviesa de lado a lado la lectura que Aricó despliega en su ensayo: la crisis del marxismo. En realidad, todo su trabajo de traducción gramsciana-benjaminiana de Marx y del marxismo emprendida en el exilio puede entenderse, siguiendo a Crespo (2010), como una “respuesta activa” a esta cuestión. Pero, ¿de qué hablamos cuando hablamos de crisis del marxismo?

Se trata, en un sentido, de un tema que acompaña al marxismo desde su nacimiento. En efecto, el término “crisis del marxismo” aparece por primera vez en la prensa socialista en 1898, introducido por el checo Thomas Masaryk (Palti, 2010: 15). En las *Nueve Lecciones*, Aricó señala que la crisis del marxismo se produce a finales del siglo XIX con el debate de revisionista entre Kautsky y Bernstein al interior de la socialdemocracia¹⁶¹, pero que ha vuelto “cíclicamente” en otros períodos: durante la crisis mundial de 1929, durante la segunda guerra mundial y, finalmente, hacia fines de 1970. Pero esta última crisis del marxismo presenta rasgos novedosos, ya que “aparece como la incapacidad de modelar una sociedad igualitaria y profundamente democrática” (Aricó, 2012 [1976-1977]: 82). Y, como veremos, aparece también como crisis de la razón histórica y de la metafísica occidental.

Como indica Cortés (2014), tanto en la Europa latina (Francia, España e Italia) como en América Latina (particularmente, México), el debate sobre la crisis del marxismo se articuló en torno al problema de la ausencia de una teoría política en el marxismo, que respondía a la necesidad de nuevas herramientas para atender a los desafíos de la época, como a la necesidad de articular socialismo y democracia. En efecto, si en las sociedades del Este el Estado no había sido destruido y su presencia era total en las relaciones sociales, en Occidente aparecían problemas estratégicos –por ejemplo, los planteados por el

¹⁶¹ Frente a la concepción de Kautsky, representante en ese entonces de la ortodoxia marxista, según la cual el derrumbe del capitalismo y la imposición del socialismo aparecía como un destino inevitable, como un producto de la evolución natural (en clave darwinista) de la historia, dada la tendencia a la crisis de sobreproducción inherente al sistema, Bernstein la sustituye por otra concepción que concibe al socialismo como un ideal ético, como una meta de una humanidad civilizada (Aricó, 2012: 68). Pero la crítica de Bernstein va dirigida también contra Marx, cuya “teoría del derrumbe” expuesta en *El capital* sería, para aquel, errónea en cuanto teoría. Antes que una polarización creciente entre burgueses y proletarios, antes que una pauperización del proletariado, lo que observaba Bernstein era la lenta concentración del capital comercial e industrial y el aumento de los niveles de vida de las clases populares alemanas y europeas. A su vez, veía que en todos los países avanzados la burguesía capitalista cedía privilegios a partir de la presión de las instituciones democráticas que la socialdemocracia iba conquistando. De esta forma, a raíz del debate revisionista, “El marxismo se convertía en una concepción subalterna dividida entre un cientificismo positivista fuertemente influido por las concepciones darwinianas y un eticismo neokantiano que introducía desde fuera del modo de producción, desde fuera de la propia sociedad, ciertos juicios morales de validez eterna” (Aricó, 2012: 93).

eurocomunismo—que el marxismo tal como había sido formulado por sus fundadores no podía responder.

Según Cortés, puede pensarse, en cierta medida, al debate sobre la crisis del marxismo como una deriva posible del singular comunismo italiano. Esto se debe tanto por la política del PCI de trazar, a partir de la Segunda Guerra Mundial, una estrategia hegemónica a partir de la especificidad nacional italiana, como por las numerosas expresiones de izquierda intelectual (como la línea *autonomista* representada por Mario Tronti y Toni Negri, el grupo *Il Manifesto* de Rossana Rossanda y Lucio Magri o de la figura de Norberto Bobbio) que impulsaron diversos temas de discusión teórico-política.

Cortés refiere también a las intervenciones del filósofo francés Louis Althusser, quien concibe a la “crisis del marxismo”, cuyos dilemas emanaban de las derrotas de las izquierdas en Occidente y del fracaso de los “socialismos reales”, como una crisis fundamentalmente política, como un fenómeno que concierne —dice en 1977— a los “*impasses* en los que hoy se encuentran comprometidas las organizaciones de lucha de clases revolucionarias que se inspiran en la tradición marxista.” (Citado en Cortés, 2014: 142). Para Althusser, la crisis tiene un carácter positivo, en tanto muestra el carácter finito, limitado y por lo tanto abierto de la teoría de Marx:

Creo que la teoría marxista es “finita”, “limitada”. Limitada al análisis del modo de producción capitalista y de su tendencia contradictoria que abre la posibilidad de pasar a la abolición del capitalismo y de su sustitución por un “otro” (...) se delinea ya, “como un vacío” y, positivamente, en la sociedad capitalista. Decir que la teoría marxista es “finita” significa sustentar la idea (...) de que la teoría marxista es todo lo contrario de una filosofía de la historia que pretende “englobar” (...) todo el devenir de la humanidad, y capaz por lo tanto de definir anticipadamente de manera positiva el punto de llegada: el comunismo (Althusser, [1982]1978: 12).

De esta forma, plantea Althusser, la crisis del marxismo abre la posibilidad de trabajar en esas lagunas de la teoría de Marx —como en lo que respecta a la teoría del Estado— para así continuar desarrollando el marxismo a la luz de las problemáticas que plantea la coyuntura. Uno de los autores que, siguiendo la herencia althusseriana, va a desarrollar una teoría materialista del Estado (en tanto cristalización de una relación de fuerzas entre clases sociales) y una estrategia política de transición democrática al socialismo, es Nicos Poulantzas. A distancia de la tradición marxista-leninista, pero también de la socialdemocracia tradicional, Poulantzas va a decir que el problema fundamental de la vía democrática al socialismo y del socialismo democrático es el de “...*emprender una transformación radical del Estado, articulando la ampliación y la profundización de las instituciones de la democracia*

representativa y de las libertades (...) con el despliegue de las formas de democracia directa de base y el enjambre de los focos autogestionarios” (Poulantzas, 2005 [1978]: 314).

Ahora bien, respecto al debate sobre la crisis del marxismo en América Latina, hay dos revistas centrales que recogen el debate europeo sobre la crisis del marxismo y lo traducen al contexto latinoamericano: la revista mexicana *Dialéctica* y la revista *Controversia*. Como vimos, en la presentación del artículo de Ludolfo Paramio y Jorge Reverte publicado en el primer número de *Controversia* sobre el tema de la crisis del marxismo, Aricó afirma que “El debate actual parte de la *trágica realidad* de un proyecto que se ha realizado de forma tal que ha puesto en cuestión el significado mismo del socialismo (...) hoy resulta imposible formular una idea deductiva de socialismo” (Aricó, 1979: 13). Asimismo, en la primera editorial, Aricó afirmaba, que habían sufrido “una derrota atroz”. En este sentido, la singularidad del debate latinoamericano en torno la crisis del marxismo tiene que ver con el carácter *trágico* de la derrota de los movimientos populares y las organizaciones armadas revolucionarias a raíz de las dictaduras cívico-militares en el Cono-Sur. El “exceso” del debate latinoamericano respecto del europeo –dice Cortés– se vincula con la imposibilidad de postular una filosofía de la historia en la cual el socialismo aparece como en un destino ineluctable, para lo cual las sociedades deben transitar el camino histórico de los países centrales de Europa.

En *Marx y América Latina*, Aricó toca el tema de la crisis del marxismo en dos ocasiones: en la primera edición del libro en cuestión, y en el Epílogo a la segunda edición, publicado dos años después, en 1982. En ambos casos, la influencia de las reflexiones de del Barco sobre el tema son fundamentales para la argumentación de Aricó. Se destaca, en este sentido, el artículo publicado por del Barco en el número 2-3 de *Controversia*, donde discute con la idea de Paramio y Reverte según la cual la crisis del marxismo es una crisis teórica, de paradigma científico. Para del Barco, hay en esta perspectiva un “deslizamiento hacia el teoricismo”, que corre el riesgo de no prestar atención a la “raíz *fundamentalmente* política” de la crisis:

Si el marxismo, como pienso, es el conjunto de *formas* teóricas que van adquiriendo en su proceso las prácticas revolucionarias, entonces la crisis no puede ser sino una *crisis política*, vale decir morfológica, y donde el acto de marcar una predominancia o un “origen” se funda en la propia práctica. Para decirlo claramente: se trata de la crisis de la II y la III Internacional, del reformismo y del bolchevismo-leninismo (...). Se trata de la *imposibilidad* de una práctica y una teoría determinadas. Pero la posibilidad de plantear esta imposibilidad (...) no es producto de una iluminación teórica sino del arduo trabajo del viejo topo revolucionario que no deja de roer toda organización y toda teoría (...). Se ha quebrado la racionalidad que bajo el nombre del marxismo había devenido un instrumento de dominación y no de liberación humana. (del Barco, 1979: 13).

Para Aricó, el marxismo también debe ser concebido como forma teórica del movimiento social en un tipo de relación que nunca es teórica, sino práctica, fundamentalmente política, en tensión y desfasaje constante. En el “Apéndice” de su ensayo sobre el tema en cuestión, dice que la teoría es parte de la totalidad social e histórica de la que pretende dar cuenta y que la crisis del marxismo es una crisis política antes que teórica, una crisis no de paradigma sino de una forma de acción política del movimiento social basada en la distinción entre lo económico y lo político, entre práctica y teoría (Aricó, 2010[1980]: 190).

En el tercer capítulo, como estrategia para enfrentar el tema, Aricó va a firmar la pluralidad constitutiva de los marxismos: “Hablar hoy de marxismo es mentar simbólicamente una pureza inexistente, salvo en el dogma, o bien (...) una metáfora polémica para expresar la necesidad de confrontar el pensamiento de Marx con la diversidad de los movimientos históricos constituidos en su nombre (Aricó, 2010 [1980]: 88). En este marco, recupera las “proféticas palabras” de Rosa Luxemburgo sobre las razones del estancamiento de la teoría marxista a principios de siglo XX. Según la marxista polaco-alemana, si hay una detención en la elaboración teórica marxista a principios de siglo XX, ésta no se debe a que se ha sobrepasado a Marx, sino al hecho de que en “la lucha práctica” no se han rebasado todavía sus creaciones científicas, sus predicciones; no se debe a una *carencia*, sino a un *exceso*. En realidad, para Aricó, no existe sino un marxismo en constante crisis:

“Crisis” del marxismo, desarrollo del movimiento y crisis capitalista constituyen un nexo orgánico que no permite situar en la teoría las razones de su avance o estancamiento y que, por el contrario, las remiten siempre, y de un modo extremadamente complicado, a las vicisitudes del propio movimiento. (Aricó, 2010 [1980]: 89).

En efecto, frente a las transformaciones económicas, políticas, ideológicas que produce desarrollo el capitalista, como permanente productor de crisis, y los efectos que esto genera sobre el movimiento social revolucionario, y viceversa, frente a los efectos “críticos” que sobre el capitalismo tiene la lucha de clases, el marxismo, en tanto teoría crítica del capitalismo y forma teórica del movimiento social de transformación (como señalaba del Barco), entra en crisis. Más precisamente, es su forma pasada –su cristalización dogmática– la que lo hace, siendo necesaria una traducción, una *descomposición* y *recomposición* de la teoría y los conceptos, a luz de los nuevos desafíos políticos que afronta el movimiento y de las reconfiguraciones del capitalismo.

Por otra parte, en el “Epílogo a la Segunda edición” de *Marx y América Latina*, Aricó va a referirse a la crisis del marxismo no solo como una crisis política, sino también, y

fundamentalmente, como crisis de la “razón histórica”, como crisis de la metafísica occidental. Según Aricó, si el pensamiento de Marx nunca pretendió ser saber totalizante del mundo, sino crítica radical de lo existente, “hablar de 'crisis del marxismo' (...) tiene sentido si previamente hemos hecho de él lo que precisamente nunca pretendió ser: una visión del mundo capaz de englobar como método y como teoría la totalidad de lo diverso desde una sede privilegiada convertida en Absoluto.” (Aricó, 1982: 258). Para Aricó, “la realidad no ha sido capaz todavía de agotar la potencialidad de un pensamiento *anticipado* a las necesidades de su época, Marx sigue hablando a nuestros contemporáneos.” (Aricó, 1982: 265). Anticipado también a la crisis de la metafísica occidental, a la crisis de la racionalidad del devenir histórico y de la técnica, porque esta crisis de la metafísica occidental es parte de la crisis del mismo capital, de la tendencia, ya prevista por el mismo Marx en los *Grundrisse*, a la disolución de la forma del valor fruto del desarrollo de las fuerzas productivas:

Instalados en la complejidad inédita de la modernidad, en las transformaciones que se suceden en la fisonomía históricamente adquirida por las fuerzas productivas en sus relaciones de implicancia orgánica con la “determinación formal” del capital, el pasaje del esquema dual de Marx al plural y complejo que se ha ido constituyendo ya no puede ser buscado en la existencia colateral y autónoma de formas y funciones sociales del proceso de valorización, sino fundado en la crisis y disolución de la ley misma del valor a partir de su despliegue totalizante en el entero cuerpo social. (Aricó, 1982: 269).

Esta crisis del capitalismo, es al mismo tiempo crisis de la forma Estado –como aparato, como dominación y administración y de la forma partido. Para Aricó, la crisis actual de la teoría no encuentra por esto justificación sólo en sí misma, sino sobre todo en la resistencia del mundo del antagonismo social, a aproximarse al concepto, un mundo de fuerzas que es “cognoscible, aunque no unificable” (Aricó, 1982: 271). Antes que negar la importancia del curso laicizador que la realidad y el intelecto moderno tiene sobre Marx y el marxismo, es preciso servirse de ella para abrir esta tradición a otras formas de indagación social y emancipación política, provenientes de otras tradiciones distintas. Son los efectos positivos de la crisis del marxismo:

Rescatado del cielo de la metafísica, un marxismo laico podrá volver traslúcida la categoría de crítica que lo funda. *Crítica*, no como elaboración de aparatos conceptuales definitivos, ni como una marcha inexorable hacia la Ciencia, sino como un hilo conductor que avanza autocriticándose al tiempo que somete a crítica radical a los contemporáneos y al estado de cosas existente (Aricó, 1982: 273).

4.2.5. La lectura sintomal de Aricó

Ahora bien, la primera operación de lectura sintomal que realiza Aricó en su ensayo, consiste en cuestionar las dos afirmaciones sobre las que se apoya la idea de un “eurocentrismo” presente en Marx, eurocentrismo que explicaría el soslayamiento del genio de Tréveris de la realidad latinoamericana. A partir de esta operación, Aricó asienta, entendemos, la primera piedra para la fundación de la nueva problemática. En efecto, si, como vimos, para Althusser el campo problemático marxiano que él contribuye a fundar se caracteriza por no admitir ninguna respuesta ideológica y prefabricada para las nuevas preguntas teóricas, entonces, podemos decir que Aricó también contribuye a fundar un nuevo campo problemático en el cual la pregunta por las razones del desencuentro entre Marx y América Latina ya no encuentra respuestas fijadas de antemano, como lo es, precisamente, la apelación a un supuesto europeísmo inherente al pensamiento de Marx.

En primer lugar, respecto a la idea de una ignorancia generalizada en Europa sobre América Latina, Aricó muestra su falta de fundamentos; más aún, para el caso de Inglaterra –ese “demiurgo del cosmos burgués” donde Marx decide vivir luego de la derrota de la revolución de 1848 y el exilio alemán, y donde comienza a ocuparse de los problemas del mundo no europeo– el conocimiento de América Latina era bastante preciso (Aricó, 2010: [1980] 91-96). Desde el *British Museum* de Londres, donde Marx trabajó hasta el final de sus días, éste tuvo acceso a una gran cantidad de documentos sobre el fenómeno latinoamericano.

En segundo lugar, respecto a la idea según la cual los análisis de Marx emprendidos a partir de la derrota de la revolución en Europa de 1848 y hasta el final de sus días sobre las sociedades no capitalistas, dependientes o colonizadas, fue circunstancial, contradictoria y marginal respecto a su verdadera preocupación –la de analizar las leyes de funcionamiento de la sociedad capitalista– Aricó sostiene que esto “contradice lo realmente escrito y pensado por Marx”. En realidad, esta idea se apoya en la concepción científicista y positivista de la teoría de Marx, en esa concepción del marxismo canonizado como filosofía de la historia compartida por la II Internacional y la III Internacional.

Desde esta visión, los textos de Marx y Engels sobre la expansión del mercado mundial o a las luchas por la realización “nacional” de los pueblos dependientes, fueron leídos como simple afirmación de su perspectiva evolucionista o, en el caso de los textos sobre España, Irlanda o Rusia, estos fueron dejados de lado bajo la consideración de que eran “escritos de circunstancia” redactados *pane lucrando* (Aricó: [1980]: 99-100). De ahí la necesidad no solo de editar estos textos, tarea de traducción gramsciana-benjaminiana que como vimos Aricó

emprende a través de los Cuadernos de PyP, sino también de darles un nuevo marco interpretativo que muestre su importancia fundamental en la teoría de Marx, al punto tal de permitir reformular completamente la visión que hasta el momento se tenía de su obra. Al punto tal, como dijimos, de fundar un nuevo campo problemático.

El marxista cordobés plantea que, a partir de la derrota de la revolución de 1848, “La hipótesis, expuesta en el *Manifiesto comunista* de una plena madurez en la expansión del mercado, se revela como falsa, o más bien apresurada, a la luz de la extraordinaria transformación y del gigantesco crecimiento económico que se opera en Europa”. Comienza así en Marx “una obsesiva búsqueda de las condiciones materiales de desarrollo del capitalismo, de las causas que condujeron a esta nueva fase caracterizada por el ‘triunfo de la burguesía’...” (Aricó, 2010 [1980]: 101). En este marco, deben inscribirse los artículos de Marx publicados en los años cincuenta y principios de los sesenta en el *New York Daily Tribune*, textos fundamentales para la construcción de *El capital*, porque dan cuenta de la necesidad, por parte de Marx, de fundamentar la revolución socialista a partir del estudio concreto del desarrollo capitalista y de la expansión del mercado mundial.

Muy alejado de cualquier concepción eurocéntrica, en los análisis sobre la política colonial de Inglaterra en India y China, Marx despliega, dice Aricó, toda una “fenomenología del subdesarrollo” y “deduce que el desarrollo del colonialismo significa una prueba contundente de las potencialidades del desarrollo económico y político de la burguesía.” (Aricó, 2010 [1980]: 102). Asimismo, antes que una concepción economicista, en los análisis sobre la historia diplomática rusa, se evidencia un esfuerzo por parte de Marx de dar cuenta de cómo la trama política de las relaciones de fuerza entre los Estados opone resistencia al determinismo de las fuerzas productivas.

A fines de los años sesenta y principios de los setenta —plantea Aricó—, con sus escritos sobre Irlanda, Marx da un verdadero “giro” copernicano en su concepción de la revolución, cuyo centro pasa a ser los países dependientes y coloniales. En efecto, como vimos anteriormente, Marx jerarquiza la independencia de Irlanda como elemento motriz de la revolución en Inglaterra: la lucha por la liberación nacional de los países colonizados es la condición de la revolución social en los países dominantes. Se plantea, así, de una forma completamente nueva el problema de las relaciones entre lucha de clases y lucha nacional, “ese verdadero *punctum dolens* de toda la historia del movimiento socialista.” (Aricó, 2010 [1980]: 106).

Por otra parte, a partir de sus estudios y escritos sobre Rusia a fines de los setenta y principios de los ochenta (como las cartas-borradores a la redacción de la revista rusa

Otiébestviennie Zapiski en 1877 y a la populista rusa Vera Zasúlich en 1881), lo que se observa en Marx, dice Aricó, es un rechazo explícito de la idea de un tiempo histórico unilineal a raíz de la expansión capitalista mundial (Aricó, 2010 [1980]: 109-116). Como vimos anteriormente, en estos textos, Marx rechaza la interpretación de su teoría como una filosofía de la historia, al mismo tiempo que reconoce la potencialidad de la comuna rural para reorganizar en términos socialistas la estructura productiva y política de la sociedad sin necesidad de pasar por el tortuoso camino del desarrollo capitalista. Se trata de lo que Aricó llama las virtudes productivas del atraso, no solo en el sentido de que la condición “atrasada”, periférica, permite otro camino de transformación revolucionaria que no pase por el desarrollo capitalista típico y que se sirva de sus propias fuerzas comunales, pasadas y presentes, sino que también habilita una mirada privilegiada del proceso histórico: muestra que la ley histórica es la misma excepción. Dice Aricó:

...la posibilidad de la “excepción” deriva del implícito reconocimiento marxiano de la desigualdad permanente del desarrollo capitalista, de la representación teórica de este desarrollo, no como un proceso necesario de uniformación material de toda la variedad de las situaciones económico sociales existentes, sino como la superposición del modo de producción capitalista a todos los precedentes y su correspondiente cambio de significado y de funciones sociales. 2010 [1980]: 109).

En definitiva, lo que evidencian todos estos textos –en su mayoría inéditos– analizados por Aricó es que Marx elabora una visión del desarrollo capitalista mundial que tiene en cuenta su carácter desigual y discontinuo, que parte de la *asincronía* entre economía y política, lo cual lo lleva a prestar una atención siempre mayor hacia los países periféricos y a los efectos de la dominación colonial; lo lleva, también, a concebir a otras capas proletarizadas del mundo –y no sólo el proletariado industrial europeo– como soporte de la revolución socialista. De esta forma, a través de una lectura crítica de los textos de “otro” Marx diferente al que construyó el marxismo positivista y evolucionista de la II Internacional, Aricó puede cuestionar las coartadas eurocéntricas como fundantes del desencuentro. No obstante, en su examen de la realidad latinoamericana, Marx no aplica las observaciones que realiza en sus análisis de las sociedades “atrasadas” con respecto al capitalismo europeo. Dar cuenta del porqué de esta aparente paradoja, de esta combinación entre aciertos y desaciertos, es lo que Aricó buscará desentrañar a través del *segundo momento* de su lectura sintomal.

Aricó plantea que los obstáculos que le impidieron a Marx ver algo que “necesariamente tenía que ver”, la dinámica real de las luchas de independencia latinoamericanas, tienen que ver con la presencia combinada de dos prejuicios fuertemente arraigados en el pensamiento marxiano.

En primer lugar, el prejuicio político hegeliano de los “pueblos sin historia”, que en Hegel refiere a la ausencia de un lugar autónomo de ciertas naciones o pueblos en el desarrollo (racional) de la historia universal del espíritu humano (lo que justifica su subordinación al colonialismo europeo), mientras en el caso de Marx y Engels refiere a la posibilidad o no de ciertos pueblos de convertirse en “naciones vitales”, de participar del desarrollo histórico capitalista contando con las fuerzas suficientes para conquistar en el futuro su independencia nacional (Aricó, 2010[1980]: : 121-122).

Pueblos sin historia y pueblos con historia: se trata, dice Aricó recuperando las reflexiones de Haupt y Weill antes citadas, de conceptos ambiguos y de uso contradictorio que “sólo constituyen las premisas de un modo de proceder que necesariamente las desborda, por el propio requerimiento del marxismo de incorporar la *historia* y la *política* como elementos fuertemente condicionadores de la reestructuración del campo analítico” (Aricó, 2010 [1980]: 123). En este sentido, luego de la derrota de la revolución de 1848, “ya no se trata tanto (para Marx y Engels) de afirmar el derecho al desarrollo histórico que tiene todo pueblo como de ver hasta qué punto la afirmación de tal derecho está o no en contradicción con los objetivos revolucionarios” (Aricó, 2010 [1980]: 126), es decir, de los objetivos de fragmentación, destrucción y superación del poder capitalista mundial.

Desde la perspectiva marxiana, plantea Aricó, un pueblo puede ser histórico si existe una estructura económico-social que lo posibilite como así también una fuerza social capaz de hegemonizar todo el proceso de transformación. “Pero ¿dónde encontrar en América Latina el fundamento real de la lucha por la realización nacional?” (Aricó, 2010 [1980]: 138). Aquí opera, según Aricó, el segundo prejuicio, un “prejuicio político”, de ascendencia antihegeliana, referida a la idea, fuertemente sostenida por Marx, de la incapacidad del Estado para “producir” la sociedad civil y la nación. Pero, en el caso de América Latina –y a diferencia de los países de Europa, pero también de Asia–, el proceso aparecía invertido de manera tal que “la ‘nación’ no resultaba ser el devenir Estado de una nacionalidad irredenta sino la construcción de una realidad inédita” a partir del mismo Estado (Aricó, [1980]:144).¹⁶²

Según Aricó, la identificación de la nación con el Estado por parte de la clase dirigente y la incapacidad de las clases populares de realizar una revolución social “fueron los

¹⁶² “El caso de América Latina –dice Aricó- ofrecía la singularidad de que, existiendo en parte, ninguna de las características distintivas del proceso europeo parecieron caracterizar al nuestro: ni la presencia de diferencias étnicas o lingüísticas que establecieran una brecha insuperable entre poder colonizador y élite colonizada –no es que tales diferencias no existieran sino que estaban de hecho marginadas en la medida en que las élites que hegemonizaron el tránsito a las formaciones estatales independientes provenían étnica y lingüísticamente del propio poder colonizador–, ni la existencia de una cultura oral antepuesta a la alta cultura española o portuguesa, ni el recuerdo de una unidad nacional previa a la conquista que pudiera servir de cemento mítico constitutivo de la ‘idea nacional.’” (p. 143).

elementos que condujeron a Marx a considerar las revoluciones de independencia y la construcción de los Estados latinoamericanos como contrapartida del bonapartismo y de la reacción europea” (Aricó, 2010 [1980]: 147). Ello tiene, a su vez, un fundamento histórico preciso: en la época de la mayoría de los escritos de Marx sobre América Latina, fue Napoleón Bonaparte III el gobernante más comprometido con el acceso político y cultural al mundo europeo de las naciones latinoamericanas a la Europa ilustrada y humanista. Y ya es conocido el antibonapartismo militante de Marx.

Recuperando el concepto gramsciano de revolución pasiva, el marxista cordobés va a decir que el proyecto bolivariano de la Patria Grande se volvió irrealizable porque no contaba con una poderosa clase social que los hiciera suyos, pero también por la debilidad propia de las fuerzas sociales que debían encarnarlo y por el temor que sentían las élites criollas por el recuerdo de las rebeliones indígenas y la violencia de las masas populares que muchas veces eran utilizadas como fuerzas por la contrarrevolución española. Así,

...la *forma* bonapartista y autoritaria del proyecto bolivariano no expresaba, como la entendió Marx, las características personales de un individuo sino la debilidad de un grupo social avanzado que, en un contexto continental y mundial cuyo rasgo característico era el ascenso de la contrarrevolución, sólo pudo proyectar la construcción de una gran nación moderna a partir de la presencia de un Estado fuerte (...) traicionando lo que constituía la esencia de su manera de analizar los procesos sociales, Marx sustantivó en la persona de Bolívar lo que se negó de hecho a analizar en la realidad latinoamericana: las fuerzas sociales que provocaron su auge y decadencia. De modo idealista, el “movimiento real” fue sustituido por las desventuras de un falso héroe. (Aricó, 2010 [1980]: 179).

A partir de esta reconstrucción, podemos decir que la lectura sintomal desplegada por Aricó en este ensayo –esa que lee en las lagunas, en los blancos, en los silencios, en lo no dicho pero presupuesto por el genio de Tréveris sobre América Latina– no solo se realiza con Althusser sino también *contra* Althusser (al menos, contra el de *La revolución teórica* y de *Para leer El capital*). En efecto, las razones del desencuentro entre Marx y la realidad latinoamericana se deben, para Aricó, a prejuicios combinados entre sí de manera paradójica, que estrechan lazos e imposibilitan pensar que en algún momento Marx dejó del todo a Hegel, quien representa el momento más alto de universalización filosófica del movimiento universalizador del capitalismo. Cuando Marx creyó dejar a Hegel atrás (con su crítica al Estado hegeliano) en realidad lo mantenía, pero invertido, y ello en una perspectiva teórica que buscaba descifrar la racionalidad dialéctica del devenir histórico capitalista para subvertirlo en clave revolucionaria. Aricó pone a jugar aquí la traducción gramsciana, esa que

muestra la historicidad de toda teoría, su inevitable carácter político-ideológico. De ahí que, como dijimos, la lectura de Aricó en su ensayo se sitúa *entre* Althusser y Gramsci.

Aricó reivindica no a un Marx científico, sino a un “Marx político” (Ricca, 2020). Un Marx que, a partir de la derrota de 1848, se lanza hacia la búsqueda de las condiciones que permitieron el triunfo de la burguesía y que funda, a fines de los setenta, una nueva problemática, al considerar, con sus escritos sobre Irlanda, que la liberación nacional de los países dominados es la condición de posibilidad de la revolución social en los países dominantes. Se trata de un “giro copernicano”, que luego va a profundizarse con sus escritos sobre la comuna rural rusa a fines de los setenta.

La nueva problemática, en este sentido, se funda así en la política, y no, en la teoría; se funda en el momento en que hay discontinuidad entre la crítica de la economía política y la crítica de la política; se funda con Hegel todavía presente bajo la forma de su ausencia y de su negación. Trabajar sobre estos prejuicios hegelianos –y particularmente, sobre la ausencia de una teoría política positiva en Marx– es la forma en que Aricó recupera el “filón democrático y nacional popular” de Marx, es la manera de desarrollar el marxismo para producir un reencuentro con América Latina. En el momento en que Aricó muestra, a través de un conjunto de operaciones gramscianas, benjaminianas, althusserianas, de traducción, la complejidad de la problemática política de Marx, funda él mismo, un nuevo campo problemático. Porque una vez rechazado el supuesto sobre el eurocentrismo en Marx, permite volver a poner a dialogar las tradiciones populistas y la tradición marxista:

La presencia obnubilante de los fenómenos de populismo que caracterizan la historia de nuestros países en el siglo xx llevó curiosamente a identificar eurocentrismo con resistencia a toda forma de bonapartismo o de autoritarismo. El resultado fue una fragmentación cada vez más acentuada del pensamiento de izquierda, dividido entre una aceptación del autoritarismo como costo ineludible de todo proceso de democratización de las masas y un liberalismo aristocratizante como único resguardo posible del proyecto de una sociedad futura, aun al precio de enajenarse el apoyo de las masas. Aceptar la calificación de “eurocéntrico” con que se pretende explicar la oclusión marxiana implica de hecho cuestionar el filón democrático, nacional y popular que constituye una parte inescindible del pensamiento de Marx. (Aricó, 2010 [1980]: 180-181).

4.2.6. *La ampliación del campo problemático “Marx y América Latina”*

En el presente subcapítulo, interesa reconstruir las primeras reseñas –algunas más, otras menos críticas– que se realizaron de este ensayo de Aricó en el campo intelectual latinoamericano y europeo de los años ochenta, como así también la respuesta de Aricó a algunos de estos planteos. Se trata de intervenciones que, como veremos, refuerzan nuestra

hipótesis central según la cual en *Marx y América Latina* Aricó funda un nuevo campo problemático.

Se destacan, en primer lugar, las intervenciones de Oscar Terán y Emilio de Ípola para el número 13, de marzo de 1981, de la revista *Socialismo y Participación*, de Lima, Perú, dirigida por Carlos Franco. Terán relativiza el carácter de “ruptura” respecto a la idea de la centralidad del proletariado de los países desarrollados, que tendría lugar en los escritos de Marx sobre Irlanda de mediados de la década del sesenta, pero reconoce que con los escritos sobre el capitalismo ruso y la comuna rural del Marx tardío se “dejaba entrever la posibilidad de que dos centralidades –la europea y la proletaria– ingresaran en una zona de penumbra de resultados imprevisibles.” (Terán, 1981: 65).

Respecto al prejuicio hegeliano de los “pueblos sin historia”, sostiene que éste “recorre como una sombra mutilada, como *verdadero síntoma ideológico* de un problema teórico nunca resuelto, buena parte de esta incompreensión marxiana” sobre América Latina (Terán, 1981: 66. El subrayado es nuestro). De hecho, habla de una relación de “*sobredeterminación*” de la incompreensión de la relación latinoamericana Estado-sociedad “por las evocaciones 'politicistas' hegelianas” y por el tema de los “pueblos sin historia”. Finalmente, frente a la pregunta de hasta qué punto el marxismo “rompe o comparte” las categorías hegelianas de “totalidad”, “progreso” y “centralidad”, el autor refuerza la idea de que el marxismo debe afirmarse en los “puntos de fuga” (noción que éste afirma en una entrevista haberle sugerido a Aricó) más que en los aspectos sistemáticos y concluye: “Aricó ha producido en suma un valioso texto que recorta una *problemática vital*” (p.66. El subrayado es nuestro). Puede verse, así, el uso constante del vocabulario althusseriano (“síntoma ideológico”, “sobredeterminación”, “problemática” etc.) para designar las operaciones de lectura de Aricó.

Este uso del lenguaje althusseriano para referirse al ensayo de Aricó, también puede constatararse en la reseña de Emilio de Ípola quien señala el hecho de que apelar a una supuesta desinformación de Marx o a un inevitable eurocentrismo, “proponen como sedicente conclusión de un análisis que brilla por su ausencia lo que no es otra cosa que una respuesta prefabricada y por supuesto, previsible.” (De Ípola, 1981: 67). Más todavía, la hipótesis según la cual Aricó realiza una lectura sintomal de Marx, se encuentra planteada casi en términos literales en las siguientes palabras de de Ípola: “Así como, según Marx, Aristóteles 'no podía ver' la verdadera sustancia del valor, que explicaba la equivalencia entre mercancías heterogéneas, el mismo Marx 'no podía ver' (en todos los sentidos de la expresión) ni a Bolívar ni a América Latina.” (De Ípola: 68-69).

Por otra parte, en la “Presentación” a la primera edición de *Marx y América Latina*, Carlos Franco sostendrá que este ensayo constituye un verdadero “texto fundador”. Y ello porque al fundar el desencuentro entre el marxismo y América Latina como un desencuentro histórico, puede plantearlo como un problema teórico, al mismo tiempo que porque sitúa el origen de este desencuentro en la misma obra de Marx.

Franco va a decir que “la mejor prueba de una filiación marxista la constituye *la producción del marxismo*”, que como “nuevo sistema de orientación teórica, metodológica y política” solamente “puede ser creado en contacto con una realidad nacional.” (Franco, 1980: 59-60). Esto conduce, según el autor, a una “*disolución del marxismo*” en tanto unidad. Pues, “Hacer de los descentramientos sucesivos del pensamiento de Marx la esencia del marxismo equivale a definir su ortodoxia por la heterodoxia, su unidad por la diferencia (...) a matar al padre en su nombre o identificarse con la casa familiar precisamente cuando se la abandona.” (Franco, 1980: 60).

El intelectual peruano le reconoce a Aricó que hay un cambio en la perspectiva de análisis de Marx a partir de sus análisis sobre el caso de Irlanda. No obstante, sostiene que el cargo de eurocentrismo a Marx sólo puede levantarse en relación a los países asiáticos coloniales y a las naciones europeas dominadas –diferentes en lo que respecta a la singular relación entre los procesos de construcción del Estado y la nación en América Latina– más no así para las naciones latinoamericanas. En efecto, para Franco, Marx toma como invariante la modalidad que la relación Estado y nación adquiere en Europa occidental, y de ahí construye sus categorías de análisis que luego utiliza para analizar la realidad latinoamericana: “Aquí, creo yo, debemos identificar no sólo la 'ceguera' marxiana respecto de la modalidad de las relaciones Estado-nación establecidas en América Latina, sino también la inadecuación de sus categorías de análisis a los fenómenos económicos y políticos surgidos en el marco de dicha modalidad” (Franco, 1980: 66).

Para Franco, entonces, no es su prejuicio hegeliano –los pueblos sin historia– o su animadversión por Bonaparte los motivos de la ceguera teórica de Marx respecto a Bolívar y los procesos de independencia latinoamericanos. Es su europeísmo. Y ello porque los casos analizados por Marx de las sociedades asiáticas coloniales y las naciones europeas sometidas a dominio, si bien pueden poner en cuestión cualquier pretensión de fundar una filosofía de la historia que dicte el curso de los acontecimientos a partir del desarrollo progresivo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, no obstante, en términos de la relación Estado y nación, Estado y sociedad civil, se parecen más a Inglaterra, Francia o Alemania que a América Latina: “a todas ellas les era común, en cierto grado, un determinado

nivel de desarrollo nacional” (Franco, 1980: 67). Mientras que, en América Latina, es el Estado, nacido de las guerras de independencia, el que crea las naciones. No obstante, esto no significa para Franco negar la potencialidad de Marx para pensar América Latina, de ese Marx que, a partir de fines de los cincuenta, rompe con la idea de un desarrollo unilineal de la historia.¹⁶³

Finalmente, cabe analizar la reseña de Alberto Filippi –la primera realizada en Italia sobre el libro de Aricó– publicada en enero-abril de 1981 en la revista *Problemi del Socialismo*, la cual va a ser traducida y publicada en México bajo el título “La relación Hegel-Marx y las interpretaciones de la historia latinoamericana”, para la revista *Historias*, de México. A los motivos brindados por Aricó respecto a las razones de la precariedad de los fundamentos sociales y nacionales de los Estados latinoamericanos en el siglo XIX, Filippi va a agregar que a partir de la estructura de la hacienda la oligarquía latinoamericana en realidad elude la tarea histórica de la burguesía europea, viendo en el estado un obstáculo para su hegemonía y su relación con los mercados externos. Así “el estado imaginado por los libertadores y por los padres de la patria (...) es un estado en el cual su 'autonomía' y 'positividad' debía (habría debido) estar en condiciones de inducir aquella sociedad civil (capitalista burguesa) cuya ausencia representaba uno de los vacíos más llamativos de la herencia colonial.” (Filippi, 1982: 108).

Filippi señala dos grupos de problemas que plantean las interpretaciones de Aricó y delinea así dos hipótesis que luego desarrollará en otros escritos posteriores.¹⁶⁴ En primer

¹⁶³ Es esta línea de trabajo la que va a proseguir Franco en su libro *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano* (1981), texto no solamente leído por Aricó, sino también, por García Linares en su juventud. El objetivo central del libro, es el de identificar los procesos de continuidad y ruptura entre el pensamiento de Marx sobre las sociedades orientales y los de Mariátegui y Haya de la Torre en la década del 20, a partir de tres ejes teórico-políticos centrales: el tema del desarrollo económico, el de la construcción de la nación y la concepción del socialismo. En el marco de un esfuerzo por pensar América Latina “desde Marx”, Franco se pregunta sobre la perspectiva y la utilidad de la concepción de Marx para el análisis de estas temáticas en América Latina. Para Franco, tanto Renato Levvero como Aricó, “indican la existencia en Marx de dos esquemas interpretativos sobre el mundo no occidental, secuenciados en el tiempo” (p.16). La primera visión, el “paradigma eurocéntrico”, comenzaría a concluir en Marx en 1858 y se encontraría basada en ciertas creencias fundamentales tales como la idea de progreso, el dominio del hombre sobre la naturaleza, la revalorización de la tecnología y la laicización de la concepción judeocristiana de la historia: Estos “valores” presupuestos en el análisis del modelo de desarrollo del capitalismo en Europa Occidental, contribuyó para Franco a configurar la visión de Marx del mundo oriental a partir de Europa. (p.17). La segunda visión de Marx, implicaría para Franco la “descentración de la historia” del desarrollo industrial y el reconocimiento de la pluralidad de los procesos nacionales, visión que surgiría en el examen de las experiencias nacionales de China, Rusia, Irlanda, etc. (p.19).

¹⁶⁴ Así, en el capítulo IV de su libro *Instituciones e ideologías en la independencia hispanoamericana* (1988), con Prólogo del mismo Aricó, Filippi realiza un análisis comparado sobre la visión de Marx de la América Anglosajona, profundizando así la comparación entre las asimetrías y asincronías en los diferentes “modelos” americanos de modo de producción coloniales y la peculiaridad de las diferentes transformaciones políticas Hispanoamericanas de larga duración. Lo primero que plantea Filippi en su escrito, es que no puede entenderse lo que Marx “vio” en América Latina y por qué lo hizo “si no se hace referencia explícita a la relación, central e innovadora, que él buscó instaurar entre *modelo teórico e historia real*” (p.220). En este marco, retoma la consideración metodológica de la “abstracción determinada” de Galvano Della Volpe por la cual la relación

lugar, va a sostener que antes que, de una visión eurocéntrica, hay en Marx una concepción ‘capitalístico-céntrica’”, donde el modelo teórico abstracto marxiano se fundamenta en la realidad concreta de la sociedad burguesa desarrollada. Desde allí deben comprenderse sus análisis sobre las realidades no europeas, en tanto son parte del movimiento histórico cuyo centro se inicia en los países capitalistas centrales de Europa (pp.109-110). En segundo lugar, va a sostener que “no se pueden imputar al modelo teórico marxiano -referido al modo de producción capitalista ‘clásico’- las transformaciones históricas profundas que desde fines del siglo XIX le han sucedido”. Y ello porque la expansión del capitalismo a otros países por fuera de Europa Occidental luego de la revolución industrial, no se dio siguiendo los modelos originarios, sino de manera desigual y no necesariamente combinada. En estas sociedades ha primado la *asimetría* entre sus componentes económico-sociales, político-institucionales, ideológicos.

En el “Epílogo a la segunda edición” de *Marx y América Latina*, encontramos una tentativa de respuesta a los planteos de Franco y Filippi que tuvimos oportunidad de analizar anteriormente. Al comienzo de su escrito, Aricó plantea que el propósito en su ensayo era emprender una lectura “contextual” de Marx “para encarar de manera no ritual ni abstracta la *vexata quaestio* del lugar paradójico que ocupa América Latina en su pensamiento.” (Aricó, 1982: 253). Con esta definición, Aricó ilumina un aspecto de su trabajo, consistente en una lectura de Marx, como dice Crespo (2010), “mediante la cual un texto alumbra a otro, ambos se cuestionan, abren fisuras e intersticios de interpretación y fomentan una asimilación radical de un pensamiento en desarrollo, en construcción permanente, abierto, refractario a cualquier congelamiento sistematizador” (pp-21-22).

No obstante, es preciso preguntarnos si esta definición no ensombrece otro aspecto del ensayo de Aricó: el hecho de despliega también una lectura sintomal de la obra de Marx, lo cual hace de *Marx y América Latina* un ensayo fundamentalmente filosófico. Creemos que el hecho de que la gran mayoría de los trabajos sobre este texto de Aricó no hayan reparado en este segundo carácter de la lectura de Aricó, se debe en parte a aquella autodefinition de su trabajo. Y no es casual que, en su estudio introductorio a *Marx y América Latina*, Crespo recupere la idea de “lectura contextual” como “postulado metodológico” que convierte a

entre las categorías económicas del pasado y las categorías de la sociedad moderna capitalista está dictado por un orden “inverso” al cronológico de las categorías (el punto de partida del análisis del pasado es el capital), y extiende esta consideración a las categorías juspolíticas e institucionales. En este sentido, Filippi va analizar tanto la influencia que ejerce la revolución política francesa en la forma en que Marx entiende la relación pasado-modernidad en el ámbito del desarrollo de las instituciones políticas, como así también la influencia de las revoluciones inglesas 1649 y 1688 en su forma de comprender relación pasado-presente en el ámbito de la sociedad civil. Es precisamente a la luz de este enfoque que intentará verificar su alcance en el análisis de Marx sobre las Américas.

Aricó “en un temprano exponente de lo que más tarde sería, en el terreno académico argentino y latinoamericano, la exitosa historia intelectual”. (p.20).

Por otra parte, Aricó discute con la idea de Franco según la cual hay un límite en el paradigma marxiano que explicaría su incompreensión de América Latina y que tendría que ver con una teoría donde la relación entre Estado y sociedad civil se formula a partir de la historia de los países capitalistas europeos, teoría aplicable a los países de Asia, pero no así a América Latina. Y es que, para Aricó,

...todo análisis fundado exclusivamente en la presencia constrictiva en su pensamiento de “redes categoriales” que predeterminan su mirada oscurece —aun sin proponérselo— un problema más relevante, cual es el de su *asistematicidad*, con la entera exigencia que ésta reclama de individualizar los puntos límites de su pensamiento; todas esas fisuras por donde se cuela un discurrir que en su pretensión de dar cuenta de la densidad refractaria —no sólo a la teoría, por supuesto— de la trama social en su devenir histórico retorna pendularmente a sus propios parámetros para criticarlos y redefinirlos. Ésta es la razón por la que creo que trabajar en Marx obliga siempre a criticar en él todo aquello que lo impulsaba muchas veces a ser “marxista.” (Aricó, 1982: 279-280).

Se trata de asumir la radical ambigüedad del texto marxiano, su carácter esencialmente *asistemático*, el cual se evidencia una vez que se valorizan sus escritos inéditos como textos constituyentes de su pensamiento. Textos que requieren de una forma de lectura diferente, una lectura sintomal. Dice del Barco en *El Otro Marx*, a quien Aricó recupera para sostener sus hipótesis, que los escritos inéditos de Marx se caracterizan por su “*transversalidad*” y lo instalan en un orden “post-metafísico” de “escritura fragmentaria” (p.21). Se trata de un Marx cercano a Nietzsche, de un Marx genealogista:

Por causas internas y externas —que constituyen lo *diferente* del sistema capitalista y que descentran todo el aparato teórico explicativo— el *objeto* ha perdido su traslucidez y asibilidad, de manera tal que el discurso que pretende dar cuenta de ese objeto no puede presentarse como un todo-teórico, sino que está constreñido a ser un discurso molecular, genealógico diríamos, dando lugar a un tipo de racionalidad *no-científica* cuyo maestro, por supuesto que en otro orden de cosas, fue Sigmund Freud; ese *saber*, en sentido propio, intenciona una realidad a la que sólo es posible acercarse a través de los restos y las fracturas, los deslizamientos, las fallas y desechos de lo que durante tanto tiempo y, al menos en el proscenio histórico, se creyó algo compacto y legal, una pura objetividad estructurada según los cánones de la Razón (...) Leídos en *esta* ruptura los inéditos son obras maestras del estilo y la profundidad fragmentaria, y simultáneamente exigen un tipo de lectura que responda a ese estilo (...) Se trata de un *rastro*; rastreo de las formas lábiles de un poder huyente, cuyo *rastro* exige cualidades de vista, olfato y rapidez que nunca puso en práctica ningún tipo de “epistemología”. (pp.22-25).

Por otra parte, Aricó retoma textualmente las afirmaciones de Filippi sobre el carácter “capitalisticocéntrico” del modelo teórico marxiano, idea que considera más adecuada a la

afirmación de Carlos Franco en su “Presentación” acerca del carácter eurocéntrico de la teoría de Marx. No obstante, tensiona al mismo tiempo la afirmación de Filippi y señala una “paradoja indescifrada” en Marx. Dice Aricó:

...convirtiendo a lo político y a lo estatal en obstáculos, Marx subvierte la supuesta relación de determinación entre base y superestructura en el examen de ciertos casos “nacionales”: Irlanda, Polonia, España, Rusia, etc. Nos enfrentamos así a una paradoja indescifrada: existe un Marx que en los años posteriores a la Revolución de 1848 dedica sus afanes “teóricos” a la construcción de un modelo teórico-abstracto que fuera a la vez determinación de la ley de movimiento de la sociedad capitalista y crítica radical de su existencia. En este “modelo”, la crítica de la política emana directamente de la crítica de la economía política, por lo que no existe espacio alguno para una teoría y un análisis positivo de las formas institucionales y de las funciones de lo político (...) Pero, y aquí viene la paradoja, por esos mismos años, “en sus análisis concretos”, Marx (...) reconoce a la sociedad civil una fuerza disruptiva de propagación, asigna a lo político y a lo diplomático que se concentran en el Estado la tarea de bloquear la sociedad civil, de sofocar sus potencialidades revolucionarias, por lo que en su pensamiento gozan de un estatuto ampliamente autónomo. Lo político es frecuentemente visto por él como el autónomo lugar de resistencia contra el dinamismo de la sociedad civil. (Aricó, 1982: 286-287).

El marxista cordobés afirma que “hay suficientes razones” para sostener la idea según la cual esta indagación en torno al problema de la autonomía de lo político en los textos pocos visitados de Marx, este “trabajo en Marx”, constituye una búsqueda de los “puntos de fuga” del pensamiento del genio de Tréveris. No obstante, Aricó muestra una particular preocupación porque “el relegamiento de esta aceptación de la autonomía de lo político a la condición de ‘punto de fuga’ del sistema” haga de dicha autonomía –a la cual Marx presta atención en numerosos escritos poco atendidos por la vulgata marxista– algo tan excepcional “que acabe finalmente por arrinconar en una supuesta ‘anomalía’ o ‘heterodoxia’ del propio Marx todo aquello que en realidad muestre la diversidad de formas en que se explicita su crítica de la política.” (p.288) Y esto porque aceptar la noción de “puntos de fuga” significa de alguna manera fijar una “ortodoxia”, una “norma”, que sería el sistema teórico-abstracto de Marx (su crítica de la economía política como fundante de su crítica política) expuesto en sus obras más visitadas, las cuales serían consideradas como las obras “teóricas” de Marx, obras de mayor jerarquía que sus escritos políticos y periodísticos, que sus cartas y borradores, considerados éstos como escritos “de ocasión”.

Podemos decir, en este sentido, que antes que recuperar el proyecto de reconstrucción de la teoría de la reproducción de Marx, de volver a unir crítica de la economía política y crítica de la política a través del trazado de mediaciones, como se proponía en las *Nueve lecciones* –dictadas al comienzo de su exilio–, lo que Aricó busca en *Marx y América Latina*, es

más bien mostrar los momentos de discontinuidad, los momentos de desfasaje, de asincronía. Su lectura sintomal de Marx no busca reconstruir la totalidad de la obra marxiana desde una perspectiva epistemológica, como Althusser en las obras antes consideradas, sino deconstruir la totalidad desde una perspectiva fundamentalmente política. Abrir a Marx y al marxismo, confrontándolo con uno de sus afueras constitutivos: la compleja y multiforme realidad latinoamericana.

Podemos hablar, en este sentido, de una forma de traducción derrideana. Y ello porque Aricó deconstruye la obra y la teoría de Marx, introduce en ella la diferencia frente a las reducciones de su obra a la figura de lo *Uno*—de la totalidad sistemática, considera él. Llamado por los espectros de Marx, elige entre varios de sus espíritus: el Marx que reconoce la autonomía de lo político frente al movimiento de lo económico. Muestra la intraducibilidad entre el lenguaje de la crítica de la economía política y la crítica de la política, intraducibilidad irreductible que abre la posibilidad de su traducción recíproca. No conjura los fantasmas— como la sombra de Hegel— sino que muestra su presencia contradictoria y paradójica, muchas veces bajo la forma de su ausencia— en el pensamiento marxiano.

4.3. García Linera y el reencuentro de Marx con América Latina

Interesa, en este subcapítulo, dirigir nuestra atención hacia el debate iniciado por García Linera en su texto “América”. Éste forma parte de un subcapítulo de un libro mucho mayor intitulado *De Demonios y momentos de la revolución. Marx en las extremidades del cuerpo capitalista*, editado en 1991 por Ofensiva Roja.¹⁶⁵ Este libro, escrito en el marco de su militancia en el EGTK, es, como vimos, al igual que *Marx y América Latina* de Aricó, parte de un plan de estudio mucho más vasto referido a la reconstrucción de la historia del marxismo desde la realidad latinoamericana (en el caso de García Linera, más particularmente, desde Bolivia). Es parte de una obsesión, de un proyecto de investigación vital: el de rastrear las problemáticas de lo nacional y lo campesino-comunitario en la historia del marxismo, lo que implica empezar por el mismo Marx.

En *De demonios*, García Linera realiza una lectura traductora de Marx, desde sus primeros escritos de juventud hasta el borrador sobre las formaciones sociales precapitalistas de los *Grundrisse*. El marxista boliviano se pregunta cómo aparecen en Marx (pero también,

¹⁶⁵ En el campo intelectual argentino y más en general latinoamericano el texto América se dio a conocer con la edición de *La potencia plebeya. Identidades populares y campesino indígenas en Bolivia*, una compilación de escritos de García Linera realizada por Pablo Stefanoni y publicada por primera vez en 2008.

en Engels, y en sus *diferencias*) aquellas problemáticas, lo cual lo lleva a abordar otros temas, tales como el problema de los fundamentos del desarrollo histórico, el papel de las fuerzas productivas, el lugar de la *praxis* humana en la historia; y ello en tanto el marxismo revolucionario se encontraba cubierto en una “capa de lodo” por sus “deformaciones tecnicistas”. La segunda parte de este primer momento del plan de investigación –que abarca las obras de crítica de la economía de Marx (1857-1880) y sus estudios sobre las relaciones agrarias y la etnología (1879-1883)– va a ser realizado en las frías alturas de la cárcel de Chonchocoro y tomará forma en su obra teórica más importante: *Forma valor, forma comunidad* (1995).

Como dijimos, esta lectura de García Linera, significa la *dislocación* del campo problemático abierto por Aricó y desemboca en su *refundación*. Trataremos, entonces, de demostrarlo, indagando en las operaciones de traducción gramsciano-benjaminianas, y, también, althusserianas, de Marx y del marxismo realizadas por el marxista boliviano en *De demonios*. Pero, además, interesa adentrarnos en los presupuestos de estas operaciones, es decir, en las “gramáticas de producción” y las “gramáticas de reconocimiento” a partir de las cuales escribe dicho texto.

Respecto a esto último, nos proponemos mostrar, en primer lugar, que no es la crisis del marxismo, como en el caso de Aricó, la “gramática de producción” del discurso de García Linera, sino la existencia de un “marxismo vivo”, ligado a la filosofía de Jean Paul Sartre y a las figuras de Bolívar Echeverría, Jorge Veraza y Enrique Dussel; un marxismo ligado, también, a las experiencias guerrilleras centroamericanas y a las tradiciones indianistas de Bolivia. En segundo lugar, interesa detenernos sobre aquellas ediciones de escritos inéditos de Marx emprendidas por García Linera que le sirven para recuperar un Marx crítico de las fuerzas productivas y con una concepción multilineal del tiempo histórico, frente a los reduccionismos tecnicistas y las concepciones del marxismo como filosofía de la historia. En tercer lugar, interesa repasar la lectura que García Linera realiza en su libro *De demonios* sobre el joven Marx, que como veremos establece un hilo de continuidad fundamental entre las obras de juventud y las obras de madurez, en una perspectiva totalizante. En cuarto término, y en contraste con Aricó, nos proponemos analizar las operaciones de distinción entre la teoría de Marx y la de Engels que el marxista boliviano realiza a lo largo de su libro. Finalmente, pretendemos abordar el debate de García Linera con las hipótesis vertidas por Aricó en *Marx y América Latina*, lo que implica, entre otras cosas, indagar en la manera en que aquel interpreta los escritos de Marx para el *New York Daily Tribune*. Como veremos,

García Linera sigue a Aricó en su lectura sintomal de Marx, pero toma otro camino, y así sus senderos se bifurcan. No obstante, se vuelven a encontrar, dos décadas más tarde.

4.4.1. *Un marxismo vivo*

“...nuestra tarea histórica en el seno de este mundo polivalente es la de aproximar el momento en que la Historia *sólo tenga un sentido* y en el que tenderá a disolverse en los hombres que la harán en común.”

JEAN PAUL SARTRE, *Cuestiones de método*, 1957.

Como vimos, Aricó escribe *Marx y América Latina* desde el exilio, en el marco de un debate fundamental, como es el de la crisis del marxismo, debate que tanto en la Europa latina como en América Latina giraba alrededor de la ausencia de una teoría política en Marx y en el marxismo, o, más bien, de sus ausencias; un debate que giraba en torno a cómo articular socialismo y democracia bajo un mismo horizonte de sentido político estratégico luego de los fracasos del socialismo real y de las socialdemocracias. Pero, al mismo tiempo, había un exceso en la forma de entender la crisis del marxismo en América Latina: se trata de una crisis que adquiriría ribetes trágicos, ligados a una derrota atroz. La crisis del marxismo, por último, aparecía en Aricó como crisis de la razón histórica y de los esfuerzos teóricos totalizantes.

Pues bien, García Linera escribe su libro *De demonios escondidos y momentos de la revolución* una década después de *Marx y América Latina*, en el marco de su activa participación en el movimiento indianista-katarista y en particular en el EGTK, luego de su vuelta de México. Pero es “otro México”, como vimos en el capítulo anterior, el lugar desde el cual aquel construye su marxismo. No es el México del exilio, de la derrota, de la autocrítica radical; no es el lugar desde el cual pensar los desafíos de la transición democrática. Es el México de las guerrillas centroamericanas, las cuales planteaban un “cóctel explosivo”: unificar en un mismo horizonte de sentido estratégico clase, etnia y lucha armada. Su “momento mexicano”, marxista-guerrillero, podríamos decir, se encuentra dirigido a pensar las condiciones de la revolución y se encuentra ligado a una concepción del marxismo entendida como crítica de la economía política.

En este sentido, no es la crisis del marxismo la gramática de producción desde la cual García Linera escribe su libro, lo que al mismo tiempo da cuenta de que dicho debate no sobredeterminaba las formulaciones marxistas de los años ochenta y noventa. Y contribuye a nuestra hipótesis el hecho de que en todo el libro no encontremos ninguna referencia al

tema. Encontramos, más bien, la crítica radical a cualquier discurso triunfalista sobre el “fin del marxismo”. En un tiempo marcado por la caída de la URSS y el –aparente– triunfo del neoliberalismo, en un momento histórico donde se decreta a viva voz el fin del marxismo y de los grandes relatos, la afirmación de García Linera, de neta influencia sartreana, es contundente:

Sólo el marxismo revolucionario tiene las herramientas necesarias para volver comprensible el movimiento real de la sociedad desde sus fundamentos más últimos, (...) su punto de vista es *totalizador*, no restringido a las parcialidades o de lo inerte, porque no está comprometido con la conservación de ninguna materialidad enajenada del productor. El marxismo es pues, *a pesar de sus muertes decretadas*, el horizonte comprensivo de nuestra época y lo será hasta que las circunstancias prácticas que lo engendraron se mantengan en pie como condiciones esenciales del régimen de producción imperante (Qhananchiri, 1991: x).

El marxismo, ese “demonio irreconciliable” para cualquier discurso legitimador del orden social imperante, no está en absoluto en crisis, como tampoco lo está, para García Linera, el socialismo en tanto horizonte. El punto de vista totalizador del marxismo es el que permite afirmar, a diferencia de Aricó, la actualidad de Marx y del marxismo, su inagotabilidad. El marxismo es totalizador en tanto es expresión del movimiento totalizador de las luchas comunes del trabajo vivo. El socialismo –en este caso, no distinguido, como lo hace en otras ocasiones, del comunismo– es entendido por García Linera como movimiento práctico de negación y superación del régimen del capital, como movimiento hacia la autodeterminación.¹⁶⁶

Una cuestión interesante a destacar a este respecto es la crítica que realiza nuestro autor a la reducción del concepto de antagonismo al antagonismo de clase. Para García Linera, por paradójico que pueda sonar, el conflicto de clase es una contingencia histórica (más todavía el conflicto entre burguesía y proletariado, consolidado hace poco más de dos siglos, a partir de la revolución francesa), y, al mismo tiempo, la posibilidad de emancipación de ese conflicto, la posibilidad del comunismo o socialismo, es una necesidad, pero no trascendente, sino inmanente a la misma sociedad capitalista. Se encuentra inscrita, de forma abstracta, en potencia, en la misma materialidad de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción del mundo burgués.

¹⁶⁶ Una cuestión interesante es la manera en que García Linera concibe la caída de la URSS. Se trata de una caída que no haría otra cosa que confirmar la actualidad del socialismo, porque afirma el “radical carácter antiestatal” del movimiento del socialismo como “movimiento práctico” de luchas del “trabajo vivo” (Qhananchiri, 1991).

Por otra parte, García Linera afirma en su libro que el marxismo es una teoría infinita, lo que contrasta con lo que sostenía Althusser a fines de los setenta, para quien el marxismo debía ser concebido como “teoría finita”, y por tanto abierta, –idea que el mismo Aricó recupera en el “Epílogo” a *Marx y América Latina*. Para García Linera, como expresión teórica del movimiento real de lucha, el marxismo tiene también límites y errores, pero se trata de límites y errores temporales, que pueden ser superados (Qhananchiri, 1991: 129). Y ello porque el mismo movimiento de lucha práctica y teórica va en espiral ascendente, avanza totalizando, como también lo hace la forma valor en su proceso de universalización (Qhananchiri, 1991: 129). El desarrollo del marxismo no depende, así, de las lagunas del texto marxiano, no depende de sus vacíos constitutivos, sino del trabajo en torno a su *fundamento* y, a partir de allí, hacia la reconstrucción del conjunto de sus mediaciones: de la crítica de la economía política a la crítica de la política. En la crítica de la economía política se encuentra, por lo tanto, el fundamento teórico marxista de la nación y del Estado.

Si, como vimos, la crisis del marxismo giraba en torno a la ausencia de una teoría política en el marxismo, García Linera va a pensar este problema de una manera diferente. En efecto, para nuestro autor, el marxismo puede sufrir un “retraso” en sus “condiciones de producción expositiva”, empero, no habría tal cosa en lo que respecta al problema del Estado. Antes que una ausencia, el “punto medular de la posición marxista sobre el Estado”, esto es, “la crítica del Estado fundada en la necesidad social de su extinción”, es para García Linera lo siempre actual de Marx (Qhananchiri, 1991: 7). La concepción del joven Marx del Estado como “comunidad ilusoria”, como “condensación de la sociedad civil de una época”, va a constituir para el marxista boliviano la clave para el desarrollo contemporáneo de la teoría marxista del Estado (Qhananchiri, 1991: 65).

En síntesis, el marxismo de García Linera no es un marxismo surgido al calor del debate sobre su crisis, sino que es un “marxismo vivo”, que recupera una tradición sepultada, olvidada, silenciada, vinculada al marxismo como crítica de la economía política e inclusive a una forma hegeliana de interpretación del pensamiento de Marx. Un marxismo que piensa la totalidad, un marxismo totalizante, heredero del Sartre marxista-existencialista. En efecto, *De demonios* abre con una extensa cita del libro *Cuestiones de Método* (1957) de Sartre sobre qué es la filosofía y sobre el marxismo como “filosofía insuperable de nuestro tiempo”. Aparecen en este epígrafe un conjunto de temas que dan cuenta de la fundamental influencia de Sartre en la formación temprana de García Linera: la filosofía –en este caso, el marxismo– como “expresión del movimiento general de la sociedad”, como “manera de tomar conciencia de sí de la clase 'ascendente’”, no como “cosa inerte, como la unidad pasiva y ya determinada

del Saber” sino como “movimiento social” que “muerde el porvenir”. Los conceptos claves para entender la filosofía como movimiento práctico son la “totalización concreta” -que “es al mismo tiempo el proyecto abstracto de continuar la unificación hasta sus últimos límites”- y el concepto de *praxis*: “la filosofía sigue siendo eficaz mientras se mantiene viva la *praxis* que la ha engendrado”.

El esfuerzo de Sartre a fines de los cincuenta –plasmado en *Cuestiones de método* (1957) pero sobre todo en la monumental obra *Crítica de la razón dialéctica* (1960), tenía que ver con unir marxismo y el existencialismo. Para Sartre el marxismo es el Saber, es la filosofía de nuestro tiempo¹⁶⁷ – y aquí filosofía quiere decir muchas cosas, “totalización del saber, método, Idea reguladora, arma ofensiva y comunidad de lenguaje”, también, “visión del mundo” (Sartre, 2021[1957]: 17). El existencialismo, por otra parte, es una “ideología” que puede hacer su aporte al marxismo, sacarlo de su estancamiento. Y ello por dos motivos. Primero, porque parte del carácter irreductible de la existencia, de la dimensión de lo vivido, de la práctica y del proyecto individual, de la *praxis* del existente concreto en tanto totalización singular que se entrelaza a los demás como totalizaciones singulares. Segundo, porque desde el método progresivo-regresivo, puede contribuir a reestablecer la “jerarquía de mediaciones” entre la totalidad más abstracta a la totalidad singular, entre el modo de producción y la *praxis*. Puede servir, así, para enlazar la “totalización histórica” con la “Verdad totalizadora”.

El gigantesco esfuerzo de Sartre en aquellas obras es el de fundamentar *a priori* la validez de la razón dialéctica, en tanto doble movimiento del ser y del conocimiento, en tanto expresión en la razón de la estructura del ser. Como él mismo admite, fue Hegel quien planteó el problema del Saber del movimiento totalizador por el cual la Verdad del hombre llega hacerse en la historia, aunque de forma idealista. En Hegel, “El Saber está en él elevado a su más eminente dignidad: no se limita a observar el ser del exterior, sino que se lo incorpora y lo disuelve en sí mismo; el espíritu se objetiviza, se aliena y vuelve a sí sin cesar, se realiza a través de su propia historia.” (Sartre, 2021 [1957]: 19). Y lo que hace Marx, ya desde su juventud, es descentrar la razón, plantear en el fundamento de la dialéctica, la práctica de transformación de la naturaleza y de sí mismos de hombres concretos en relaciones sociales

¹⁶⁷ Las anteriores fueron las de Descartes-Locke y las de Kant-Hegel: “Entre el siglo XVII y el XX, veo tres que señalaré con nombres célebres: están el 'momento' de Descartes y de Locke, el de Kant y Hegel y, finalmente, el de Marx. Estas tres filosofías se convierten a su vez en el humor de todo pensamiento particular y en el horizonte de toda cultura, son insuperables en tanto que no se supera el momento histórico del cual son expresión.” (Sartre, 2021 [1957]: 17-18).

históricas concretas, y no de las Ideas racionales. Lo que hace Marx es partir de la praxis como el *a priori* irreductible.¹⁶⁸

Para fundar una dialéctica –diferente de la “razón positivista analítica”, que toma su modelo de las ciencias naturales– es necesario, para Sartre, una “antropología estructural e histórica”. Si el “marxismo abstracto” se maneja con “universales abstractos” y no con “universales concretos”, si (no) explica las mediaciones en el ámbito de la práctica de los sujetos concretos a partir de la remisión a una fórmula, la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, el “marxismo vivo” debe recuperar, para Sartre, la indagación en la dimensión concreta y singular de los acontecimientos y de lo vivido, teniendo en cuenta las instancias de mediación “práctico inertes”, que no son sino objetivaciones de la praxis (Echeverría, 2011: 517).

Esta indagación es la que aporta, según Sartre, el existencialismo, para el cual las condiciones determinan los actos humanos, pero éstos son siempre resultados de la decisión libre. Se trata de ir desde el marco general, totalizador, del marxismo, hacia las totalidades singulares en tanto conjuntos sintéticos, indagando en las condiciones originales irreductibles a esos esquemas universalizadores que hacen a los individuos (Madame Bovary, Flaubert, Napoleón III) o a ciertos acontecimientos (como la toma de la Bastilla), para volver luego hacia el momento de la totalización global. Se trata de reestablecer, en definitiva, la “jerarquía de mediaciones”, para lo cual el marxismo debe servirse también de las “disciplinas auxiliares”: el psicoanálisis de Jung y de Freud, la sociología y la microsociología norteamericana de los grupos, la antropología, etc.

Sartre parte de la pregunta por “¿qué es situar?”. Y ello porque “el marxismo concreto tiene que profundizar a los hombres reales en lugar de disolverlos en un baño de ácido sulfúrico.” (Sartre, 2021 [1957]: 47). El marxismo concreto se opone así al “formalismo marxista” en cuanto “empresa de eliminación”: “El método se identifica con el Terror por su inflexible negativa a *diferenciar*, su fin es la asimilación total con el menor esfuerzo”, lo cual no hace otra cosa que reflejar “la práctica unificadora de los burócratas.” (Sartre, 2021 [1957]: 51). Situar significa, para Sartre, elevarse “progresivamente de las más amplias determinaciones a las determinaciones más precisas”, antes que resolver todo mediante determinaciones abstractas. Y ello desde el supuesto de que “La alienación puede modificar así los resultados de la acción, pero no en su realidad profunda”, porque el ser humano es

¹⁶⁸ De ahí que Marx y Kierkegard, padre del existencialismo, coincidan, dice Sartre, en su crítica a Hegel. Kierkegard se enfrenta a Hegel porque “afirma sin descanso contra 'el intelectualismo' de Hegel la irreductibilidad y la especificidad de lo vivido” e insiste “en la irreductibilidad de algo real en el pensamiento y en su *primacía*.” (Sartre, 2021 [1957]: 22).

proyecto y “se caracteriza ante todo por la superación de una situación, por lo que logra hacer con lo que han hecho de él, aunque no se reconozca nunca en su objetivación.” (Sartre, 2021 [1957]: 84-85). En definitiva, el supuesto del marxismo existencialista de Sartre es el postulado humanista según el cual el hombre es el fundamento absoluto de sí mismo (Amorós, 1971).¹⁶⁹

Los resultados efectivos del esfuerzo de Sartre fueron marginales, casi nulos, tanto en Francia como en el resto de Europa. Pero, como dice Echeverría, tal vez los marxistas dogmáticos tenían razón en rechazar la empresa de Sartre, porque se trataba de un “regalo envenenado” (Echeverría, 2011: 517). En efecto, Sartre venía a mostrar que la conciencia socialista no se da de forma mecánica a partir del desarrollo en el ámbito productivo, sino que involucra muchísimas instancias, pero sobre todo depende de la decisión humana libre. No obstante,

Hay, sin duda, un marxismo distinto, que sí, habría podido enriquecerse con el aporte de Sartre; es el marxismo que había comenzado a formularse mucho antes, en los años veinte, a partir de la primera catástrofe del siglo XX y el descubrimiento de un “Marx maduro” (el de *El Capital*) diferente del canónico, que se podía leer a la luz del Marx de juventud (el de los *Manuscritos económico-filosóficos*); es el marxismo que se había bosquejado en el libro de Georg Lukács *Historia y conciencia de clase*, y que, para 1933, cuando la barbarie nacionalsocialista vino a clausurar la historia moderna, pugnaba apenas por salir a las calles, descendiendo del plano filosófico de un Bloch, un Korsch, un Marcuse, un Horkheimer o un Benjamin. Se trata sin embargo de un marxismo que quedó para el futuro...” (Echverría, 2011: 519).

Sin lugar a duda, Echeverría es heredero de este marxismo “que quedó para el futuro” y, a través de él, el mismo García Linera. Un marxismo que recupera la crítica de la economía política de Marx y sus conceptos fundamentales (fuerzas productivas, valor, valor de uso, fetichismo, comunidad), para pensar la totalidad del orden social en proceso de universalización por la forma del valor (Ortega Reyna, González Jiménez, 2019). Un marxismo que tiene como primer exponente al Lukács de *Historia y conciencia de clase*, el primero en situar la categoría de totalidad en el corazón del marxismo (Jay, 1984).

¹⁶⁹ Como señala Amorós (1971), contra esta interpretación humanista del marxismo desacuerda Althusser, ya que para éste el punto de partida de Marx no es la totalidad concreta como unidad sujeto-objeto. La pregunta sobre la posibilidad del conocimiento de la totalidad como conocimiento de sí, es descartada por Althusser, en tanto “no puede haber tal transparencia de la totalidad concreta a la conciencia crítica del individuo.” Es necesaria una “ruptura epistemológica” que distinga ciencia de ideología. Asimismo, como vimos, para Althusser los conceptos marxianos de “alienación”, de “enajenación”, de “recuperación de la esencia del hombre”, forman parte de una herencia antropológica idealista de Feurbach, que se mantienen en el terreno del idealismo hegeliano, porque parte de una idea de sujeto humano, cuando el punto de partida es el concepto de modo de producción en tanto todo complejo estructurado.

En este libro, Lukács acota la dialéctica hegeliana a la historia humana, zona de mediación sujeto-objeto, rompiendo con la hipoteca metafísica del Espíritu Absoluto (Amorós, 1971). Para el filósofo húngaro, con el surgimiento de la clase proletaria en tanto negación del sistema capitalista, se hace posible el conocimiento de la sociedad y la historia como totalidad y su transformación por la praxis revolucionaria: la unidad entre teoría y praxis. Este conocimiento no es otra cosa que la conciencia de sí de la clase proletaria, no es otra cosa que el autoconocimiento de sí de la sociedad capitalista, del cual el marxismo es expresión (Ortega, 2016). A través del método dialéctico, el materialismo histórico busca develar el verdadero carácter de lo que Lukács llama, siguiendo a Marx, “reificación” –en tanto proceso de ocultamiento cosificante de las relaciones sociales por la universalización de la forma mercancía, en tanto forma de la totalidad social abstracta en el capitalismo. Se trata de dar cuenta de su carácter de apariencia necesaria –como consecuencia de su génesis en la sociedad capitalista– a través de su vinculación con la totalidad concreta y también de las posibilidades de superarla (Alzu, 2020).

García Linera es heredero de esta concepción del marxismo de Lukács y, más acá, de Sartre. En efecto, como vimos, va a concebir el desarrollo práctico y teórico del marxismo y la misma historia en términos de totalización a raíz de un proyecto: el de la sociedad comunista. Un marxismo que, como el mismo lo define, es *situacional*. Definición en la cual se pueden ver las huellas del situacionismo sartreano, en tanto se trata de situar los sujetos y los procesos históricos trazando el conjunto de sus mediaciones, no desde un universal abstracto que todo lo subsume, sino bajo el presupuesto de la praxis como proceso totalizador y fundamento de la historia. En este sentido, como veremos, García Linera se sirve de un conjunto de conceptos sartreanos, tales como “Totalización”, “praxis”, “mediación”, “práctico-inerte”, “escasez”, etc.

Para concluir en este punto, podemos decir que, si en el caso de Aricó, es el historicismo absoluto de Gramsci y su filosofía de la praxis lo que le permite dar un sustento filosófico humanista al marxismo, frente a sus reduccionismos positivistas y tecnicistas, en el caso de García Linera, es el marxismo existencialista de Sartre quien cumple ese papel. No obstante, Sartre no es en absoluto ajeno al marxismo de Aricó. Ello puede constatarse en la idea de totalización del marxismo sostenida en *PjP*, en ese llamado de Aricó a que el marxismo incorpore, en clave totalizante, el psicoanálisis, la microsociología y la antropología (lo que Sartre llama las “disciplinas auxiliares”).

4.4.2. Echeverría, Dussel, Veraza

Como dijimos, cuatro nombres resaltan en este marxismo vivo de García Linera en México: Bolívar Echeverría, Jorge Veraza, Enrique Dussel y su maestro, Javier Villanueva. Nos proponemos, a continuación, evidenciar sintéticamente las influencias de los primeros tres, dejando para futuras investigaciones el tema de los vínculos con Villanueva.¹⁷⁰ Como vía de entrada para dar cuenta no sólo de esas influencias, sino también de su persistencia a lo largo de toda la trayectoria intelectual de García Linera, interesa partir recuperando un conjunto de ediciones de aquellos autores emprendidas por la vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Para el caso de Echeverría, podemos destacar el monumental libro *Crítica de la modernidad capitalista* (2011). Se trata de una antología de textos agrupados temáticamente, que abarcan desde la concepción echeverriana de la dominación civilizatoria de la modernidad capitalista, pasando por las posibilidades de construir una modernidad alternativa desde América Latina –una “modernidad barroca”– con eje en la “reproducción del mundo de la vida” y a partir del “vivir bien” de las comunidades indígenas, hasta sus escritos políticos de coyuntura y su relectura de la crítica de la economía de la economía política de Marx.

Entre las cuestiones que García Linera va a recuperar de Echeverría se destaca el concepto de valor de uso, el cual aparece tematizado por primera vez por parte de Marx en los *Grundrisse* y luego desarrollado en el primer tomo de *El capital* como uno de los dos factores de la mercancía. El concepto de valor de uso va a ser entendido por Echeverría como “forma-natural”, transhistórica, vinculada al trabajo en general¹⁷¹, al proceso concreto de reproducción social de la comunidad que en el capitalismo es subsumido por la forma del valor: “En la sociedad mercantil, la forma natural del objeto está impedida de existir como realidad independiente y autónoma; su realización depende de la realización de la forma de valor del mismo objeto”, es decir, de “la adjudicación de un valor de cambio al valor del objeto” (Echeverría, 2011: 601).

Como señala Ortega (2012), lo que en el proceso concreto de reproducción corresponde a la forma natural, en el proceso abstracto de reproducción corresponde a la forma del valor; lo que en el primero corresponde a la “dimensión espacial-comunitaria concreta y temporal múltiple”, en el segundo al “dominio de la forma abstracta del tiempo lineal y progresista”; lo que en el primero (proceso concreto de reproducción) corresponde

¹⁷⁰ Ello porque no hemos podido tener acceso a los textos de Villanueva que García Linera lee en su juventud. Se trata de textos difíciles de encontrar, de escasa circulación inclusive en el ámbito de la UNAM.

¹⁷¹ “Como creador de valores de uso, (...) el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana.” (Marx, 2010 [1867]: 53).

a la producción de valores de uso para la satisfacción de necesidades concretas, en el segundo (proceso abstracto de reproducción) corresponde a la producción de valores de que pueden ser intercambiados; lo que en el primero corresponde al trabajo concreto, en el segundo corresponde al proceso de valorización o de trabajo abstracto (p.31). “El debate por el lugar, el sentido y el futuro de la modernidad no puede dejar de considerar ya el problema de la relación conflictiva entre el valor y el valor de uso...” (Ortega, 2012: 34).

Por otra parte, García Linera también recupera de Echeverría la distinción entre “nación natural” y “nación de Estado”. Como señala Parodi (2019b), mientras la primera se presenta como resistencia anticapitalista, “en la medida en la que se constituye como una serie de prácticas que revitalizan la politicidad de los sujetos”, la segunda “presenta las luchas a través de tendencias que no ponen en cuestión el régimen capitalista” de manera tal que “subsumen la politicidad de los sujetos a través de una temporalidad que implica prácticas individualizadas sujetas a los ritmos de la propiedad privada.” (p.35). Sobre esta distinción, aplicada a América Latina, Echeverría va a criticar el intento de establecer, “bajo el nombre de Patria, un *continuum* que existiría entre aquella nación-de-estado construida hace doscientos años como deformación de la 'nación natural' latinoamericana, con su identidad marmórea y 'neoclásica', y esta misma 'nación natural', con su identidad dinámica, variada y evanescente” (Echeverría, 2011: 225).

En segundo lugar, respecto a Dussel, podemos destacar la edición, por parte de la vicepresidencia, del libro, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”* (2008, [1992]). Aquí, siguiendo los motivos de su filosofía de la liberación latinoamericana de los años sesenta –influida por la posición ética de Levinas sobre el “Otro” como alteridad radical– Dussel realiza una crítica histórica y filosófica de cómo la modernidad produce la violenta “negación del Otro” americano, su “en-cubrimiento”, desde el horizonte de “lo Mismo” europeo (p.36-37). Frente al “Mito de la Modernidad”, que nace con la conquista de América en 1492, y que se caracteriza por una definición de la cultura europea como superior y de la cultura india como inferior y culpable de su propia inmadurez, el autor propone el proyecto de una “*Trans-Modernidad*”. Dussel hace uso, en este marco, del concepto marxiano de “trabajo vivo”: en “la acumulación originaria del capitalismo mercantil, la corporalidad india será inmolada y transformada primeramente en oro y plata –valor muerto de la objetivación del 'trabajo vivo' (...) del indio” (p.50).

García Linera recupera las teorizaciones de Dussel sobre la categoría marxiana de trabajo vivo, a partir de la lectura de *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1991[1985]). Aquí, Dussel va a sostener que “la cuestión de la 'exterioridad' o

'trascendentalidad' del trabajo vivo por oposición dialéctica al capital es la clave completa para descifrar el discurso marxista –y también la doctrina del plusvalor.” (p.16). En efecto, “Antes de que el trabajo vivo sea valor de uso para el capital, el trabajador es corporalidad distinta, persona libre; pobreza absoluta y desnudez radical por las situaciones que el mismo capital produce como condición de su reproducción” (p.17), es decir, por la separación de la propiedad con respecto al trabajo. El trabajo vivo aparece, así, como “no-capital”, como “no-trabajo objetivado”, como fuente de todo valor, como *alteridad radical*, que tiene dignidad de *sujeto viviente y corpóreo creador*. En definitiva, la categoría de trabajo vivo es el “punto de partida meta-físico radical de todo el pensamiento de Marx” (Dussel, 1991[1985]: 20).

Como señalan Cabaluz y Torres (2020), Dussel reconoce la importancia del concepto lukacsiano de totalidad, para analizar el capital ya-dado, pero añade la importancia del concepto de trabajo vivo como exterioridad para comprender la realidad más allá del capital (p.1400). Asimismo, como desatacan los autores, en García Linera el trabajo vivo es el “fundamento de la práctica comunitaria”, aunque “este tiene diferentes tratamientos a partir de cómo se va desarrollando la coyuntura política boliviana.” (Cabaluz y Torres, 2020: 1410). De esta forma, el concepto de trabajo vivo va a aparecer en García Linera “desde el estudio de la producción hasta la capacidad que tendrían los movimientos sociales para enfrentar la forma valor” (p.1410).

En tercer lugar, podemos destacar la edición, por parte de la vicepresidencia, del libro *Del reencuentro de Marx con América Latina en la época de la degradación civilizatoria mundial* (2011), una compilación de escritos de Jorge Veraza donde se abordan la historia del capitalismo, la subsunción real del proceso de trabajo y del consumo bajo el capital, el tema del mercado y la nación, tanto en Marx como en la realidad actual del sistema capitalista.¹⁷² Como vimos, García Linera recupera, en su esfuerzo de traducción del marxismo, el concepto de subsunción trabajado por Veraza.

El tema del reencuentro de Marx con América Latina es una cuestión que Veraza va a abordar en su libro *Los escritos de Marx y Engels sobre México (su coherencia y vigencia en confrontación con el “Marx y América Latina” de José Aricó)* (1999). Encontramos, en este libro, un conjunto de apreciaciones sobre la obra de Marx y sobre el ensayo de Aricó que van a ser compartidas por García Linera en *De demonios*.¹⁷³ En primer lugar, a diferencia de lo que plantea Scaron y

¹⁷² Para Veraza, como componente y resultante de la subordinación real del proceso de trabajo inmediato al capital, se produce también la subordinación real del consumo al capital, con lo cual el capital coloniza al valor de uso en todos los planos (en la mente, la familia, los cuerpos, la nación, los alimentos, etc.).

¹⁷³ Y es que, si bien *De demonios* fue publicado casi una década después de este libro de Veraza, los planteos que éste realiza aquí se encuentran en su mayoría en escritos de fines de los años ochenta y principios de los noventa a los cuales García Linera tuvo acceso en su juventud.

Aricó, antes que cambios de perspectivas o “rupturas” en el pensamiento de Marx y Engels en relación al problema colonial y a la lucha por la liberación nacional de los pueblos oprimidos, lo que habría para Veraza es un cambio en la realidad misma del capitalismo¹⁷⁴, los cuales explicarían las diferentes posiciones que fueron tomando ambos autores sobre aquellos problemas.

En segundo lugar, para Veraza no hay autonomía (ni siquiera relativa) de lo nacional ni de lo político respecto a lo clasista y a lo económico, aunque sí especificidad. La autonomía es, en realidad, algo que refiere siempre a un sujeto —el proletariado— que intenta autodeterminarse frente a la subsunción capitalista. Desde una concepción del capitalismo como un todo, las naciones y los estados deben ser entendidos como “momentos” o “coagulaciones del desarrollo capitalista mundial.” (Veraza, 1999: 47).

En tercer lugar, para Veraza la teoría general de la revolución proletaria “es la columna vertebral que unifica y articula todas las intervenciones de Marx y Engels sobre temas geopolíticos y políticos desde 1843 hasta la respectiva muerte de ambos.” (Veraza, 1999: 55) Es a partir de la crítica a la filosofía del estado hegeliana y desde la realidad de Alemania, un país semicapitalista, que Marx construye esta teoría, razón por la cual ésta “se imbrica con la teoría particular sobre la revolución en un país periférico y, por ende, se la sitúa en el seno de relaciones internacionales tensadas por la relación capitalista centro-periferia”. Las posiciones de Marx sobre Irlanda de fines de los años setenta o sobre la comuna rural rusa, deben ser concebidos, así, desde esta teoría de la revolución proletaria cuyas bases se erigen en 1843. Se trata en definitiva de reconstruir, de forma coherente, un Marx “sin rupturas”, como condición para producir su reencuentro con América Latina.

En cuarto lugar, Veraza sostiene que Aricó hace uso de un “revisionismo hegeliano para criticar a Marx” al apelar a la presencia, en Marx, del prejuicio hegeliano de los pueblos sin historia y del prejuicio “antihegeliano” de la incapacidad del Estado de producir la sociedad, los cuales, unidos a su antibonapartismo, serían los motivos de la incomprensión marxiana respecto de América Latina (Veraza, 1999: 250).¹⁷⁵ Respecto a la idea de “pueblos

¹⁷⁴ Así, si desde fines de los años cuarenta a principios de los años cincuenta el capitalismo todavía está cumpliendo tareas progresistas, a partir de fines de 1858 éste se convierte en mal crónico con su desarrollo extra europeo, que trae la polarización en centro y periferia (Veraza, 1999: 24).

¹⁷⁵ Las reflexiones de Veraza contribuyen a confirmar nuestra hipótesis sobre el carácter sintomal —con y contra Althusser— de la lectura deplegada por Aricó en *Marx y América*, aunque su valoración de la operación de lectura de Aricó sea completamente negativa: “Así pues —además de la referencia implícita de Aricó al cientificismo althusseriano que asume las metáforas de Marx (“pueblos sin historia”) sólo como índice de su estar preso aún en la ideología burguesa, asunción que Aricó ora hace suya para invalidarlas, ora la rechaza no para retomarlas sino para estigmatizarlas ya no sólo por 'ideológicas' sino aún por políticamente nefastas —esto es, José María radicaliza la postura althusseriana pero pretendiendo lo contrario— además de ello tenemos dos razones para la incomprensión de Marx respecto de América Latina. Una razón es teórica (Hegel) (...), la otra es política (antibonapartismo)” (Veraza, 1999: 252. Cursivas nuestras). En esta misma línea, va a decir más adelante que

sin historia”, Veraza va a decir que ésta “no se encuentra en Marx simplemente asumidas acríticamente y sin discusión desde Hegel (...) más bien, la tenemos reubicada en el interior del materialismo histórico.” Ello implica que hay pueblos que “por sí mismos no pueden, no tienen suficientes **fuerzas productivas técnicas** ni suficientes **fuerzas productivas o subjetivas** como para establecer un destino libre.” (Veraza, 1991: 253). Respecto a la idea del Estado como productor de la sociedad civil, Veraza va a plantear que en realidad “El Estado es la forma transfigurada de todo el capital social que funciona a nivel de la economía”, que es la síntesis de una economía nacional (de sus relaciones de producción y de sus clases), porque es “Desde el Estado se establecen las **bisagras** de integración del mercado mundial.” (p.263). En este sentido, Marx no se equivocó al denunciar el carácter aparente de los Estados latinoamericanos, ya que el Estado se encontraba hipostasiado, promovía el desarrollo económico ante la debilidad de los capitalistas individuales, pero servía en realidad a una clase dominante y era un momento de mediación del desarrollo capitalista mundial.

Como veremos, García Linera recupera muchas de estas ideas de Veraza –sobre todo, las tres primeras– pero, a diferencia, considera que es la “fuerza de masa” y la lucha –en el caso particular de América Latina, la lucha de la comunidad indígena– lo que caracteriza a la vitalidad de los pueblos, antes que el desarrollo de las fuerzas productivas. Asimismo, mientras para Veraza Aricó “hace teología, no ciencia social” y “le da una importancia que el artículo de Marx sobre Bolívar no tiene” (p.271), el marxista boliviano sostiene que Aricó dio importantes pasos –que el mismo García Linera dice seguir, aunque críticamente– en la comprensión de la concepción de Marx sobre América Latina, al mismo tiempo que le concede una importancia fundamental al texto sobre Bolívar.

4.4.3. *Editar los inéditos de Marx*

Como vimos, la argumentación desarrollada por Aricó en *Marx y América Latina* presupone, como gramática de producción, la labor de edición de escritos inéditos de Marx. Estos textos, le van a permitir a Aricó enhebrar otra interpretación acerca de la obra de Marx, que revaloriza sus escritos políticos al mismo tiempo que muestra el carácter esencialmente *asistemático* de su teoría. A partir de allí, se hace posible identificar los momentos de autonomía

Aricó “no argumenta el problema de México o la relación México-EEUU, ni tampoco el problema de la relación de Marx con América Latina, sino un problema **interno** al pensamiento de Marx, su **horizonte posible**, lo que Marx ve y aquello que le impide ver...” (Veraza, 1999: 270).

de lo político, como momentos de discontinuidad de la crítica de la economía política y de la crítica de la política.

Pues bien, en el caso de la escritura *De demonios*, ésta también presupone, como gramáticas de producción, no sólo aquellos libros editados por Aricó, sino también la labor editorial emprendida por García Linera a través de Ofensiva Roja. Particularmente, de la publicación del *Cuaderno Kovalevsky* (1879) y de los *Manuscritos sobre List* (1845). Se trata, como ya hemos dicho, de un verdadero *trabajo de traducción gramsciano-benjaminiano* de Marx y del marxismo, de exhumación de textos enterrados, perdidos o descartados por los marxismos oficiales de Bolivia. Textos ocultos y útiles para comprender, más allá de las interpretaciones eurocéntricas, tanto el pensamiento de Marx, como la singularidad de los países latinoamericanos en lo que respecta al problema del desarrollo, la cuestión nacional y la construcción del socialismo.

Como vimos anteriormente, en el *Cuaderno Kovalevsky* (1879) Marx apunta y critica las investigaciones del historiador ruso Kovalevsky sobre la historia de los pueblos originarios de América, sobre la dinámica de su organización familiar, sus formas de propiedad de la tierra y los efectos de la colonización española durante los tres primeros siglos de iniciada la conquista, como así también sobre las formas comunitarias de propiedad de la tierra en la India a través de la historia de la dominación extranjera –sobre todo bajo el colonialismo británico– y en Argelia –sobre todo bajo el colonialismo francés. Para García Linera este *Cuaderno* expresa, en continuidad con lo planteado en los *Grundrisse* y en el II y III Tomo de *El capital*, la “concepción multilínea” del tiempo histórico que precede al capitalismo de Marx, a contramano de los esquematismos reaccionarios del “marxismo primitivo”.

De alguna manera, puede decirse que es una forma de continuar con la labor editorial de Aricó, quien anunciaba, en la Advertencia del Cuaderno *PyP* n° 87 *Escritos sobre Rusia I. Revelaciones sobre la historia diplomática secreta del siglo XVIII* (1980), que se publicarían luego la correspondencia con Vera Zasúlich sobre la comuna rural rusa, los apuntes sobre Kovalevsky, entre otros. No obstante, en el Cuaderno de *PyP*, el n° 90, *Escritos sobre Rusia 2. El porvenir de la comuna rural rusa*, donde se editan la correspondencia de Marx con Zasúlich y la carta de Marx al periódico ruso “Anales de la Patria”, el “Cuaderno Kovalevsky” brilla por su ausencia.

La importancia de este *Cuaderno* ya es señalada por Aricó en la Nota IV del Apéndice de *Marx y América Latina* titulado “El desplazamiento del campo de interés de Marx hacia las comunidades agrarias”. Aquí, el marxista cordobés plantea que el “creciente interés (particularmente, el de Marx) por la historia y la teoría de la comuna rural implica una apertura

hacia el mundo popular subalterno de efectos imprevisibles sobre la propia teoría marxista...” (Aricó, 2010: 204). Se trata de una preocupación soslayada por el marxismo de la II Internacional, que tuvo consecuencias negativas para el examen de problemas de la cuestión campesina y la cuestión nacional y colonial en el marxismo. Aricó va a distinguir los estudios de Kovalevsky de los estudios de Morgan, éstos últimos recuperados por Engels en su libro *El origen de la propiedad privada, la familia y el Estado* (1884), el cual tendió a empobrecer la comprensión de la historia por parte del marxismo de la II y la III Internacional. En ese marco, Aricó referencia el artículo de Krader, (1979) “Evolución, revolución y estado: Marx y el pensamiento etnológico” y afirma que

El hecho de que los estudios de Marx giraran en torno a dos problemáticas distintas como fueron la de Morgan, orientada a los fenómenos del parentesco, y la de Kovalevski, interesada esencialmente en el análisis de la naturaleza de la comunidad primitiva y de sus restos en las sociedades actuales, permitió, a través de la recuperación engelsiana de sus apuntes sobre la obra de Morgan, que fuera considerado como esencial lo que en Marx tenía solamente una importancia accesoría. De sus estudios de la década del setenta y de los primeros años del ochenta, la tradición marxista solo incorporó los dedicados a Morgan, *sepultando en el olvido* los dedicados a Kovalevski y la comunidad rural (Aricó, 2010: 205. *Cursivas nuestras*).

Podemos decir, entonces, que exhumar estos borradores ocultos de Marx, para devolverle la riqueza de su pensamiento frente a las operaciones de lectura engelsianas, es una *deuda* pendiente que dejó Aricó y que García Linera asumió como *tarea*. Se trata de una exigencia de lo que aún está sepultado en la obra de Marx y que permite romper con cualquier visión del marxismo como filosofía de la historia. Se puede hablar, en este sentido, de la edición del Cuaderno Kovalevsky como una operación de *traducción derrideana*, a través de la cual García Linera recupera una herencia y la afirma críticamente: la del Marx de la comunidad; un Marx inédito, pero, a diferencia de Aricó, también “total”. Un “Marx etnólogo” –podemos decir siguiendo la expresión de Krader–, cuyos textos sobre Kovalevsky arrojan una nueva luz sobre la concepción del tiempo histórico, de las comunidades agrarias y de la nación en el pensamiento del Marx tardío.

El otro texto inédito al castellano que García Linera edita a través de Ofensiva Roja son los *Manuscritos sobre List* (1845) de Marx. Se trata, en este caso, de un ejercicio de traducción gramsciano-benjaminiano que le permite someter a crítica tanto el marxismo tecnocrático como el nacionalismo revolucionario. En efecto, en estos borradores, Marx somete a crítica las ideas de Friedrich List, máximo exponente teórico de la corriente burguesa industrial alemana proteccionista. En su libro *El sistema nacional de economía política* (1841) List sostenía, contra Adam Smith y el librecambismo, que era necesario desarrollar la industria y

los aranceles de importación para fortalecer la economía nacional, concibiendo la nación como unidad de intereses. A diferencia, para Marx, el proteccionismo no es sino una política de la burguesía industrial de un país para la acumulación capitalista y no para el desarrollo nacional, ni mucho menos para el mejoramiento de las condiciones de la clase obrera. Asimismo, Marx va a criticar el carácter supuestamente neutral de las fuerzas productivas que la industria capitalista crea, ya que éstas llevan el sello del capitalismo, están subordinados al “valor de cambio” (Qhananchiri, 1991: 46). En definitiva, son ya cristalización de relaciones sociales de producción y de antagonismos entre clases. Desde esta perspectiva, García Linera va a decir que no existe para Marx relación mecánica entre desarrollo de las fuerzas productivas y conciencia de clase proletaria. Empero,

...hay una potencia revolucionaria y creativa que anida en ellos (en las fuerzas productivas), como fundamento de su existencia no buscado por el capitalista, y que siendo diferente a las funciones necesarias al capitalismo, está indisolublemente ligado a ella (...) las fuerzas productivas (...) resumen en sus formas las capacidades humanas adquiridas y que, en la medida de su desarrollo, han alcanzado un carácter universalizador de las habilidades y de la potencialidad productiva capaz de superar la hasta ahora adecuación de la naturaleza a la humanidad bajo formas escasas, restringidas (Qhananchiri, 1991: 46-47).

En este sentido, además del potencial revolucionario de las formas asociativas comunitarias de producción que preceden al capitalismo, existe un potencial revolucionario en las fuerzas productivas capitalistas que son las que permiten, en definitiva, que el comunismo como “control real del productor asociado de las condiciones de la producción social” sea un horizonte de carácter mundial-universal anclado en la materialidad del presente. Pero para que esta posibilidad sea realidad estas fuerzas productivas capitalistas deben ser “revolucionarizadas, negadas y superadas como fuerzas determinadas por él y sustituidas por “fuerzas productivas humanas”, “comunitarias” (Qhananchiri, 1991: 49).

Por otra parte, recuperando la crítica de Marx al nacionalismo burgués de List, García Linera va a decir que

El proletariado no tiene pues nacionalidad si ésta está reducida tal como lo está en la nacionalidad moderna al interés burgués de explotación, a la esclavitud asalariada, ya que tan pronto este interés se levanta como nacionalidad estable lo hace a su vez convocando sus condiciones de disolución como nacionalidad pues su “esencialidad” es tan similar en una región como en otra; el fundamento (...) de la nacionalidad moderna de cualquier país es en todos los casos, la esclavitud asalariada. En estos términos es que Marx habla de que en el proletariado ha quedado destruida toda nacionalidad. (Qhananchiri, 1991: 77).

No obstante, la expansión del mercado y la producción mundial crean la posibilidad de la disolución de las naciones burguesas en una nueva forma social universal: el comunismo. Pero el comunismo, a diferencia de lo que sostiene Engels, “no significa en lo absoluto la supresión de la variedad cultural, asociativa, creativa, histórica y lingüística de los pueblos (...) Marx no se cansa de hablar de que el comunismo se presenta como '*multiforme*' producción que supone la más abierta variedad de actividades y creaciones locales materiales y espirituales” (Qhananchiri, 1991: 79-80).

4.4.4. *El joven Marx*

Interesa, a continuación, indagar en la lectura que García Linera emprende en *De demonios* sobre el “joven Marx”.¹⁷⁶ Para el marxista boliviano, a partir de 1843, se abre una nueva problemática en el pensamiento de Marx. En efecto, si en 1842 el problema que se planteaba Marx era el de la separación entre sociedad civil y Estado, la necesidad de un plano universal –el Estado universal– que “auto-reduzca el interés privado en el interés común”, en 1843, con la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, se da una ruptura fundamental con Hegel, al considerar que la fundación del Estado y su organización, no viene de sí mismo, sino “de la sociedad civil que lo determina”. Al Estado moderno en tanto alienación, Marx le contrapone la “verdadera democracia” como autodeterminación.

No obstante, “La crítica a Hegel Marx no la lleva hasta su raíz” porque “el poder de la propiedad privada no es vista en su materialización política real como Estado” (Qhananchiri, 1991:4). En realidad, la crítica de Marx a Hegel es, para el marxista boliviano, un “proceso de crítica-superación-conservación-cambio de terreno” que toma más cuerpo en *La cuestión judía* (1844), donde el Estado aparece como “comunidad ilusoria”. En Marx, dice nuestro autor, “no es el Estado libre, sino la liberación de la sociedad del Estado político (...) el punto medular de la posición marxista sobre el Estado moderno: la crítica del Estado fundada en la necesidad social de la extinción del Estado”. (Qhananchiri, 1991: 8).¹⁷⁷

¹⁷⁶ Con el “joven Marx” nos referimos a todo el período de la obra del genio de Tréveris que se inicia con sus artículos para la *Gaceta Renana* (1842-1843) y llega hasta el *Manifiesto Comunista* (1848). Seguimos, en este sentido, la periodización propuesta por Löwy (1970), para quien, en todo este período, la base fundamental de la teoría marxiana –la cual se mantendrá luego durante su “madurez”–, es la idea de la revolución como autoemancipación humana. Se trata, como veremos, de un punto de partida que García Linera comparte y que tiene implicancias también en el terreno de cómo leer la obra de Marx.

¹⁷⁷ Es interesante destacar, en este punto, que uno de los textos que usa como referencia para sostener estas ideas es el Cuaderno de PyPNº 89, *Teoría marxista de la política*, el cual incluye textos sobre el tema de un conjunto de marxistas italianos: Giacomo Marramao, Biagio de Griovani, Cesare Luporini, entre otros.

Es precisamente este “punto medular” el que va a constituir un eje fundamental de desencuentro con la lectura expresada por Aricó en *Marx y América Latina*. En efecto, como vimos, Aricó concibe aquí la determinación del Estado por la sociedad civil como un prejuicio antihegeliano, que a partir de otro “punto medular” del pensamiento de Marx es posible –y necesario, si queremos comprender la relación nación-estado en América Latina– superar. Se trata de la *criticidad e historicidad*, pero, también, la *asistematicidad* de la teoría misma de Marx, que permite volver sobre sus propios parámetros y reformularlos.

Por otra parte, García Linera se detiene en el problema de la revolución en este período de la obra de Marx (1843). Sostiene que la revolución es planteada todavía en el terreno de la filosofía, es una función de la filosofía en tanto todavía “la lucha de clases no han desbrozado esta posibilidad” en términos prácticos. Ya en 1844 se presenta definitivamente la cuestión de la emancipación humana como revolución social: se trata de un “encuentro práctico con el cúmulo de pasiones revolucionarias”. (Qhananchiri, 1991: 10). Asimismo con el inicio de la crítica de la economía política¹⁷⁸ como resultado de la crítica del Estado, el fundamento de la sociedad comienza a develarse para Marx. Se trata del trabajo “enajenado”, solo superable por la “práctica viva y total de los hombres” (Qhananchiri, 1991: 43).

Este es el tema abordado por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos (1844)*, en los *Cuadernos de París* de 1845, y proseguido más tarde en los *Grundrisse*, donde Marx se plantea un programa de trabajo del cual *El Capital*, dice García Linera coincidiendo con lo señalado por Aricó, es solo una pequeña parte. En los *Manuscritos*, el trabajo enajenado aparece como lo que produce la propiedad privada, como fundamento del capitalismo. Por otra parte, para Marx, a diferencia de Hegel, la alienación es una forma de objetivación particular de la *praxis* ligada al modo de producción capitalista y a la separación de los trabajadores de sus medios de producción, y es posible superarla, no a través de la autoconciencia teórica, sino a través de la autodeterminación práctica-material que niega la enajenación afirmando la “comunidad de hombres libres” (Qhananichiri, 1991: 14).

Luego, nuestro autor se detiene en *La Sagrada Familia* (1844), donde Marx plantea que el hombre hace la historia, que se “autodetermina”, rechazando cualquier apelación a una esencia humana suprahistórica. Se trata de un postulado metafísico que estaría presente en el marxismo abstracto, para el cual las condiciones económicas serían las condiciones objetivas

¹⁷⁸ Para García Linera, al igual que para Aricó, no hay en Marx una economía positiva. García Linera habla de la crítica de la economía burguesa como una “síntesis en movimiento filosófico-político-económico” (Qhananchiri, 1991: 12). La teoría de Marx sería una “filosofía política”, pero no en el sentido de que su tema sea solo la política, sino porque es una filosofía “politizada”, a diferencia de la filosofía abstracta “aparentemente apolítica”. Se trata de una “práctica-filosofía” con política que toma partido en las luchas sociales de su tiempo (Qhananchiri, 1991: 11).

de la revolución. Recuperando el concepto de “práctico-inerte” de Sartre y vinculándolo con el concepto marxiano-dusseliano de trabajo vivo, dice García Linera que

... las fuerzas productivas (...) para Marx, no serán más que expresiones materiales de determinadas relaciones entre los hombres, entre las clases sociales. La materia social por tanto, en su *forma inerte* como herencia de la obra de los muertos por encima de la de los vivos (...) no es más que la acción condensada de los hombres y mujeres que forman la sociedad (...) la autoemancipación no es otra cosa que la materialidad efectiva de otras acciones, sometidas al control y renovación de estos hombres y mujeres, que no se limitan a hacer su historia como continuidad de la materia heredada, sino como *trabajo vivo*, como transformación de lo dado en fundición de las necesidades comunes, como auto-exteriorización de sus capacidades y autoreconocimiento en ellas. (Qhananchiri, 1991: 28. Cursivas nuestras).

Por otra parte, sobre el tema de la nación en el joven Marx, García Linera va a decir que ya en 1845, en los *Cuadernos de París*, la nación moderna aparece como “el ámbito de irradiación (real y potencial) territorial del capital...” (Qhananchiri, 1991: 32) Más allá de sus limitaciones respecto a cómo se interioriza en la masa trabajadora la nación moderna, ya está “marcada no como reflejo sino como determinación” del capital.

Al igual que Aricó, García Linera le otorga una importancia fundamental a las *Tesis sobre Feurbach* (1845). Se trata de tesis fundamentales para la comprensión de la práctica intelectual como “Parte del movimiento social práctico”. Las tesis, referidas a “la potencialidad y alcance de la *práctica humana viva*”, hacen del marxismo, a diferencia del materialismo vulgar de Feurbach, una filosofía de la praxis, donde la objetividad es pensada como “subjetividad objetivada”, como “actividad práctica objetivada”, y la observación es vista como “continuo laborar práctico” (Qhananchiri, 1991: 41).¹⁷⁹ En las tesis, dice García Linera, Marx llama a “asumir en la historia el punto de vista del 'trabajo vivo' como fundamento de la historia y su transformación.”

Asimismo, se encontrarían aquí las bases del “monismo ontológico” de Marx, con el cual, según Sartre, se puede afirmar la “irreductibilidad del ser en el pensamiento” y “reintegrar (...) los pensamientos en lo real como cierto tipo de actividad humana” (Sartre, 1960: 157-158). Recuperando estas ideas de Sartre, García Linera va a decir que en Marx el pensar aparece como “momento activo de la práctica y como *proyecto* que se objetiva en las

¹⁷⁹ En este punto, podemos recuperar a Balibar, quien señala que con su idea de *práctica* Marx suprime uno de los más antiguos tabúes de la filosofía, desde la Antigüedad griega: la distinción radical de la *praxis*, la acción “libre” de autotransformación humana, y la *poiesis*, la fabricación (entendida como acción “necesaria”) de las cosas en el enfrentamiento con la naturaleza. La “tesis revolucionaria” de Marx consiste, precisamente, en que la *praxis* pasa constantemente a la *poiesis* y a la inversa. “Nunca hay libertad efectiva que no sea también una transformación material, que no se inscriba históricamente en la *exterioridad*, pero jamás, tampoco, hay trabajo que no sea una transformación de sí mismo, como si los hombres pudieran cambiar sus condiciones de existencia y conservaran al mismo tiempo una 'esencia' invariante” (Balibar, 2006 [1983]: 47).

formas de la realidad laborada”. El concepto de “práctica revolucionaria” que aparece en las tesis refiere, para nuestro autor, a la “unidad práctica de la materialidad de las fuerzas productivas y el proyecto laborado del porvenir”.

Por otra parte, el marxista boliviano se dirige a *La ideología alemana* de 1845-1846, donde la producción aparece como fundamento del desarrollo histórico y donde se presenta la posibilidad real del comunismo como emancipación humana. Dice que lo que hay aquí es un “cambio de lenguaje”, y no un “cambio radical de problemática”, porque muchos de los nuevos conceptos y problemas planteados, están enraizados en preocupaciones anteriores o son su cristalización. García Linera critica, en este sentido, la idea de “ruptura epistemológica” de Althusser:

Es indiscutible que desde las *Tesis sobre Feurbach* y *La ideología alemana* el terreno crítico teórico-práctico queda definitivamente estructurado y ahí radica la diferencia y la importancia de estos textos con respecto a los que les precedieron. Lo que si resulta insostenible es el intento de romper todo lazo de continuidad entre *La ideología alemana* y los posteriores escritos con la concepción crítica de Marx previa a 1845 como si se trata de una discontinuidad entre ciencia/ideología o conciencia filosófica/ciencia de la historia, etc., tanto por el mismo carácter de la problemática presente en todos estos textos, como por la fragilidad de esta *separación ahora sí filosófica*, entre ideología/ciencia (...) que en este caso no sería más que la primacía adornada del positivismo. (...) (Qhananichiri, 1991: 52-53).¹⁸⁰

En *La Ideología Alemana* Marx retoma, dice García Linera, la temática de la inversión con una radicalidad totalmente nueva y definitiva. No se trata de “invertir el sujeto en el predicado y viceversa, es ante todo, “invertir prácticamente” al propio predicado para cambiar al sujeto. Esto es, *la revolución como punto central de la transformación de la sociedad y de las ideas que sobre ella se hacen*. (Qhananichiri, 1991: 64). Por ello, la inversión marxista de Hegel “es situarse en un terreno distinto”. Finalmente, respecto al problema nacional, García Linera dice que ya “queda firmemente establecido es que el centro activo generador de la nueva organización nacional como cohesión jerarquizada para la reproducción de los miembros de un territorio, son los intereses comunes de la burguesía” (Qhananichiri, 1991: 73-74).

Por otra parte, García Linera se detiene en la *Miseria de la filosofía*, donde en continuidad con los *Manuscritos* y con *La ideología alemana*, Marx reafirma su concepción del desarrollo histórico a partir de la dialéctica social entre fuerzas productivas y las relaciones de

¹⁸⁰ A contramano de esta afirmación de García Linera, podemos recuperar el interrogante de Parodi (2016) sobre si puede considerarse a García Linera como un althusseriano, es decir, como un autor cuya práctica teórica es distinguible, pero a la vez se compone con su práctica política, como un autor cuyo marxismo es finito, y por lo tanto siempre abierto y en desarrollo a partir de las problemáticas que plantea la coyuntura.

producción. Lo que se evidencia, es un acercamiento al problema de las condiciones y materialidad de la Revolución. No obstante,

...sus observaciones son más bien esporádicas y toman su carácter revolucionario viéndolas (...) como *totalidad*, donde la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción es (...) de mutua determinación y pertenencia en desarrollo ascendente en la práctica histórica de la humanidad. En cambio tomadas aisladamente cada una de las observaciones marxistas, arrancándolas del *razonamiento global* que les da sentido, estas *parcialidades se vuelven en su contrario* (...) esta parcialización del pensamiento de Marx, que más se asemeja a un descuartizamiento, ha sido y es, la “operación” realizada por el stalinismo, el trotskismo y otras variantes del oportunismo reformista burgués para anular y justificar una política capitalista a nombre, pero en contra, del proletariado y el marxismo mundial (...) La historia del marxismo desde la aparición del proletariado hasta nuestros días, en los hechos, es la historia de la lucha por derrotar y superar la interiorización en su ser, las relaciones de poder capitalistas (Qhananchiri, 1991: 86. El subrayado es nuestro).

Se trata, en definitiva, de reconstruir –como planteaba Veraza– un Marx sin “rupturas”. García Linera se detiene luego en los textos de 1847 de Marx y Engels sobre la naturaleza social de la revolución europea, textos escritos en el marco de la activa participación de ambos en la Liga de los Justos, que pasará luego a llamarse la Liga de los Comunistas. En lo que respecta a los textos sobre la cuestión nacional, se destaca el problema de la liberación de Polonia. García Linera recupera el “Discurso sobre Polonia” brindado en Inglaterra por parte de Marx, donde éste plantea que para que los “pueblos puedan unificarse” es necesaria la abolición de las relaciones de propiedad burguesa, con lo cual triunfo proletario, “es al mismo tiempo, la señal para la liberación de todas las naciones oprimidas”. Si bien Marx no desecha la lucha por la liberación nacional de Polonia, ve que ésta junto con otras luchas de liberación, pueden ser resueltas por la revolución comunista inglesa, ya que es Inglaterra el momento más alto del desarrollo del capitalismo mundial.¹⁸¹

Por último, García Linera se detiene en el *Manifiesto comunista*. Va a decir que el “elemento fundante” de la teoría de Marx del capitalismo y la Revolución Comunista es la concepción de la historia como lucha de clases. (Qhananchiri, 1991: 106) En este punto, sostiene que no hay un esquema unilineal de la historia en el *Manifiesto*, ya que la idea de la historia como autodesarrollo es “irreconciliable con todo evolucionismo lineal obligatorio” (Qhananchiri, 1991: 108). En realidad, Marx escribe el *Manifiesto* en un momento en el cual el capitalismo se halla aun completando sus tareas progresistas. De ahí que su preocupación sobre las particularidades de las masas no capitalistas, por ejemplo, campesinas, tenga un

¹⁸¹ Se trata, dice nuestro autor, de una “posición correcta desde todo punto de vista” pero que “no es suficiente para responder a un problema concreto (...) como es el de la actitud de los revolucionarios ante las luchas 'concretas' de liberación nacional”. (Qhananchiri, 1991: 103).

valor secundario (Qhananchiri, 1991: 114). Cuando cambian las condiciones, Marx comienza a prestar atención a la singularidad de las luchas campesinas y de los pueblos colonizados, pero tal consideración “va en consonancia con las bases del *Manifiesto*”: la historia como autodesarrollo, la necesidad de asumir el punto de vista comunista como punto de partida de la revolución.

4.4.5. *La cautela del demonio*

“...el marxismo no vino al mundo como un producto auténtico de la manera de pensar de Carlos Marx, sino como el fruto legítimo del espíritu de Federico Engels.”

MAXIMILIEN RUBEL, “La leyenda de Marx o Engels fundador”, 1970.

Interesa, ahora, indagar en torno a las operaciones de distinción entre Marx y Engels emprendidas por García Linera en esta obra. El marxista boliviano coincide nuevamente con Aricó quien, como vimos, siguiendo la propuesta de Rubel, llamaba a la tarea de distinguir el pensamiento de Marx y de Engels, éste último verdadero fundador del marxismo como filosofía de la historia. No obstante, García Linera destaca otras diferencias entre ambos, al mismo tiempo que notables aciertos.

Una primera diferencia, sustancial, que García Linera remarca entre Marx y Engels tiene que ver con la concepción del fundamento del capitalismo en cada uno. Dice que mientras Marx considera, desde 1844, que el trabajo enajenado es el que produce la propiedad privada, Engels, por el contrario, considera a la propiedad privada como base de la estructura económica de la sociedad. De esta forma, Engels “No logra develar el fundamento de la estructura capitalista” (la producción), antes bien “ve la apariencia del capitalismo (propiedad privada) como su esencia” (Qhananchiri, 1991: 21).

Esta diferencia se expresa también en la forma de entender el comunismo. Mientras para Marx, dice García Linera, la revolución comunista implica la abolición del proceso de trabajo capitalista, para Engels se trata de cambiar la propiedad de los medios de producción hacia un tipo de propiedad pública (precisamente, lo que sucedió con los socialismos reales, que no cambiaron el carácter capitalista de la producción). Mientras Engels “va más allá” de Marx y afirma características positivas sobre la futura sociedad comunista, Marx se mantiene, dice García Linera, en una actitud de “cautela”: habla de la negación de la enajenación y, a partir de allí, afirma la comunidad de los hombres y mujeres libres. Se trata de una “cautela

objetiva”, de un “silencio teórico” que no es sino el “silencio de la práctica de lucha de los trabajadores europeos” (Qhananchiri, 1991: 22).

Es importante tomar nota de esta expresión la “cautela de Marx”, por la cual, según García Linera, éste se diferencia de su amigo Engels. Se trata de una actitud de prudencia, que hace silencio para escuchar la práctica de lucha. Podríamos decir que esta cautela de Marx, de ese “demonio irreconciliable” que ha sido desatado por la burguesía que como un “mago ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros” (Qhananchiri, 1991: 17), es también una característica del marxismo de García Linera, quien no afirma, desde fórmulas teóricas acabadas, cuestiones que la lucha de las clases subalternas no ha desbrozado todavía en la práctica.

Ello puede verse desde un extremo y al otro de su trayectoria. En su juventud, como vimos, realiza una crítica a las interpretaciones dogmáticas de parte del marxismo estalinista y trotskista de Bolivia sobre el pensamiento de Lenin y la Revolución rusa, buscando hallar las condiciones de la revolución socialista en Bolivia desde la misma realidad boliviana, estableciendo traducciones puntillosas y precisas del marxismo. Desde su función como vicepresidente rechaza tanto las explicaciones mecánicas del proceso de cambio boliviano y de las experiencias progresistas latinoamericanas entendidas como revoluciones pasivas, como así también la idea de un fin de ciclo, que vendría a cerrar como por decreto un proceso de lucha que se encuentra abierto y se da siempre por oleadas.

Aricó comparte, podemos decir, esta “cautela del demonio”. Y ello puede verse, también, de un extremo a otro de su trayectoria. Desde la editorial del primer número de *PjP*, cuando plantea la necesidad de estudiar el pasado nacional desde una perspectiva radicalmente historicista y autocrítica, siguiendo la senda gramsciana. También en *Marx y América Latina*, cuando recupera el rechazo del Marx tardío a la lectura de su teoría expresada en *El capital* como una filosofía de la historia, un Marx que afirma la posibilidad de que la comuna rural rusa pueda servir como punto de arranque para la reorganización socialista de la sociedad. E inclusive, podríamos decir, que la cautela del demonio es también una forma de tener la cola del diablo de nuestro lado. En efecto, ¿no hay acaso una actitud de cautela, en la recuperación de parte de Aricó de esa fundamental consideración gramsciana para pensar las condiciones de la derrota, según la cual no podemos menospreciar las fuerzas del enemigo, según la cual hay que estudiarlas, en su propia materialidad hegemónica, para no sobreestimar las propias fuerzas?

Pues bien, volviendo a la cuestión de la diferencia entre Marx y Engels, García Linera plantea que estas diferencias se van a mantener al interior de cada una de las diferentes épocas

de su pensamiento. Se trata de “diferencias que marcarán la lucha en nuevas condiciones entre el marxismo revolucionario y el pseudo marxismo osificado subsumido como fuerza productiva al propio capitalismo” (Qhananchiri. 1991: 22-23). La distinción entre Marx y Engels es una operación de lectura necesaria, para disociar a Marx de todo “determinismo abstracto, mecánico, de los que la pasividad y reformismo de la II y III Internacional no serán más que prolongación 'necesaria’” (Qhananchiri, 1991: 102). De ahí que García Linera se encargue de realizar un recorrido por la trayectoria de ambos autores (hasta fines de 1850), estableciendo distinciones en relación a un conjunto de temáticas: no solo la visión acerca del trabajo, la propiedad privada y el comunismo, sino también el mundo campesino, la cuestión nacional, la visión Estado, etc.

En este sentido, se detiene en cómo abordan Marx y Engels la revolución que se estaba comenzando a gestar en 1847 en Europa. En primer lugar, destaca una diferencia entre Marx y Engels en lo que respecta al papel del campesinado en la revolución en Alemania. Mientras Marx considera al campesinado como una fuerza decisiva en la revolución (contra la nobleza), para Engels la posición de las masas campesinas frente a la burguesía tras la revolución burguesa es un problema a ser resuelto por el mismo progreso capitalista. Se trata de un “esquematismo mecánico del desarrollo social” presupuesto también en la forma de entender el proletariado, cuya conciencia se generaría para Engels por la simple expansión capitalista, cuando “en realidad no existe ningún isomorfismo entre expansión capitalista y proletariado revolucionario, sino tan solo un campo de posibilidades.” (Qhananchiri, 1991: 97).

No obstante, el marxista boliviano le concede grandes aciertos a Engels en lo que respecta a sus estudios sobre la guerra campesina en Alemania en el momento de la revolución (1848), particularmente en su artículo “La Marka”, donde además de indicar el camino –el estudio de la base material dadas por las tendencias comunitarias de propiedad y trabajo– para entender los fundamentos del programa comunista de la guerra campesina, “saca a luz aspectos particulares y comunes de esta conformación histórica del campesinado como clase en guerra”, tales como el “lenguaje religioso en el discurso unificador de la clase” (Qhananchiri, 1991: 74).

También le concede aciertos en lo que respecta al análisis de la cuestión de la liberación nacional. En efecto, Engels es quien principalmente aborda el problema a partir de la situación de las antiguas nacionalidades oprimidas en los territorios de Austria, Alemania y polaco-húngaros. En este marco, García Linera recupera el libro de Roman Rosdolsky, editado por los Cuadernos de PyP, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos sin historia*. Pero lo

hace retomando la crítica de Jorge Veraza, quien dice que Rosdolsky no comprendió, en su estudio sobre el tema de las nacionalidades en Marx y Engels entre 1847 y 1848, la política y la teoría de éstos sobre las clases sociales (Qhananchiri, 1991: 175-176).

En efecto, para García Linera, el concepto de pueblos revolucionarios y contrarrevolucionarios por naturaleza es ajeno al marxismo. Tanto para Marx como para Engels, “el apoyo o rechazo a tal o cual pueblo no está guiado por principios abstractos, eternos, sino por las condiciones existentes que hacen de estos pueblos fuerzas o frenos, respectivamente, de la lucha del proletariado mundial.” (Qhananchiri, 1991: 97). El tomar en términos mecánicos y abstractos –en no hacer, podríamos decir, una correcta traducción– las afirmaciones de Marx, pero, sobre todo, de Engels sobre el tema, ha llevado a convertir al marxismo en una “filosofía de la historia” con fuertes rasgos idealistas, que “condena para siempre a las pequeñas nacionalidades al lado de la contrarrevolución”. (Qhananchiri, 1991: 183).

4.4.6. *El debate con Aricó*

Ya hemos visto algunos de los presupuestos implícitos de la lectura que García Linera emprende en *De demonios* sobre Marx: el marxismo vivo de Sartre, Echeverría y Veraza; las ediciones del *Cuaderno Kovalevsky* y los *Manuscritos sobre List*; la reconstrucción en clave totalizante de la obra marxiana; las operaciones de distinción entre el pensamiento de Marx y Engels. Es momento, ahora, de ir al debate con Aricó. Pero antes, interesa indagar en torno a otro presupuesto, ligado a la lectura que el marxista boliviano realiza de los escritos de Marx publicados para el *New Daily Tribune*. De esa lectura se desprenden algunas conclusiones similares y otras distintas a las que extrae Aricó en su ensayo.

Para García Linera, las razones que llevan a Marx a fijarse a comienzos de los años cincuenta en las sociedades no europeas, como Asia, Medio Oriente, América, son similares las que aduce Aricó: el “aparente fracaso” de la revolución europea, fracaso a la vez producto y resultado de la expansión capitalista mundial, que el marxista boliviano define como la “deglución del mundo por el capital como universalización de las relaciones capitalistas de explotación”. Sobre ello tratan, precisamente, muchos de los artículos publicados por Marx para el *New York Daily Tribune*, a los que García Linera –al igual que Aricó– no considera como simples escritos de ocasión, sino como textos fundamentales del *corpus* textual marxiano.

García Linera se detiene en los escritos de Marx sobre la India. Nos dice que la preocupación central de Marx es, en un principio, por las consecuencias económicas y políticas que el dominio colonial produce en la propia Inglaterra. En este sentido, no analiza en profundidad la destrucción de la autosuficiencia de la comunidad donde radica la clave de la política colonial, ni el carácter diverso de la realidad asiática de la época. Por ello, Marx generaliza a partir de la comunidad india la “comunidad asiática” (Qhananchiri, 1991: 198). Pero aquí, como en otros lugares, es preciso, dice García Linera, establecer una distinción entre dos niveles de reflexión en Marx, uno empírico y otro abstracto, porque si se los separa “sólo se ven errores y contradicciones”. Se trata de un principio metodológico general que, como veremos, aplica a su lectura del texto de Marx sobre Bolívar.

El marxista boliviano le dedica especial atención al concepto de “forma asiática” tal como Marx lo elabora a comienzos de los años cincuenta. Se trata una forma social caracterizada por un tipo de propiedad común de la tierra (la comunidad asiática), pero subordinada –mediante mecanismos de extracción del excedente– a una figura despótica que unifica la sociedad. La caracterización del “despotismo asiático” por parte de Marx está marcada, dice García Linera, por la idea estancamiento e inmutabilidad de Oriente, una idea que existe “desde la más remota antigüedad” (Qhananchiri, 1991: 204).

En este marco, nuestro autor destaca un principio metodológico fundamental, según el cual “Los textos de Marx (...) deben ser leídos y tratados a la luz de estas restricciones que le impidieron un conocimiento más real y por lo tanto más total de las sociedades asiáticas contemporáneas” y a la luz “de la discusión filosófica y política que le precedió” (Qhananchiri, 1991: 207). Es precisamente este desconocimiento, lo que ayuda a entender “tanto el carácter restringido de sus observaciones de la historia real de la India, como la exactitud comprensiva de otras generalizaciones que están en medio de éstas.”

Este principio metodológico se completa con otro elemento: la situación concreta de la lucha de los pueblos analizados por Marx. Así, en el momento en que esta realidad histórica concreta cambia, cuando se dan las grandes sublevaciones en las Indias, gracias a “la posición fundante de la crítica marxista”, la posición de Marx también se modifica. Así, si en 1853 Marx celebra la incorporación de la India a la mundialización capitalista, a partir de 1858, deja de hacerlo y apoya activamente aquellas sublevaciones. Asimismo, a fines de los años cincuenta, Marx ya entrevé a la comunidad como principal fuerza productiva de los países colonizados de Oriente, a partir de lo cual no vuelve a mencionar la necesidad de destrucción de esta forma comunal (Qhananchiri, 1991: 211).

García Linera analiza, también, los textos sobre Irlanda, sobre China, sobre Argelia y las islas jónicas, sobre “Turquía” y sobre los eslavos dentro del imperio Otomano. Por razones de extensión, no podemos detenernos en estos análisis, tan solo destacar que para García Linera no hay en estos textos “ningún argumento que se asemeja a una defensa abstracta del principio de soberanía en tanto éste no está ligado a fuerzas sociales internas capaces de ponerse en marcha” (Qhananchiri, 1991: 229).

Cabe señalar otro de los textos centrales de Marx en los que se detiene García Linera y desde el cual saca importantes conclusiones: los textos sobre España de 1854, donde Marx analiza las luchas revolucionarias en España desencadenadas por la invasión francesa en 1808-14 y que continuaron luego. Habría aquí un claro esfuerzo de Marx por “captar sus impulsos (de la sociedad española) de auto-organización bajo la forma nacional” (Qhananchiri, 1991: 239). En el caso de España es “la sociedad la que emprende, por fuera del Estado, la constitución de la unidad nacional a partir de la guerra, de resistencia, acto de revolucionarización de la sociedad” (Qhananchiri, 1991: 240).

Ahora bien, luego de estos análisis ya podemos pasar al subcapítulo “América”, donde García Linera discute con el *Marx y América Latina* de Aricó. Como intentamos demostrar, el marxista cordobés emprende aquí una lectura sintomal de Marx para dar cuenta de las razones ocultas del desencuentro entre el pensamiento marxiano y el continente latinoamericano. García Linera sigue a Aricó en el “uso” de esta lectura¹⁸², e inclusive comparte la idea de que la teoría de Marx no tiene nada de eurocéntrica. Pero saca conclusiones opuestas a las del marxista cordobés.

En efecto, el marxista boliviano rechaza el punto de partida de Aricó en su argumentación sobre las razones del desencuentro entre Marx y América Latina: “De entrada Aricó nos coloca en un terreno pre-definido: que Marx ignoró nuestra realidad”, nos coloca, “en el terreno de la '*equivocación*' a ser explicada”. Para García Linera, por el contrario, Marx acertó respecto a su valoración de la realidad latinoamericana. De lo que se trata, no es de “ocultar errores en Marx o el dejar de ver sus puntos ciegos”, sino “de ver todo esto en medio del pensamiento crítico de Marx, que en su agudeza, aún hoy y a pesar de sus errores y parcialidades sigue alumbrando la comprensión de la realidad latinoamericana tremendamente conflictiva entre Estado y sociedad.” (Qhananchiri, 1991: 250).

¹⁸² “La tarea de comprensión de los supuestos que anteceden o que se desprenden de las opiniones de Marx sobre Bolívar, y en general sobre América Latina en estos años, es (...) más una tarea de escudriñamiento en lo *subyacente* pero *no escrito*, en los *silencios* o *rodeos* a un tema que los *presupone*, en el rastreamiento de las raíces de tal o cual concepto que a la luz de las viejas implicaciones, alumbra sobre las nuevas, etc. Es pues una tarea compleja el intentar comprender la concepción de Marx sobre la sociedad latinoamericana (...) Aricó ha hecho notables esfuerzos en este camino, nosotros lo hemos de seguir críticamente en para intentar reconstruir el pensamiento de Marx en este terreno.” (Qhananchiri, 1991: 249. El subrayado es nuestro).

En este marco, García Linera reconstruye lo que considera son las dos tesis de Aricó para explicar la posición de Marx sobre América Latina. Primero, que “hay en Marx una recuperación de categorías hegelianas que si no necesariamente le ayudan a entender la realidad latinoamericana, si le posibilitan ubicarla en una concepción más global del desarrollo histórico”. Segundo, “que Marx no llega a comprender la dinámica real de la lucha de clases.” (Qhananchiri, 1991: 250).¹⁸³

Ahora bien, respecto a la primera tesis, el marxista boliviano se detiene a analizar críticamente los argumentos brindados por Aricó para sostenerla. Para Aricó, dice García Linera, “Marx veía que un pueblo podía devenir nación a condición de que '*exista una estructura económica-social que lo posibilite y una fuerza social capaz de hegemonizar todo el proceso*'; condiciones ambas que no las encuentra en América Latina” (Qhananchiri, 1991: 250. Las cursivas refieren a las palabras de Aricó). Pero, dice el marxista boliviano, estos conceptos necesarios según Aricó para Marx para que una sociedad devenga nación, son “parciales”.

Respecto al tema de la “estructura económica-social”, Marx “vio la posibilidad de constitución nacional aun a partir de estructuras económicas precapitalistas: el caso de Turquía, China o los pueblos eslavos del Imperio Otomano, en los que predominaba un régimen económico caracterizado en algunos casos por Marx, como asiático” (Qhananchiri, 1991: 252). Respecto a la idea de la necesidad de una “fuerza social capaz de hegemonizar todo el proceso” de devenir nación de un pueblo, García Linera señala que “Esto es cierto en parte”. En efecto, en el caso de China no existe una fuerza social burguesa, sino que “es en el proceso de la guerra donde el pueblo mismo conquista su cohesión e identidad como nación” y en el caso de la lucha antimonárquica española, “la nación, su defensa y su reconstrucción, al menos en su primer momento, están personificadas por el pueblo en general desplegando su vitalidad”. En definitiva, lo que demuestran estos casos, es que

...la fuerza decisiva de la construcción social como nación la desempeña la vitalidad de la masa, el pueblo en movimiento asentado en numerosos casos, en relaciones precapitalistas. Existencia de fuerza social general empeñada en la formación nacional autónoma de la sociedad, como impulso interno de afirmación y de existencia. Esto es lo decisivo (...) no es difícil suponer que él (Marx) no lo halló al momento de fijarse en América. Y no por la posición “*hegeliana*”, sino que porque en realidad esta energía de la masa no se dio como movimiento generalizado (al menos en Sudamérica); estaba en gran parte ausente en los años considerados por la reflexión de Marx. Las grandes sublevaciones indígenas en las que se puede observar un esfuerzo totalizador, habían sucedido en el siglo XVIII y se puede decir que eran casi desconocidas para los historiadores... (Qhananchiri, 1991: 252-253).

¹⁸³ Se trata, en este último caso, como bien señala Ricca (2016), de una tesis que no se encuentra expresada como tal por Aricó.

De esta forma, García Linera, fiel a su perspectiva política indianista, considera a las rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Katari de 1780-1781 como los grandes esfuerzos totalizadores de la sociedad latinoamericana, como esa fuerza social general necesaria para construir una formación nacional y estatal autónoma al estado colonial. Es sobre su derrota, que se erigieron los Estados republicanos, herederos de la política de dominación y explotación colonial.¹⁸⁴

En este sentido, el vacío es un vacío temporal. La ausencia de vitalidad social de los pueblos indígenas para la construcción de la nación y del Estado tiene que ver con su derrota, y no con el concepto hegeliano de “pueblos sin historia”, concepto completamente ajeno al marxismo, según García Linera. Y dado que es este movimiento indígena el que pone en cuestión las bases fundamentales del estado colonial, dado que es éste movimiento el que adquiere precisamente la característica de automovimiento de la sociedad, se comprende, para García Linera, que Marx haya visto que la realidad latinoamericana no podía “ser más que una artificial construcción estatal autoritaria y Bolívar, una manifestación personificada de esta irracionalidad. Rechazo pues de Marx, a ver al estado como productor de la sociedad civil y la nación.” (Qhananchiri, 1991: 253-254).

De esta forma, el carácter aparente de las construcciones estatales en América Latina identificado por Marx tiene que ver con el *encuentro* entre una realidad (la derrota de la gran rebelión y la posterior dispersión de las masas indígenas) y el “conjunto de valoraciones orgánicas al cuerpo teórico del marxismo que dan cuenta de la realidad nacional.” De hecho,

El estado en más de cien años no ha sido capaz de producir la sociedad como un todo orgánico, mucho menos de revolucionarla; los momentos cumbres de la organización social como nación y de reforma en cualquiera de estos países, están ligados por el contrario a grandes movimientos de insurgencia de masa, de auto-organización de la sociedad enfrentado al estado; fuera de ellas, y muy a pesar de los intentos desde arriba, la construcción de la nación y la reforma social, no ha sido más que una ficción señorial, oligárquica y terrateniente (Qhananchiri, 1991: 254-255).

¹⁸⁴ Así lo expresa García Linera en una entrevista: “...la emancipación latinoamericana de los 1810 al 1825 se hace y la realizan sobre la derrota de la emancipación indígena, que va a ser justamente la que se va a dar con las rebeliones de Amaru, en Perú, y de Tupac Katari (...) aquí es la generación diezmada, los líderes perseguidos, torturados, liquidados, degollados, en fin, de esta gran rebelión, la que va a generar como este *vacío temporal*, que no es un vacío porque sean un pueblo sin historia, sino que *acaban de ser derrotados militarmente* (...) en 1781. Claro, cuando surge este levantamiento de los sectores criollos (...) *se lo hace sobre los huesos del levantamiento indígena, de sus líderes, de sus narrativas* (...) se está recién saliendo de la gran derrota amarista katarista. En el fondo esta es la línea argumental con la cual me acerco a leer a Marx y también a criticar a Aricó.” (García Linera, Patriglia, 2020: 243. Cursivas nuestras).

Antes que identificar puntos de ruptura entre el Estado colonial y el estado republicano, García Linera ve así las continuidades. Va a decir que la posibilidad de revolucionarización social no es posible desde el viejo estado, un estado aparente y patrimonialista, sino que

Esta tarea sólo puede venir como movimiento de la sociedad para autoorganizarse, como impulso creativo y vital de la sociedad civil para organizarse como nación (...) El Hegel de Aricó no tuvo pues razón, por cuanto el Estado no pudo construir ni la nación, ni la sociedad, ni mucho menos la reforma de esta última. Para que esto sucediera en Latinoamérica tuvo que esperarse (y en algunos casos se sigue esperando) años y décadas desde la “*independencia*”, a que la sociedad emergiera de su letargo y su fuerza sea contundente. Marx pues tuvo razón porque vió esto, porque descartó la construcción nacional estatal real y más aun la revolucionarización de la sociedad como obra estatal por encima de la sociedad (...) La historia dio pues mas razón a Marx en su pesimismo que a Aricó en su optimismo.” (Qhananchiri, 1991: 255-256).

Para García Linera, a diferencia de los casos de Turquía o la India, Marx no hizo un análisis comprensivo de las características, de las fuerzas internas, de las contradicciones de la sociedad latinoamericana: “Marx no estudió a las masas indígenas, sus características y su movimiento; y aquí radica ciertamente la debilidad de las apreciaciones de Marx sobre América Latina, su '*incomprensión*'...” (Qhananchiri, 1991: 256). Dice García Linera utilizando un argumento contrafáctico, característico de la lectura sintomal, que

La ausencia de grandes movimientos emancipatorios indígenas, al menos en Sudamérica, ciertamente condicionaron esta ausencia de Marx. La existencia de un poderoso movimiento social general en los años de independencia o inmediatamente después, como en la India, Turquía o China, *ciertamente hubiera sacado a luz* con más fuerza la vitalidad, la potencialidad de la sociedad, la complejidad de sus contradicciones y *hubiera empujado* a Marx a fijar su atención en ese contenido, como en otros casos. (Qhananchiri, 1991: 256. *Cursivas nuestras*).¹⁸⁵

Con todo lo desarrollado hasta aquí, podemos hablar, entonces, de un desencuentro entre Aricó y García Linera en relación a cómo pensar la relación entre el pensamiento de Marx y la realidad latinoamericana. Ello implica, al mismo tiempo, una diferencia en cómo pensar los términos mismos de esta relación, es decir, la obra misma de Marx y la historia larga de América Latina.

¹⁸⁵ Como indica Guillermo Ricca, García Linera omite por completo los pasajes del ensayo de Aricó donde éste hace referencia a los diferentes niveles de compromiso de las masas indígenas campesinas con las luchas de la independencia (Ricca, 2016: 125). Asimismo, como señala Ricca, el marxista boliviano no tiene en cuenta el uso, por parte de Aricó, de la categoría gramsciana de “*revolución pasiva*”, categoría que como vimos indica un proceso de reconstrucción nacional y de centralización de la economía realizado “*desde arriba*”, desde el Estado, en el que la participación popular de las clases subalternas es espontánea, fragmentada y contradictoria.

En efecto, mientras el primero lee la obra de Marx en términos asistemáticos y en búsqueda por los “puntos de fuga” del sistema marxiano, si intenta mostrar la discontinuidad entre crítica de la política y crítica de la economía política, el segundo lee la obra de Marx en clave sistemática y totalizante, intentado mostrar las continuidades entre ambos momentos (de ahí que sostenga que la concepción de la nación se deriva de la crítica de la economía política); si el primero toma como punto de partida para pensar la construcción nacional-estatal de América Latina las guerras de independencia y particularmente el proyecto de la Patria Grande de Bolívar, el segundo toma como punto de partida la derrota de la rebelión indígena de Tupac Amaru y Tupac Katari; si Aricó dice que Marx se equivocó a la hora de analizar la realidad de continente, por su concepción del Estado como derivación de los conflictos de la sociedad civil y la nación, García Linera sostiene que Marx no se equivocó, precisamente por esa misma concepción.

No obstante, como vimos, a partir de su asunción como vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, García Linera da un giro en sus concepciones acerca del Estado (y también acerca de las guerras de independencia) que lo acercan a la perspectiva de Aricó. Giro que tiene que ver, también, con la asunción plena –como dice el mismo Starckenbaum (2018)– de lo nacional-popular en su discurso en esta época de su producción. Así, como hemos evidenciado en el capítulo anterior, García Linera sostiene una idea del Estado integral como articulador de la sociedad civil, de la diversidad nacional, geográfica, cultural y clasista boliviana, al mismo tiempo que recupera las “dos vertientes” del ser social boliviano, la vertiente india y la vertiente mestiza (García Linera, 2010). En ese marco, llama a articular bajo un mismo horizonte político la herencia de los líderes indígenas, en particular de Tupac Katari, y la herencia de los Libertadores, en particular de Simón Bolívar.

Pero encontramos una cercanía aún más profunda con la lectura de Aricó en la recuperación que García Linera realiza de Hegel en este período de su producción. El marxista boliviano va a sostener que “Hay algo de misterioso en el Estado (...) porque al interior del Estado se da una conversión, que Hegel la califica de misteriosa, de los intereses particulares en intereses generales.” (García Linera, 2012b: 2). Frente a esta idea, el marxista boliviano recupera la crítica del joven Marx a la concepción hegeliana del Estado, pero en una clave que complementa ambas concepciones en una visión del Estado como relación paradójica: “Marx dice: evidentemente el Estado es una forma de comunidad, es una forma de un yo colectivo (...) pero es una comunidad ilusoria” (García Linera, 2012b: 5) Y ello porque “el Estado es monopolio, es concentración” de los recursos, de las funciones públicas: “El Estado es un momento de construcción de lo universal, pero es un universal

monopolizado por pocos: esa es para mí la clave del misterio hegeliano del Estado” (García Linera, 2012b: 7). Frente a este carácter ilusorio del Estado como comunidad, García Linera recupera el concepto gramsciano de “Estado integral”, como “momento en que la sociedad absorbe las funciones unificadoras del Estado y en que el Estado va transfiriendo a la sociedad funciones de gobierno.” (García Linera, 2012b: 7-8). Gramsci y Hegel se convierten, así, en algunos de los nombres centrales por donde transita el *reencuentro* entre Aricó y García Linera.

Conclusiones

Para concluir, recuperemos el hilo de nuestra investigación. Nos propusimos realizar un estudio contrastado entre Aricó y García Linera, entre sus prácticas de escritura y sus prácticas de edición, prácticas que leímos a partir del concepto gramsciano-benjaminiano – pero, también, derrideano y althusseriano– de traducción. Los ejercicios de traducción de Marx y del marxismo *desde* América Latina emprendidos por Aricó y García Linera implican, como vimos, una forma de *producción* de un marxismo latinoamericano a contramano de las concepciones del marxismo como una filosofía de la historia.

En el primer capítulo, buscamos fundamentar la perspectiva “metodológica” de nuestra investigación. Recuperamos, en ese marco, la figura de estudio contrastado de Robert París, pero nos distanciamos de su modelo de “lingüística contrastiva” de inspiración saussureana. Seguimos la metáfora gramsciana de la traducción y, por ello, antes que equivalencias funcionales, nuestra búsqueda estuvo guiada por mostrar la contaminación y el conflicto entre las lenguas (marxistas, populistas, indianistas) en Aricó y en García Linera; también, *entre* ellos. Se trata de lenguas que aparecen como huellas en la materialidad de sus discursos. Nos servimos, en este marco, de la distinción veroniana entre “gramáticas de producción” y “gramáticas de reconocimiento”, y la utilizamos para mostrar los puntos de contacto y de diferencia entre los discursos de ambos autores. Asimismo, nos propusimos reconstruir los diferentes pliegues del concepto de traducción a partir de Gramsci, Benjamin y Derrida.

Vimos que tanto Aricó como García Linera comparten un proyecto de investigación vital, una obsesión común, ligada a reconstruir la obra de Marx y la historia misma del marxismo *desde* América Latina. Un proyecto nacido de la apuesta por contribuir a superar un “desencuentro histórico”: entre el marxismo y populismo en el caso de Aricó, entre marxismo e indianismo, en el caso de García Linera. Y también reconstruimos en términos sintéticos la historia de los marxismos latinoamericanos, para inscribir las producciones de ambos autores en esa historia. Con lo desarrollado en la presente investigación, podemos volver la mirada hacia esa historia, interrogarla, desde los “nombres” de Aricó y García Linera.

Así, respecto a la idea sostenida por Acha y D’Antonio según la cual el populismo sería la “frontera teórica” infranqueable del marxismo latinoamericano, lo que como vimos la obra de Aricó nos muestra es que la tarea de traducción del marxismo implica necesariamente un diálogo con las tradiciones populistas del continente. Porque los populismos expresan

problemas irresueltos propios de estas sociedades de capitalismo dependientes (tales como la relación entre democracia y socialismo, entre intelectuales y pueblo, entre desarrollo atrasado o acelerado de la economía). También, porque los populismos constituyen, en muchos países de América Latina, la identidad política más importante de las clases subalternas. Es con el populismo, decía Aricó en *La cola del diablo*, que lo nacional-popular aparece como problema para el marxismo. Lo que Aricó nos invita a pensar es, en definitiva, que el populismo no es *lo otro* del marxismo, no es su límite teórico y político infranqueable; antes bien, es un límite ideológico impuesto históricamente y replicado entre las izquierdas dogmáticas, pasadas y presentes.

Por otra parte, como vimos, Acha y D'Antonio sostienen que es preciso hablar de los marxismos latinoamericanos en plural, teniendo en cuenta las diferentes aclimataciones del marxismo en las regiones del continente. En un sentido similar, Aricó plantea que, a raíz de la revolución cubana, que significa una ruptura de la hegemonía del marxismo soviético en América Latina, el marxismo en la región debe considerarse a partir de su diversidad nacional. Distinto a la época de Mariátegui, en quien se encontraría el primer esfuerzo por *fundar* un marxismo latinoamericano, tanto por la existencia en la década del veinte del marxismo de la III Internacional, frente al cual Mariátegui discute, como así también por el hecho de que el Perú de su época constituía un “laboratorio político” que revelaba problemas irresueltos que eran comunes a los países de América Latina, como la necesidad de realización nacional.

A partir de lo investigado en la presente tesis, nos preguntamos si con García Linera no sucede algo similar a lo que sucede con Mariátegui. En efecto, ¿no puede considerarse, acaso, que el intento de García Linera por reconstruir la crítica de la economía política de Marx, a partir de la comunidad del *ayllú*, una forma de refundar el marxismo latinoamericano? Y si bien ya no existe, como en los tiempos de Mariátegui, un referente teórico marxista hegemónico, el hecho de que García Linera emprenda en su juventud ese gigantesco esfuerzo en un momento en que se gritaba a viva voz la muerte del marxismo y de los grandes relatos, ¿no puede entenderse también como una respuesta a otra forma hegemónica de pensamiento, pero en este caso, una forma antimarxista, propia ya no de una Internacional Comunista, sino de una “Internacional neoliberal”? ¿Y no constituye Bolivia acaso, como el Perú de la época de Mariátegui, un “laboratorio político” que pone en evidencia problemáticas comunes a la región, como la necesidad de refundación de los Estados en clave Plurinacional? En este sentido, podemos arriesgar la hipótesis de que, si Mariátegui puede ser considerado como el fundador del marxismo latinoamericano, García Linera puede

ser comprendido como el primero en fundar, en este siglo XXI, un nuevo marxismo latinoamericano.

En el segundo capítulo realizamos una reconstrucción del itinerario intelectual de Aricó y, en el tercer capítulo, de la trayectoria intelectual de García Linera, tomando como hilo conductor el concepto *gramsciano-benjaminiano* de traducción. Identificamos sus *afinidades electivas*. Autodidactas, lectores precoces de Marx y del marxismo, descifradores de enigmas –en particular, de ese que encierra el concepto de “materialismo histórico”– Aricó y García Linera son, también, figuras marcadas por una experiencia de la soledad. Se trata de una actitud de distanciamiento respecto del mundo de lo cotidiano, de una soledad “arendtiana” que permite el diálogo consigo mismo, como condición para la lectura de los libros y del mundo. Pero la soledad de ambos autores es también una soledad maquiaveliana –al modo en que lo define Althusser–en tanto debieron estar “solos”, distanciados de la ideología de su tiempo, en este caso, del marxismo dogmático, para plantear su marxismo crítico. Frente al marxismo abstracto, cerrado, economicista, mecanicista, ambos proponen un marxismo humanista, crítico y abierto a los saberes de la época; un marxismo dispuesto asumir el problema del desencuentro con lo nacional-popular como condición para realizarse prácticamente, para hacerse lenguaje de las clases subalternas, para contribuir a construir una nueva hegemonía socialista.

En este sentido, constatamos que si la experiencia vital del “desencuentro histórico” comienza en el caso de Aricó en su adolescencia, como desencuentro entre el movimiento estudiantil y la clase obrera peronista, y toma la forma, más de una década después, del desencuentro entre el partido comunista, entre su marxismo, y el peronismo; en el caso de García Linera, esa obsesión por contribuir a superar un “desencuentro histórico” irrumpe también en su adolescencia, como desencuentro entre el sindicalismo campesino-indígena y la clase obrera nucleada en la COB, y toma la forma, poco tiempo después, de un desencuentro entre dos razones revolucionarias: marxismo e indianismo.

Asimismo, vimos que si en el caso de Aricó la primera lectura del desencuentro se encuentra permeada por la lectura de Agosti, por esa forma de traducción (con sus aciertos y sus crasos errores) de Gramsci a la realidad argentina que aquel realiza en su libro *Echeverría*, en el caso de García Linera, la lectura que marca su experiencia vital del desencuentro entre clase obrera y marxismo respecto al indianismo, es el libro *El indio y el cholaje boliviano*, de Fausto Reinaga. Libros que constituyen gramáticas de producción de sus discursos y sobre las cuales intervienen críticamente.

El marxismo del Aricó pasado-presentista se nutre del Gramsci de lo nacional-popular y del Gramsci consejista, del marxismo gramsciano entendido como historicismo absoluto, como humanismo radical, como filosofía de la praxis. Se nutre, también, del debate del marxismo italiano y del PCI, de los movimientos tercermundistas. Pero, sobre todo, se encuentra marcado por el *acontecimiento* de la revolución cubana, por esa gramática de producción que disloca los lugares de enunciación de la izquierda marxista latinoamericana. Por otra parte, García Linera se alimenta, en su juventud, del Sartre marxista-existencialista y del Dussel marxista, al mismo tiempo que recupera una concepción del marxismo como crítica de la economía política, donde se destacan los nombres de Echeverría y Veraza. García Linera se nutre, además, de las experiencias guerrilleras centroamericanas y de la sabia vital de las experiencias indianistas de Bolivia. Asimismo, sigue la senda del marxismo crítico boliviano marcada por Zavaleta Mercado, ese gran gramsciano reconocido por el mismo Aricó.

Por otra parte, como vimos, tanto Aricó como García Linera critican los prejuicios colonialistas incrustados en la matriz del marxismo tradicional de sus respectivos países, expresados, en el caso del primero, en un “paternalismo enfermizo” hacia la clase obrera peronista, en el caso del segundo, en un “esquematismo reaccionario”. Si el marxismo dogmático y eurocéntrico se ha caracterizado por un discurso modernizante en el cual lo que considera atraso –la comunidad campesina, la clase trabajadora y las zonas del país todavía bajo formas de subsunción formal– es dejado en el lugar de *desecho*, de *residuo*, de *resto*, a partir de una concepción lineal de la historia, tanto Aricó como García Linera se proponen pensar la modernidad de *otra forma*. Una modernidad que tome como punto de partida las virtudes productivas del atraso, esas tendencias todavía no plenamente capitalistas que poseen un potencial socialista. Una modernidad construida a partir de las propias condiciones nacionales de los países latinoamericanos, los cuales comparten una historia de dominación y explotación; comparten, también, una misma lucha por la construcción nacional, que es todavía una tarea inconclusa. “Sí, como se ha dicho, la modernidad es un destino, el problema a resolver es de qué modo queremos los latinoamericanos ser modernos”, dice Aricó; “se trata de buscar una modernidad política a partir de lo que en realidad somos, y no simulando lo que nunca seremos ni podremos ser”, dice García Linera, aludiendo a una realidad social abigarrada, como Bolivia.

Pero Aricó y García Linera son también “nombres” que expresan dilemas del marxismo en un tiempo y en un lugar, y que expresan también los dilemas de *una historia*. Ya decía Gramsci en los *Cuadernos* que “Escribir la historia de un partido no significa otra cosa

que escribir la historia general de un país desde un punto de vista monográfico”, lo cual también es aplicable a los individuos, y, más todavía, si dirigieron partidos, en el gran sentido histórico de la palabra, como diría Marx. Aricó y García Linera son, en este sentido, nombres que sirven de ángulos para leer una historia. El primero, la historia argentina, la historia de los golpes militares, de la política marxista y obrera, del peronismo, de la derrota, de la transición democrática. El segundo, la historia de Bolivia, de la revolución nacionalista, del surgimiento del indianismo, de los golpes militares, de la democracia liberal, del Estado Plurinacional. Pero Aricó y García Linera son también nombres que buscan escribir esa historia, que buscan reconstruirla, *desde* el marxismo y desde lo nacional-popular como momento y movimiento constitutivo de la identidad de las clases subalternas en su lucha por la autodeterminación. Aricó escribe sobre esa historia en *Pasado y Presente*, en *Controversia*, en *La Ciudad Futura*; García Linera lo hace a través de *Ofensiva Roja*, a través del *Grupo Comuna*, lo hace, también, a través de la *Vicepresidencia*.

Por otra parte, como vimos, la traducción del marxismo adquiere en el caso del Aricó pasado-presentista, y a lo largo de toda la trayectoria de García Linera, un carácter totalizante en relación a los saberes y las ciencias. La totalización como movimiento de incorporación y superación de los saberes particulares en el marxismo en tanto teoría universal –porque es crítica de la universalización de las relaciones sociales capitalistas– que busca, a través de dicha totalización, su realización como concepción de mundo. Ambos critican las incrustaciones positivistas y metafísicas en el marxismo, pero mientras García Linera hace uso de la clasificación topológica e inclusive de un lenguaje matemático abstracto, si busca trazar puentes, realizar composiciones, con las ciencias llamadas “duras”, Aricó recupera el lenguaje de las humanidades y del historicismo gramsciano.

Asimismo, como pudimos constatar, ambos se interesan por estudiar la condición obrera, desde la unidad orgánica del *proceso inmediato de producción*. Se trata, para Aricó, de estudiar la estructura técnico-organizativa de ese “mundo nuevo” que era la fábrica y, para García Linera, la condición obrera minera del siglo XX. La pregunta acerca de qué sucedió con este mundo productivo luego de la dictadura militar no va a ser un problema que aborde Aricó, quien a partir del exilio comienza a centrar su preocupación en el problema de la derrota, de la transición democrática y de los obstáculos del marxismo por arraigarse en el país y, más en general, en América Latina. De alguna manera, esto explica que Aricó no haya seguido con el proyecto planteado en las *Nueve Lecciones*, esto es, fusionar crítica de la economía política y teoría de la revolución, continuar la teoría de la reproducción de Marx a partir de las transformaciones morfológicas del capitalismo. Es esta tarea la que García Linera

emprende –en un nuevo contexto histórico marcado por el surgimiento del neoliberalismo a partir de la crisis del Estado de bienestar y de la gestión *ford-taylorista*– en sus estudios sobre la reproletarización.

Finalmente, como vimos, tanto sus prácticas escriturales como sus prácticas editoriales, pueden ser concebidas como formas de traducción de Marx y del marxismo *desde América Latina*. *Traducciones gramscianas*, porque se trata de un *ejercicio de contextualización* de obras, frente a cualquier consideración abstracta, de un *trabajo de descomposición y recomposición teórica*, frente a las formas de totalización excluyente que fijan los marxismos oficiales (Aricó) o a las formas de “descuartizamiento”, de parcialización de la teoría de Marx (García Linera); *traducciones gramscianas*, también, porque se trata de reconstruir la historia del marxismo *desde abajo*, desde la perspectiva de las clases subalternas y porque se busca hacer que el marxismo se convierta en hecho hegemónico, para lo cual es preciso trazar puentes con la cultura nacional, con su folklore y sus tradiciones emancipatorias.

Traducciones benjaminianas, porque Aricó y García Linera asumen que la traducción es una *tarea* que implica trabajar con *lenguas vivas* del pasado, que es una *demanda* a la que llaman las obras, que brotan de su *sobrevivir* todavía entre nosotros y que presentan múltiples líneas de interpretación bajo la forma de la *virtualidad*. *Traducciones benjaminianas*, también, porque se trata de una forma de hacer historia que busca “*exhumar textos*” olvidados, de *rememorar* a los vencidos, para que irruman y así interruman el *continuum* de la historia de las clases dominantes. Y ello bajo el supuesto de que nunca nada está perdido para siempre en la historia.

Traducciones, finalmente, *derrideanas*, porque ambos heredan el espíritu de Marx, a sabiendas de que dicha tarea implica una decisión, una operación activa, filtrante: en el caso de Aricó (en el exilio) se trata de elegir el Marx *crítico-político*, asistemático, de indagar en sus “puntos de fuga”, frente a los reduccionismos dogmáticos y teoricistas de su pensamiento; en el caso de García Linera, se trata de afirmar un Marx totalizante, sistemático, frente a sus deformaciones y descuartizamientos por parte del “marxismo primitivo”.

En el cuarto y último capítulo, intentamos demostrar fundamentalmente tres hipótesis de lectura. En primer lugar, que en *Marx y América Latina* Aricó emprende una lectura sintomal –con y contra Althusser– de la obra de Marx, lectura a través de la cual funda un nuevo campo problemático y realiza una verdadera revolución teórica en el marxismo latinoamericano. Se trata de una lectura que busca las razones de la incomprensión marxiana sobre América Latina no en lo explícito, sino en lo implícito, en lo no dicho pero presupuesto, en las ausencias, los silencios y los blancos del texto de Marx. Se trata de una

indagación que rompe con la jerarquización *a priori* de los escritos del genio de Tréveris, que reivindica un Marx político y de la autonomía de lo político; un Marx asistemático, no totalizante, afincado en sus “puntos de fuga”, en los momentos de intraducibilidad entre la crítica de la economía política y las diversas formas en que se despliega la crítica de la política. Como vimos, la crisis del marxismo, las ediciones de escritos inéditos de (y sobre) Marx y Engels a través de los Cuadernos de *PyP*, constituyen gramáticas de producción fundamentales a partir de las cuales Aricó despliega su discurso. Un discurso dirigido a superar el desencuentro entre el marxismo y las tradiciones populistas latinoamericanas.

En segundo lugar, intentamos demostrar que a partir de un conjunto de intervenciones de intelectuales latinoamericanos y europeos durante la década del ochenta sobre el ensayo de Aricó, el campo problemático instituido por éste se amplía abriendo nuevas sendas investigativas. Oscar Terán dice que el marxismo debe afirmarse no en las categorías hegelianas de “totalidad” o “progreso” sino en los “puntos de fuga” del sistema y que Aricó recortó, en su ensayo, una “problemática vital”. Emilio de Ípola sostiene que el rechazo al eurocentrismo de parte de Aricó rompe con una respuesta prefabricada y previsible respecto a las razones del desencuentro entre Marx y América Latina. Carlos Franco va a sostener que el ensayo de Aricó es un verdadero “texto fundador”, porque al fundar el desencuentro entre el marxismo y América Latina como un desencuentro histórico, puede plantearlo como un problema teórico. Alberto Filippi va a afirmar que hay en Marx una concepción “capitalístico-céntrica”, donde el modelo teórico abstracto marxiano se fundamenta en la realidad concreta de la sociedad burguesa desarrollada. Las recepciones y debates suscitados por el ensayo de Aricó exceden en mucho las tenidas en cuenta aquí, y constituyen un campo investigativo fértil para profundizar en la *problemática* de la traductibilidad de Marx (y del marxismo) *desde y hacia* América Latina.

En tercer lugar, nos propusimos demostrar que en su libro *De demonios* (1991), García Linera también realiza una lectura sintomal de Marx, particularmente en el subcapítulo *América*, donde discute precisamente con el ensayo de Aricó. Pero lo hace en el marco de una reconstrucción global de la obra de Marx –hasta los *Grundrisse*– en clave totalizante y sistemática, que toma como punto de partida lo que considera el fundamento del marxismo: la crítica al trabajo enajenado, la idea de la historia como autodesarrollo, la praxis como práctica viva y total del ser humano, la concepción del Estado como producto del automovimiento de la sociedad, de sus luchas y conflictos. García Linera busca unificar crítica de la economía política y crítica de la política. No es la crisis del marxismo su gramática de producción, sino un marxismo vivo, ligado a los nombres de Lukács, Sartre, Echeverría,

Veraza, Dussel y de su maestro, Javier Villanueva. Editor, al igual que Aricó, de escritos inéditos de Marx para romper con la visión del marxismo como filosofía de la historia y como teoría mecanicista y tecnicista; lector, también, de los Cuadernos de PyP, García Linera reivindica un Marx crítico, no de la autonomía de lo político, sino de su heteronomía. Pero García Linera disloca el campo problemático abierto por Aricó, no solo por estas operaciones de traducción sino también porque piensa el problema del desencuentro entre Marx y América Latina de *otra forma*.

En efecto, si para Aricó, a raíz del prejuicio teórico hegeliano de los “pueblos sin historia” y del prejuicio político antihegeliano de la incapacidad del Estado de producir la sociedad civil, Marx no pudo ver –en su semblanza sobre Bolívar– cómo los procesos de construcción de las naciones latinoamericanas que se inicia con las luchas de independencia eran fundamentalmente un hecho estatal aunque influenciado de manera indirecta por las clases subalternas (procesos que va a leer a la luz del concepto gramsciano de “revolución pasiva”), para García Linera, por el contrario, Marx no se equivocó al afirmar que el proyecto bolivariano era una construcción artificial y autoritaria, ya que el movimiento de masas necesario para una verdadera construcción nacional autónoma no se dio en esos momentos como movimiento generalizado (al menos en Sudamérica) y estaba en gran parte ausente en los años en que Marx escribe.

Se trata de diferencias que remiten a una gramática de producción donde los senderos de Aricó y García Linera se bifurcan. Mientras García Linera se referencia en las insurgencias campesinas e indígenas y en las luchas por su autonomía en la región andina, particularmente Bolivia, en el contexto de un Estado colonial que se erige a partir de su exclusión; Aricó, por el contrario, se referencia en la experiencia populista latinoamericana iniciada por el aprismo. Pero más allá de este desencuentro, ambos se vuelven a encontrar, dos décadas más tarde. En efecto, a raíz de nuevas gramáticas de producción del discurso de García Linera ligadas a su rol como vicepresidente, éste va a recuperar la idea hegeliana del Estado como síntesis de la voluntad general, como lugar de lo universal –aunque abstracto– y de lo común –aunque ilusorio– de la sociedad.

Ahora bien, antes de finalizar, interesa señalar un conjunto de temas que nos quedaron pendientes y que por razones de extensión no hemos podido abordar en la presente investigación. En primer lugar, no hemos profundizado en el lugar central del concepto leninista de formación económico-social en la obra de Aricó. Se trata de un concepto a través del cual se hace posible no quedarse en el nivel de abstracto del modo de producción, sino

de la articulación asimétrica de modos de producción –bajo dominio capitalista– en un determinado territorio nacional.

En segundo lugar, no hemos abordado el lugar fundamental de la teoría política de Nicos Poulantzas en la obra de Aricó y García Linera. Poulantzas va a ser visitado recurrentemente por Aricó y García Linera a lo largo de sus trayectorias. Ambos van a hacer uso de la concepción poulantziana del Estado como cristalización de una relación de fuerzas entre clases y de la manera en que el filósofo griego plantea, en sus últimos textos, la vinculación entre socialismo y democracia.

Por último, si bien hemos realizado unas referencias generales, no hemos abordado dos obras centrales de Aricó y de García Linera: *La hipótesis de Justo* (1992) y *Forma valor, forma comunidad* (1995). Se trata, podríamos decir, de obras que prosiguen la línea de trabajo marcada por ambos autores en *Marx y América Latina* y en *De demonios*. En efecto, mientras Aricó se interesa por evidenciar la compleja apropiación de parte de Justo de la teoría de Marx, por fuera de las interpretaciones que atribuyen al líder socialista argentino un eurocentrismo inherente a su pensamiento, García Linera busca destacar los aspectos fundamentales de la lógica de la forma valor como la lógica de la modernidad capitalista, a la que contraponen la forma comunidad como lógica organizativa del mundo andino.

Muchos otros puntos de contacto y de diferencia podrían destacarse entre ambos autores. Pues sucede que esta traducción, podemos decir recuperando las palabras de Gramsci con las que abrimos la presente investigación, “no es 'perfecta', ciertamente, en todos los detalles, incluso importantes (¿pero qué lengua es exactamente traducible a otra? ¿qué palabra aislada es traducible exactamente a otra lengua?), pero lo es en el 'fondo' esencial.” Y si lo es en el “fondo” esencial no es sino porque nuestra búsqueda estuvo guiada por producir *encuentros* entre Aricó y García Linera, por traducir sus lenguas y así contribuir al *reencuentro* del marxismo con la inaprensible y siempre multiforme realidad latinoamericana.

Referencias bibliográficas:

-AA.VV. (1975 [1924]). *V Congreso de la Internacional Comunista (17 de junio-8 de julio de 1924): Informes / Primer parte*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, N° 55.

-AA.VV. (1977 [1928]). *VI Congreso de la Internacional Comunista / Primera parte: Tesis, manifiestos y resoluciones*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, N° 66.

-AA.VV. (1978[1928]). *VI Congreso de la Internacional Comunista / Segunda parte: Informes y discusiones*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, N° 67.

-AA.V.V. (1982 [1973]). *Modos de producción en América Latina*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, N° 40.

-AA.VV. (2010). *Pensando el mundo desde Bolivia. I Ciclo de Seminarios Internacionales*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

-AA.VV. (2012). *Pensando el mundo desde Bolivia. II Ciclo de Seminarios Internacionales*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

-A.A.V.V. (2016). *Historia de las izquierdas bolivianas. Archivos y documentos (1920-1940)*. Coordinado por Andrey Schelchkov y Pablo Stefanoni. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia-Centro de Investigaciones Sociales

-Acha, Omar y D' Antonio, Débora (2010). "Cartografía y perspectivas del "marxismo latinoamericano". En *A contracorriente*, Vol. 7, n° 2, 210-256. Recuperado a partir de: http://www.ncsu.edu/accontracorrente/winter_10/articles/Acha_DAntonio.pdf

-Acha, Omar (2014). "Releer *Pasado y Presente*: ¿por qué, desde dónde y para qué? En *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, Vol. 18, n°2, 239-244. Recuperado a partir de: https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/Acha_prismas18

-Aguiar, Danilla (2019). "Do 'autonomismo' ao 'Estatismo': considerações sobre a trajetória política e intelectual de Álvaro García Linera". En *Religación. Revista De Ciencias Sociales y Humanidades*, Vol. 4, n° 16, 89-96. Recuperado a partir de: <https://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/318>

-Albisu, María Clara y Anzorena, Martín (2019). "La biblioteca prohibida de García Linera". En "El cohete a la luna", 24 de noviembre de 2019. Recuperado a partir de: <https://www.elcohetelaluna.com/la-biblioteca-prohibida-de-alvaro-linera/>

-Althusser, Louis (2011 [1965]). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.

----- (1982 [1978]). "El marxismo como teoría finita "finita". En Althusser, Louis y otros. *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*, pp.11-21. Buenos Aires: Folios.

-Althusser, Louis y Balibar Étienne. *Para leer El capital* (2015 [1967]). Buenos Aires: Siglo XXI.

-Alzu, Alejandro Nahuel (2020). “Consideraciones para una actualización del concepto de totalidad social con base en la obra de Georg Lukács”. En *Estudios de Filosofía*, n° 62, 75-76. Recuperado a partir de: https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/340315

-Amin, Samir. *Escritos para la transición* (2010). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

-Amorós, Celia (1971) “El concepto de Razón dialéctica en J. P. Sartre”. En *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 1, N° 2, junio, 103-116.

-Antezana, Luis (2009 [1991]). “Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado”. En *Pluralismo Epistemológico*. La Paz: Clacso-La Muela del Diablo.

-Arendt, Hannah (2005). *La promesa de la política*. Buenos Aires: Paidós.

-Aricó, José María (1957). “¿Marxismo versus leninismo?” en *Cuadernos de Cultura*, año 8, n° 33, Buenos Aires. En Aricó, José María (2018). *Dilemas del marxismo en América Latina. Antología esencial*, edición, selección y prólogo de Martín Cortés. Buenos Aires: CLACSO, 43-51.

----- (1963a). “Editorial”. En *Pasado y presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, N°1, año 1, Córdoba, abril-junio, 1-17.

----- (1963b). “El stalinismo y la responsabilidad de la izquierda”. En *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, n° 2-3, año 1, Córdoba, julio-diciembre, 195-204.

----- (1964). “Examen de conciencia”. En *Pasado y Presente*, n° 3-4, año 1, Córdoba, enero-marzo, 241-265.

----- (1965). “Algunas consideraciones preliminares sobre la condición obrera”. En *Pasado y Presente*, n° 9, año 3, Córdoba, abril-setiembre, 46-55.

----- (1969). “El marxismo antihumanista” en *Los Libros*, octubre: 20-22. En Aricó, J. M., *Dilemas del marxismo en América Latina, op. cit.*, 117-122.

----- (1971). “Presentación” a Marx, Karl (2015), *El capital. Libro I. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*. México: Biblioteca de pensamiento socialista-Siglo XXI.

----- (1973). “Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci”. En *Pasado y Presente*, n°1, nueva serie, Buenos Aires, abril-junio.

----- (1975[1962]). “Prólogo”, en A. Gramsci. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. México: Juan Pablos Editor.

----- (1979a). “Editorial”. En *Controversia. Para el examen de la realidad argentina*, n°1. México.

----- (1979b). “La crisis del marxismo”, *Controversia. Para el examen de la realidad argentina*, n° 1, México.

- (1979c). “Los comunistas en los años treinta”. En *Controversia, Para el examen de la realidad argentina*, n° 2-3, diciembre. México.
- (1979d). “Advertencia”, en K. Marx y F. Engels. *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, n° 72.
- (1980a [1978]). “Introducción”. En *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, n°60.
- (1980b). “No sólo cambiar la sociedad, también la vida”, en *El caballo rojo*, suplemento del *El Diario*, Año 4, agosto. Lima. En Aricó, José María (2014a). *Entrevistas 1974-1991*.
- (1980c). “Ni cinismo ni utopía”. En *Controversia. Para el examen de la realidad argentina*, n° 9, diciembre. México.
- (1984a). “La necesidad de una autocrítica en el marxismo”. En Aricó, José María (2014a). *Entrevistas 1974-1991, op. cit.*: 39-60.
- (1985a). “Marxismo latinoamericano”. Entrada en Norberto Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino (directores). *Diccionario de política*, Vol. 2. México: Siglo XXI.
- (1985c). “Prólogo” en VV.AA., *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo XXI, 14-26.
- (1986a). “América Latina: el destino se llama democracia”. Entrevista realizada por Horacio Crespo y Antonio Mamón. En *Entrevistas 1974-1991, op. cit.*, 19-37.
- (1986b). “Debemos reinventar América Latina, pero... ¿desde qué conceptos “pensar” América?”. En Aricó, José María (2014a), *Entrevistas 1974-1991, op. cit.*, 215-270.
- (1987). “No hay nada Marx que hablar”. en Aricó, José María (2014a), *Entrevistas, op. cit.*, 413-418.
- (1988a). “Cincuenta años atrás...”. Texto en homenaje a los cien años del fallecimiento
- (1988b). “Prólogo”. En Filippi, Alberto (1988). *Instituciones e ideología en la independencia hispanoamericana*, Buenos Aires: Alianza, 874-884.
- (1991a). “José Aricó”. Entrevista realizada por Carlos Altamirano y filmada por Rafael Filipelli. En Aricó, José María (2014a). *Entrevistas 1974-1991, op. cit.*, 103-150.
- (1991b). “1917 y América Latina”, En *La Ciudad Futura. Revista de Cultura Socialista*, n° 30-31. Buenos Aires, 16-14.
- (1991c). “La teoría es como el Buhó de Minerva”. En Aricó, José María (2014a). *Entrevistas 1974-1991, op. cit.*, 303-314.

- (1991d). “Un instrumento de la lucha cultural y política”. En Aricó, José María (2014a). *Entrevistas 1974-1991*, op. cit., 299-302.
- (1991e). “Walter Benjamin, el augafiestas”. En *La Ciudad Futura*, n° 25-26, Buenos Aires.
- (1992). *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- (2010 [1980-1982]). *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2012 [1976-1977]), *Nueve Lecciones de economía y política en el marxismo*, FCE, Buenos Aires.
- (2014a). *Entrevistas 1974-1991*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba Centro de Estudios Avanzados.
- (2014b [1988]). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Aricó, José María; Murmis, Miguel; Scaron, Pedro (2007[1971]). “Presentación” a Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Tomo I. México: Siglo XXI, VII-X.
- Balibar, Étienne (2006 [1983]). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bentivegna, Diego (2013). “Un arcángel devastador: Gramsci, las lenguas, la hegemonía”. En Gramsci, Antonio (2013 [1918-1935]), *Escritos sobre el lenguaje*, compilación, comentarios y traducción de Bentivegna, Diego. Buenos Aires: Eduntref., 11-50.
- Benjamin, Walter (2005 [1927-1940]). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (2012a [1923]). “El abandono del traductor. Prolegómenos a la traducción de los 'Cuadros parisinos' de Charles Baudelaire”. En *Mutatis, Mutandis: Revista Latinoamericana de traducción*, Vol. 5, n° 1, 132-163. Recuperado a partir de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5012616>
- Benjamin, Walter (2012b [1940]). “Tesis sobre el concepto de historia”. En Löwy, Michael (2012). *Walter Benjamin: aviso de Incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bosteels, Bruno (2013). *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Bourdieu, Pierre (1990 [1984]). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. (2005 (1992)). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre (2013 [1984]). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI

- Bourdieu, Pierre (2017 [1999]). “Las condiciones sociales de la circulación de las ideas”. En Bourdieu, Pierre (2017). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: EUDEBA, 159-170.
- Britos, Ana (2014). *Indagaciones en torno a las definiciones de sujetos políticos latinoamericanos. Repensar lo subalterno*. La Paz: Autodeterminación.
- Britos, Ana (2021). *Hacia una descolonización de la democracia en y desde Bolivia. Aportes para una filosofía política situada*. Tesis para obtener el título de Doctorado en Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba. Repositorio Biblioteca Elma Kohlmeier de Estrabou-UNC.
- Bujarin, Nicolai (1972 [1921]). *Teoría del materialismo histórico: ensayo popular de sociología marxista*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, N° 31.
- Bujarin, Nicolai y Lenin, Vladimir Ilich (1972 [1921]). *Teoría económica del período de transición. Vladimir I. Lenin. Anotaciones al libro de Bujarin*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, N° 29.
- Burgos, Raúl (2004). *Los gramscianos argentinos. Política y cultura en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Borges, Jorge Luis (1974). *Obras completas 1923-1972*. Buenos Aires: emecé.
- Cabaluz, Fabián J. D. y Tomás Torres López (2020) “El concepto de trabajo vivo desde el marxismo latinoamericano. Notas a partir de la obra de Enrique Dussel y Álvaro García Linera”. En *Izquierdas*, 49, 1397-1423. Recuperado a partir de: <http://www.izquierdas.cl/ediciones/2020/numero-49/115-numero-49>
- Caletti, Sergio (1979). “Los marxismos que supimos conseguir” (primera parte). En *Controversia. Para el examen de la realidad argentina*, n° 1, México.
- Campioni, Daniel (2007). *Para leer a Gramsci*. Buenos Aires: Ediciones Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Canavese, Mariana y Fornillo, Bruno (2013). “Política e intelectuales en la historia reciente de Bolivia (1985-2012)”. En *Historia y Espacio*, 41, 159-185. Recuperado a partir de: https://historiayespacio.univalle.edu.co/index.php/historia_y_espacio/article/view/1704
- Cassin, Bárbara (2019 [2016]). *Elogio de la traducción. Complicar el universal*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Casullo, Nicolás y Caletti, Rubén Sergio (1981). “El socialismo que cayó del cielo”. En *Controversia*, n° 14, México.
- Casullo, Nicolás (2007). *Las cuestiones*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Cerrato, Maddalena (2019). “Ciudadanía y plurinacionalidad: líneas de tensión en la reflexión del grupo Comuna”. En *Religación. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 4(16), 82-88. Recuperado a partir de: <https://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/316>

-Concheiro Bórquez, Elvira (2016). “El análisis concreto de las situaciones concretas: Lenin en la obra de René Zavaleta”. En AA.VV., *Aportes del pensamiento crítico latinoamericano. René Zavaleta Mercado. Pensamiento Crítico y marxismo abigarrado*, n°3. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 77-97.

-Corcuff, Philippe (2014 [2007]). *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*. Buenos Aires: Siglo XXI.

-Cortés, Martín (2014). “Contactos y diferencias: la 'crisis del marxismo' en América Latina y en Europa”. En *Cuadernos Americanos*, n° 148, México, UNAM.

----- (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*, Siglo XXI, Buenos Aires.

----- (2017). “Gramsci contemporáneo: ecos de la voluntad nacional-popular en América Latina”. En *Las torres de Lucca*, 6 (11), Madrid, 73-96. Recuperado a partir de: <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/76941>

-Cospito, Giuseppe (2016 [2011]). *El ritmo del pensamiento de Gramsci. Una lectura diacrónica de los Cuadernos de la Cárcel*. Buenos Aires: Ediciones Continente.

-Cospito, Giuseppe (2017). “Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofia della praxis”. En *L'influenza di Gramsci in Italia e nel mondo. Nuovi studi e prospettive di ricerca* a cargo de Massimiliano Biscuso, Fabio Frosini, Giuseppe Vacca. *Filosofía Italiana*, 47-65. Recuperado a partir de: <http://www.filosofaitaliana.net/wp-content/uploads/2018/01/03.Cospito.pdf>

-Crespo, Horacio (2001). *José Aricó*. Córdoba: Agencia Córdoba Cultura.

----- (2009). “En torno a los Cuadernos de Pasado y Presente 1968-1963. En Claudia Hilb (comp.), *El político y el científico. Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*. Buenos Aires: Siglo XXI.

-Cruz, R. Gustavo (2018). “La crítica al indigenismo desde el indianismo de Fausto Reinaga”. En *Cuadernos Americanos*, n° 165, Vol. 3. México, 159-182. Recuperado a partir de: <http://www.cialc.unam.mx/seo/load/cuadernos/index>

-Cueva, Agustín (1987), “El marxismo latinoamericano, Historia y problemas actuales”. En Cueva, Agustín (2008) *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*. Buenos Aires y Bogotá: CLACSO.

-De Ípola, Emilio (2005). “Para ponerle la cola al diablo”. En Aricó, José María (2014b), *La cola del diablo, op. cit.*

-De Ípola, Emilio y Portantiero, Juan Carlos (1981). “Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes”. En *Controversia. Para el examen de la realidad argentina*, n° 14, México.

-Debray, Régis (1965). “El Castrismo: La Gran Marcha de América Latina”. En *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, n° 7-8, Año 2. Córdoba, 122-158.

-Del Barco, Oscar (2008 [1983]). *El otro Marx*. Buenos Aires: Milena Caserola.

----- (2011 [1977]). “Esencia y apariencia en *El capital*”. En *Escrituras*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.

-Della Volpe, Galvano (1963). “Sobre la dialéctica. (Una respuesta a los compañeros y a los otros)”. En *Pasado y Presente*, n°1. Córdoba, 69-77.

-Derrida, Jaques (1986 [1967]). *De la Gramatología*. México: Siglo XXI.

----- (2000 [1962]). *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*. Buenos Aires: Manantial.

----- (2012 [1998]). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.

-Delupi, Baal (2019). *De Córdoba a Turín ida y vuelta: Pasado y Presente de la intelectualidad local*. Córdoba: Ediciones Del Fogón.

-Domínguez, Gabriel (2019). *Ideas en la trinchera. La conceptualización de las clases sociales en el marxismo latinoamericano de García Linera*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba.

-Dussel, Enrique (1991[1985]). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.

-Echeverría, Bolívar (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*. Antología. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

-Echeverría, Bolívar (2017 [1986]). *El discurso crítico de Marx*. México: FCE.

-Escárzaga, Fabiola (2012). “El Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), la insurgencia aymara en Bolivia”. En *Pacarina del Sur* [En línea], año 3, n° 11. Recuperado a partir de: <http://pacarinadelsur.com/home/oleajes/441-el-ejercito-guerrillero-tupak-katari-egtk-la-insurgencia-aymara-en-bolivia>

-Federici, Silvia (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

-Ferro, Roberto (2009). *Derrida. Una Introducción*. Buenos Aires: Quadrata.

-Fernández Díaz, Osvaldo (2020). *Antonio Gramsci y su laberinto. Acerca de los Cuadernos, la notas y los conceptos gramscianos*. En prensa.

-Filippi, Alberto (1982). “La relación Hegel-Marx y las interpretaciones de la historia latinoamericana”. En *Historias* (México, INAH), n° 2, 102-112. Recuperado a partir de: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/15397>

-Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

-Foucault, Michel (2008). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Franco, Carlos, (1980), “Presentación”, en Aricó, J. M (2010 [1982]), *op. cit.*
- Franco, Carlos (1981). *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*. Perú: CEDEP.
- Frosini, Fabio (2016). “Traducibilità dei linguaggi e filosofia della praxis: su una fonte crociana dei «Quaderni»”. *Critica marxista*, n° 6, 39-48.
- Galliano, Alejandro (2020). *¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no? Breve manual de las ideas de izquierda para pensar el futuro*. Siglo XXI: Buenos Aires.
- García Linera, Álvaro (Qananchiri) (1988). *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aymaras y Lenin)*. La Paz: Ofensiva Roja.
- (1989). “Introducción al Cuaderno Kovalevsky”, en García Linera, Álvaro, (2009 [2008]). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Compilación de Pablo Stefanoni. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 31-52.
- (1990). *Critica de la Nación y Nación Crítica Naciente*, Ofensiva Roja, La Paz.
- (1991). *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución en las extremidades del cuerpo capitalista*. La Paz: Ofensiva Roja.
- (1998b). “Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión indígena como reinención de la política”, en García Linera, Álvaro (2009 [2008]). *La potencia plebeya, op. cit.*, 251-269.
- García Linera, Álvaro (1999a). “¿Es el Manifiesto comunista un arcaísmo político, un recuerdo literario? Cuatro tesis sobre su actualidad histórica”. En García Linera, Álvaro *La potencia plebeya* (2009 [2008]), *op. cit.*, 71-170.
- (1999b). “Espacio social y estructuras simbólicas. Clase, dominación simbólica y etnicidad en la obra de Pierre Bourdieu”. En AA. VV. (2000). *Bourdieu. Leído desde el Sur*. La Paz: Plural, 51-127.
- (1999c). *Reproletarización. Nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952-1998)*. La Paz: Comuna y Muela del Diablo.
- (1999d). “Ciudadanía y democracia en Bolivia 1900-1998”. En García Linera, Álvaro (2009 [2008]). *La potencia plebeya, op.cit.*, 173-193.
- (2000a). “Los ciclos históricos de la formación de la condición obrera minera en Bolivia (1825-1999)”. En García Linera, Álvaro (2009 [2008]). *La potencia plebeya, op.cit.*, 197-210.
- (2000b). “La muerte de la condición obrera del siglo XX”. En García Linera, Álvaro (2009 [2008]). *La potencia plebeya, op.cit.*, pp.211-247.

----- (2001a). *La condición obrera, estructuras materiales y simbólicas del proletariado de la minería mediana 1950-1999*. La Paz: Instituto de Investigaciones Sociológicas (idis), Universidad Mayor de San Andrés (umsa) y Comuna.

----- (2001b). “Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y autonomía política en Bolivia”, en Álvaro García Linera (2009 [2008]). *La potencia plebeya, op. cit.*, 347-420.

----- (2002). “El ocaso de un ciclo estatal”. En Raquel Gutiérrez Aguilar, Álvaro García Linera, Raúl Prada y Luis Tapia, *Democratizaciones plebeyas*. La Paz: Comuna y Muela del Diablo.

----- (2004a). “Autonomía indígena y Estado multi-nacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias”, En García Linera, Álvaro (2009 [2008]). *La potencia plebeya, op.cit.*, 271-343.

----- (2004b). “Crisis del Estado y sublevaciones indígena-plebeyas en Bolivia”. En García Linera, Álvaro (2009 [2008]). *La potencia plebeya, op.cit.*, 423-446.

----- (2005). “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias”. En García Linera, Álvaro (2009 [2008]). *La potencia plebeya, op.cit.*, 477-500.

----- (2006a). “El 'capitalismo andino-amazónico'”. En *Le monde diplomatique*, edición chilena, enero 2006. Recuperado a partir de: <https://democraciasur.com/2006/02/03/el-capitalismo-andino-amazonico/>

----- (2006b) “El evismo: lo nacional-popular en acción”. García Linera, Álvaro (2015). *Hacia el gran ayllu universal. Pensar el mundo desde los Andes. Antología*. Compilado por Álvaro Zárate Huayta. México: Altepelt, Biblioteca indígena, 303-306.

----- (2008). “El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación”. En García Linera, Álvaro (2009 [2008]). *La potencia plebeya, op.cit.*, 501-525.

----- (2010 [1995]). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*. La paz: CLACSO-Prometeo.

----- (2011). *El “oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo (o cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

----- (2012a). *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio*. La Paz: Fondo editorial, Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

----- (2012b). “Del Estado aparente al Estado integral (Conferencia dictada a raíz de la entrega del Doctorado Honoris Causa por parte de la Universidad Nacional de Córdoba el 25 de octubre de 2012). Recuperado a partir de: <https://blogs.ffyh.unc.edu.ar/garcialinera/files/2015/10/Conferencia-UNC.pdf>

----- (2013a). *Geopolítica de la amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

----- (2013b). *Democracia, Nación, Estado*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

----- (2013c). *Las empresas del Estado. Patrimonio colectivo del pueblo boliviano*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

----- (2014). *La condición obrera en Bolivia. Siglo XX*. La Paz: Plural.

-García Linera, Álvaro (2015a). “Estado, democracia y socialismo: Una lectura a partir de Poulantzas”. Conferencia dictada en la Universidad de la Sorbona de París en el marco del *Coloquio Internacional dedicado a la obra de Nicos Poulantzas: un marxismo para el siglo XXI*, realizado el 16 de enero de 2015. Recuperado a partir de : <http://marxismocritico.com/2015/02/25/estado-democracia-y-socialismo/>

----- (2015b). *Socialismo comunitario. Un horizonte de época*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

----- (2016 [2010]), “Del Estado aparente al Estado integral”. En AA.VV., *Gramsci en las orillas*, Oscar Cabezas (Comp.). Santiago de Chile: La Cebra, 311-331.

----- (2017). *¿Qué es una revolución?, de la Revolución Rusa de 1917 a la revolución en nuestros tiempos*. La Paz: Fondo Editorial y Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

----- (2019a). “El indio al indio”. Página 12. Nota del 17 de noviembre. En el libro *Posneoliberalismo*.

----- (2019b). “El agravio a los muertos” en García Linera, Álvaro, *Posneoliberalismo. Tensiones y complejidades*. Buenos Aires: CLACSO-Prometeo, 257-261.

----- (2022). *Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de conferencias, artículos y entrevistas (2010-2021)*. Compilación de Ramiro Parodi y Andrés Tzeiman. Buenos Aires: UNGS-CCC.

-García Linera, Álvaro; Gutiérrez, Raquel; Prada, Raúl; Tapia, Luis (2007[2000]). *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Muela del Diablo.

-García Linera, Álvaro; Patriglia, Juan Pablo (2020). “Siempre hablo de un marxismo situacional. Entrevista a Álvaro García Linera”. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 5(26), 236-251. Recuperado a partir de: <http://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/7524>

-Gargatagli, Ana y López Guix, Juan Gabriel (1992). “Ficciones y teorías en la traducción: Jorge Luis Borges. En *Livius. Revista de estudios de traducción*, N° 1, pp. 57-67. Recuperado a partir de: <https://buleria.unileon.es/bitstream/handle/10612/6320/Ficciones%20y%20teor%EDas%20en%20la%20traducci%F3n.pdf;jsessionid=FEFEA353C77390D4BBAAB183376C9EB4?sequence=1>

-Gaudichaud, Franck (2015), “¿Fin de ciclo en América del Sur? Los movimientos populares, la crisis de los ‘progresismos’ gubernamentales y las alternativas ecosocialistas”, en *América Latina. Emancipaciones en construcción*.

-Genovese, Guillermina (2019). “Álvaro García Linera y la lectura marxista de la historia”. En *Religación. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 4(16), 36-46. Recuperado a partir de: <https://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/312>

-Giller, Diego (2016). “El Mariátegui de Zavaleta. Entre Marx y el nacionalismo revolucionario”. En *Aportes del pensamiento crítico latinoamericano. René Zavaleta Mercado. Pensamiento Crítico y marxismo abigarrado, op. cit.*, 119-146.

----- (2020). *Espectros dependantistas. Variaciones sobre la teoría de la dependencia y los marxismos latinoamericanos*. Buenos Aires: Universidad de General Sarmiento.

----- (2022) “Zavaleta Mercado, René”, en *Diccionario biográfico de las izquierdas latinoamericanas*. Disponible en: <http://diccionario.cedinci.org>.

-González, Horacio (1972). “Prólogo”, en *El príncipe moderno y la voluntad nacional-popular*. Buenos Aires: Puentealsina.

----- (2017). *Traducciones malditas. La experiencia de la imagen en Marx, Merleau-Ponty y Foucault*. Buenos Aires: Colihue.

-Gramsci, Antonio (1962). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Lautaro.

----- (2013 [1918-1935]). *Escritos sobre el lenguaje...op. cit*

----- (1981-2000 [1929-1935]). *Cuadernos de la Cárcel*. Edición en cinco tomos. México: Era.

----- (2004 [1910-1937]). *Antología*, selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Buenos Aires: Siglo XXI.

-Grüner, Eduardo (1995). “Foucault: una política de la interpretación”, en Foucault, Michel, *Nietzsche, Marx, Freud* (1965). Buenos Aires: El cielo por asalto.

-Gutiérrez, Alicia (2002). *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*. Madrid: Tierradenadie.

-Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2005). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

-Hessel, Luis (2019). “Los estudios de Álvaro García Linera sobre la nueva condición obrera en Bolivia.” En *Religación. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 4(16), 104-110. Recuperado a partir de: <https://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/320>

-Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta.

-David Harvey (2021) “Por qué *El capital* de Marx sigue siendo importante”. Entrevista con David Harvey por Daniel Denvir, en: *Jacobin América Latina*. Disponible en: <https://jacobinlat.com/2021/11/21/por-que-el-capital-de-marx-sigue-siendo-importante/>

-Hossbawnm Eric (1963 [1960]). “Para el estudio de las clases subalternas”. En *Pasado y Presente*, n° 2-3, año 1. Córdoba, 158-167.

----- (1979). *Historia del marxismo*, Bruguera, Tomo I, España.

-Jay, Martín (1984). “De la totalidad a la totalización: el marxismo existencialista de Jean-Paul Sartre”. En *Versiones* 2° época, n° 11 enero-junio de 2017. Medellín, pp. 162-205. Traducción de Leandro Sánchez Marín. Recuperado a partir de: <https://proletarios.org/books/Martin-Jay-De-la-totalidad-a-la-totalizacion.pdf>

-Kohan, Néstor (2020). “El Marx tardío y la concepción multilínea de la historia”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25(89), 55-69. Recuperado a partir de: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/31395>

-Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2011[1987]). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

-Laclau, Ernesto (2000 [1990]). *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

----- (2013[2005]). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

-Lenin, Vladimir Ilich (1998[1920]). *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*. Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.

-Lechner, Norbert (1986). “De la revolución a la democracia”. En *La Ciudad Futura*, N° 2 (octubre 1986), Buenos Aires.

-Löwy, Michael (2007[1980]) “Introducción. Puntos de referencia para una historia del marxismo en América Latina”. En Löwy, M., *El marxismo en América Latina*. LOM: Santiago de Chile.

----- (2010[1970]). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires: El Colectivo.

-Lukács, György (2021[1923]). *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*. Traducción de Manuel Sacristán. Siglo XXI: Buenos Aires.

-Luporini, Cesare (1963). “El círculo concreto-abstracto-concreto”. En *Pasado y Presente*, n° 1, *op. cit.*, 77-83.

-Malecki, Sebastián (2007). *Aricó, pensador de fronteras. Una aproximación a su obra*. Tesis para obtener el título de Licenciatura en Filosofía, Escuela de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

-Mangiantini, Martín (2018). “La 'Nueva Izquierda' en la Argentina. Clave y discusiones alrededor del concepto”. En *Astrolabio*, N° 21, 27-52. Recuperado a partir de: <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n21.21110>

-Mariátegui, José Carlos (1928). “Aniversario y balance”, Editorial de Amauta, n° 17, año II, Lima. Recuperado a partir de: https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/ideologia_y_politica/paginas/ani-versario%20y%20balance.htm

-Mariátegui, José Carlos (1987 [1929]). *Defensa del marxismo*. En *Polémica revolucionaria*, Lima, Biblioteca Amauta.

----- (2014 [1928]). *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Córdoba: Ensayos Latinoamericanos.

-Marx, Karl y Engels, Friedrich (1972). *Materiales para la historia de América Latina*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, N° 30.

----- (1973). *Sobre el colonialismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, n° 37.

----- (1974 [1845-1846]). *La ideología alemana*. Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos Montevideo y Ediciones Grijalbo.

----- (1979). *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, N° 72.

----- (1980a). *La cuestión nacional y la formación de los estados*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, N° 69.

----- (1980b). *Escritos sobre Rusia. I. Revelaciones sobre la historia secreta del siglo XVIII*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, N° 89.

----- (1980c). *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa*. Cuadernos de Pasado y Presente, n.° 90. México.

-Marx, Karl (2007 [1857-1858]). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Edición en Tres Tomos. México: Siglo XXI.

----- (2008 [1848]). *El Manifiesto Comunista*. Herramienta: Buenos Aires.

-Marx, Karl (1969 [1857]). *Introducción general a la crítica de la economía política, 1857*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, N° 1.

----- (2007 [1857-1858]). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Tomo I. México: Siglo XXI.

----- (2009 [1894]). *El Capital. El proceso global de la producción capitalista*. Tomo III, Vol. 6. Buenos Aires: Siglo XXI.

----- (2010 [1867]). *El capital. El proceso de producción del capital*. Tomo I. Libro primero. Vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

----- (2015 [1863-1864]). *El capital. Libro I. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*. Buenos Aires: Siglo XXI.

----- (2019 [1851]). *Colonialismo. Cuaderno de Londres N° XIV (inédito)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

-Marramao, Giacomo (1982 [1979]). *Lo político y las transformaciones. Crítica del capitalismo e ideología de la crisis entre los años veinte y treinta*. Cuadernos de Pasado y Presente, n° 95, México.

-Mayorga, Fernando (2009). *Antinomias. El azaroso camino a la reforma política*. Recuperado a partir de: Centro de Estudios Superiores Universitarios-Universidad Mayor de San Simón. Recuperado a partir de: https://biblio.flacsoandes.edu.ec/shared/biblio_view.php?bibid=112611&tab=opac

-Modonesi, Massimo. (2010) *Subalternidad, antagonismo y autonomía. Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires: CLACSO.

----- (2017). *Revoluciones pasivas en América*. México: Itaca.

-Oliver Costilla, Lucio (2016). “La teoría en situaciones de doble poder”. En *Aportes del pensamiento crítico latinoamericano. René Zavaleta Mercado. Pensamiento Crítico y marxismo abigarrado, op. cit.*, 99-118.

-Orovitz, J. (2015). “Y en el principio fue el Estado... José Aricó crítico del societalismo”. En *Aportes del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, (2), 88-106. Recuperado a partir de: <http://iealc sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/57/2014/06/Aric-el-marxismo-en-dilogo.pdf>

-Ortega Reyna, Jaime (2012). “El valor de uso en el marxismo de Bolívar Echeverría”. En *Pensamiento filosófico nuestroamericano*. México: UNAM-Posgrado-Estudios Latinoamericanos y Ediciones EON, pp. 17-40.

----- (2016). “Horizonte(s) de visibilidad: sujeto y autoconocimiento. Lukács y Zavaleta en la construcción epistemológica del marxismo”. En *Aportes del pensamiento crítico latinoamericano. René Zavaleta Mercado. Pensamiento Crítico y marxismo abigarrado, op. cit.*, 147-169.

----- (2017). “Órbitas de un pensamiento. Lenin y el marxismo en América Latina”. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 65, 227-255. Recuperado a partir de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n65/2448-6914-latinoam-65-00227.pdf>

-Ortega Reyna, Jaime y Torres, Tomás (2017). “El rechazo de lo inerte: Álvaro García Linera y sus primeras lecturas de Marx”. *Revista Kavilando*, 9(2), 457-470. Recuperado a partir de: <https://kavilando.org/revista/index.php/kavilando/article/view/2344>

-Ortega Reyna, Jaime y Fernando Alejandro González Jiménez (2019). “La crítica de la economía política en Bolivia: Álvaro García Linera lector de Marx”. En *Religación. Revista de*

Ciencias Sociales y Humanidades, 4(16), 23-35. Recuperado a partir de: <https://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/311>

-Ouviaña, Hernán (2016). “René Zavaleta, frecuentador de Gramsci”. En *Aportes del pensamiento crítico latinoamericano. René Zavaleta Mercado. Pensamiento Crítico y marxismo abigarrado, op. cit.*, .29-76.

-Palti, Elías (2010), *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

-París, Robert (1983). “Mariátegui y Gramsci: prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo.” En *Revista Socialismo y Participación*, n° 23, Lima, 31-54.

-Parodi, Ramiro (2016). “Claves althusserianas para leer el marxismo de Álvaro García Linera”. *Astrolabio- Nueva época*, n° 17, 284-306. Recuperado a partir de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/13243>

----- (2019a). “La irrupción del nombre «García Linera»: un campo de estudios en constitución”. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 4- 16, 9-22. Recuperado a partir de: <http://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/310>

----- (2019b). “¿Un nuevo desencuentro entre Marx y América Latina? José María Aricó y Álvaro García Linera: una discusión sobre la finitud del marxismo”. *Revista Sociedad*, (38), 30-44. Recuperado a partir de: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/revistasociedad/article/view/3561/2883>

----- (2019c). *Álvaro García Linera. Una escritura incompleta*. Buenos Aires: Ediciones UNGS.

----- (2020). “García Linera, lector de una historia abigarrada”. *Argumentos. Revista de crítica social*. n° 22. Buenos Aires, 431-460. Recuperado a partir de: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/argumentos/article/view/5981/4918>

----- (2021). “García Linera y el Grupo Comuna: el retorno de la palabra del intelectual.” En A.A.V.V (2021). *Modulaciones democráticas en clave Lineriana. Dossier de pensamiento colectivo sobre la obra de Alvaro García Linera y René Zavaleta Mercado*. Comp. Mariano Vigo. Buenos Aires: Instituto democracia, 49-60.

-Patriglia, Juan Pablo (2020a). “Aricó y García Linera: prolegómenos a un estudio contrastado de la traducción del marxismo en América Latina”. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 5(24), 117-130. Recuperado a partir de: <http://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/619>

----- (2020b). “Traducción, sociología de las ausencias y sociología de las emergencias en el marxismo latinoamericano de Mariátegui”. En *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 3(17), 299-321. Recuperado a partir de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/28232>

----- (2021a). “La traducción como cuestión gramsciana”, en *Revista Question/Cuestión*, 3(69). Recuperado a partir de: <https://doi.org/10.24215/16696581e538>

----- (2021b). “Democracia y revolución desde el itinerario de Álvaro García Linera”. En *Modulaciones democráticas en clave Lineriana*, *op. cit.*, 85-98.

----- (2022a). “Álvaro García Linera y la sociología de Pierre Bourdieu. Una traducción desde Bolivia y el marxismo crítico”. En *Astrolabio*, (28), 415–440. Recuperado a partir de: <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n28.32463>

-Patriglia, Juan Pablo (2022b). “Aricó y Filippi: para una arqueología de una amistad y su permanencia”. En AA.VV., *Scritti di e per Alberto Filippi, in sua ottagésimo aniversario*. Nápoles: Editorial de Camerino, 514-529.

-Patriglia, Juan Pablo y Delupi, Baal (2020). “Una revista para la revolución. Pasado y presente, entre el marxismo crítico y el peronismo”. En *Contrahegemonía web*. Recuperado a partir de: <https://contrahegemoniaweb.com.ar/2020/07/16/una-revista-para-la-revolucion-pasado-y-presente-entre-el-marxismo-critico-y-el-peronismo-o/>

----- (2021). “Dos usos de Gramsci en la argentina, los casos de José María Aricó y Horacio González”. En *e-@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, 20(77), 43-62. Recuperado a partir de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=496468061009>

-Portantiero, Juan Carlos (1978). “Gramsci para latinoamericanos”, En C. Buci-Glucksmann, J. C. Portantiero, G. Vacca, M. A. Macciocchi; *Gramsci y la política*, coordinado por Carlos Sirvent, México: UNAM: 29-51.

----- (1979a). “Proyecto democrático y movimiento popular”. En *Controversia*, n° 1, *op. cit.*

----- (1979b). Presentación al Suplemento “Argentina: los años de la crisis, 1930-1945”. En *Controversia*, n° 2-3, *op. cit.*

----- (1981[1975]). “Los usos de Gramsci”. En *Los usos de Gramsci*. México: Folios, 67-145.

----- (1991). “Creador de empresas imposibles”. En *La Ciudad Futura*, N° 30-31 (diciembre 91 - febrero 92), Buenos Aires.

----- (1992). “Jose Aricó: las desventuras del marxismo latinoamericano” en José María Aricó, *La hipótesis de Justo*, *op. cit.*

-Poulantzas, Nicos (2007 [1978]), *Estado, poder y socialismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

----- (2007 [1972]), *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. Buenos Aires: Siglo XXI.

-Pulleiro, Adrián (2016). “De ideólogo guerrillero a intérprete y copiloto del proceso de cambio boliviano. Seis momentos cruciales en la trayectoria intelectual de Álvaro García Linera”. *Revista de la Red Intercatedras de Historia de América Latina Contemporánea*, 4, 7-22. Recuperado a partir de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/RIHALC/article/view/15504>

- Petra, Adriana (2014/2015). “Héctor P. Agosti. Intelectual y político”. En *Políticas de la memoria*, n° 15, Buenos Aires, 225-233. Recuperado a partir de: www.ojs.politicasdela memoria.cedinci.org/index.php/PM/article/view/245/216
- Reinaga, Fausto (2010 [1970]). *La Revolución India*. La Paz: Movimiento Indianista Katarista.
- Ricca, Guillermo (2012). “Nada por perdido: revolución y reforma democrática en José María Aricó”, en *Intersticios de la cultura y la política latinoamericana*. 1(2). Recuperado a partir de: <https://revistas.psi.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/5378/>
- (2016). “Nada por perdido”. *Política en José María Aricó (1963-1992). Un ensayo de lectura*. Río Cuarto: Editorial UNRIO.
- (2020). *Por el rumor del mundo. Ensayos en torno a José María Aricó*. Río Cuarto: Editorial UNRIO.
- Ribadeiro, Martín (2019). “La Revolución Cubana: un balance historiográfico”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera Serie, n° 51, julio-diciembre, 204-234.
- Rinesi, Eduardo (2003). *Política y tragedia*. Buenos Aires: Colihue.
- (2019). *Restos y desechos. El estatuto de lo residual en la política*. Caterva: Buenos Aires.
- Rosdolsky, Roman (1980) *Friedrich Engels y el problema de los pueblos “sin historia” / La cuestión de las nacionalidades en la revolución de 1848-1849 a la luz de la Neue Rheinische Zeitung*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, N° 88.
- Roitman Rosenmann, Marcos (2013). *Tiempos de oscuridad: historia de los golpes de Estado en América Latina*. España: Akal.
- Rozitchner, León (1980). “Psicoanálisis y política: la lección del exilio”. En *Controversia*, n° 4, febrero de 1980, 5-8.
- Salmón, Josefa, (2018 [2016]). *Valor y comunidad: reencuentro marxista y boliviano. Una conversación con Álvaro García Linera*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia-CIS. (Primera edición publicada por Plural editores).
- Schavelzon, Salvador (2018) “Teoría de la revolución en Álvaro García Linera: centralización estatal y elogio de la derrota”. Recuperado a partir de: <http://lobosuelto.com/?p=19497>
- Santolalla, Alfonsina (2021). “Pluralidad temporal y construcción política del presente: reflexiones sobre el tiempo y la inmanencia en Antonio Gramsci”, en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, Editorial RAGIF, Argentina, 19-45. Recuperado a partir de: <http://revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/2021/06/articulo-santaolalla.pdf>
- Sartre, Jean Paul (2021 [1957]). Cuestiones de Método. En *Crítica de la razón dialéctica*. Tomo I. Buenos Aires: Losada.

- (2021 [1960]). *Crítica de la razón dialéctica*. Tomo I. Buenos Aires: Losada.
- Schmucler, Héctor (1979). “Actualidad de los derechos humanos”. En *Controversia*, n°1, *op.cit.*
- Schmucler, Héctor, Mónica Gordillo y Sebastián Malecki (editores, 2016 [2009]). *El obrerismo de Pasado y Presente: Documentos para un dossier (no publicado) sobre Sitrac-Sitram*. Villa María, Córdoba: EDUVIM.
- Shanin, Teodor (1990). “El último Marx: dioses y artesanos”. En *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo* [Antología de ensayos y documentos históricos]. Madrid: Editorial Revolución, 13-58.
- Sorá, Gustavo (2017). *Editar desde la izquierda en América Latina. La agitada historia del fondo de cultura económica y de siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sousa Santos, Boaventura (1987). “Un discurso sobre las ciencias”, en Sousa Santos, Boaventura (2015). *Una epistemología del Sur*. Buenos Aires: Siglo XXI, 17-59.
- (2005) “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”, en Sousa Santos, Boaventura (2015). *Una epistemología del Sur*, *op.cit.*, 98- 159.
- Starckenbaum, Marcelo (2014). “Más allá del principio de exclusión: Gramsci y Althusser en Pasado y Presente”. Dossier: 50 años de Pasado y Presente. Historia, perspectivas y legados. En *Prismas, Revista de historia intelectual*, 18 (2), 199-203. Recuperado a partir de: https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/Starckenbaum2_prismas_18
- (2019). “Entre la corrección étnica y las fases del proceso revolucionario: formas de lo nacional-popular en el marxismo de Álvaro García Linera”. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 4-16, 111-122. Recuperado a partir de: <http://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/321>
- Stefanoni, Pablo (2008). “Álvaro García Linera: pensando Bolivia entre dos siglos”. En García Linera, Álvaro (2009). *La potencia plebeya*, *op.cit.*, 9-26.
- (2015). La “era Evo Morales” y el retorno del antiliberalismo en el siglo XXI boliviano (2000-2013) en *Historia de Bolivia*. Moscú: Nauka.
- Svampa, Maristella (2015). “América Latina: de nuevas izquierdas a populismos de alta intensidad”. En *Contrapunto*, México, 7, 83-96.
- (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Svampa, Maristella; Stefanoni, Pablo; Ramírez, Franklin (2009), *Las vías de la emancipación. Conversaciones con Álvaro García Linera*. México: Ocean Sur. Recuperado a partir de: <https://www.oceansur.com/catalogo/titulos/las-vias-de-la-emancipacion>

-Tapia, Luis (2002). *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz: CIDES, UMSA y Muela del Diablo.

-Tapia, Luis (2016). “Consideraciones sobre el trabajo teórico de Zavaleta a partir de la obra de Marx”. En *Aportes del pensamiento crítico latinoamericano. René Zavaleta Mercado. Pensamiento Crítico y marxismo abigarrado, op. cit.*, 11-28.

-Tarcus, Horacio. (2008). ¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la “cuestión rusa”. En Revista *Andamios*, Vol. 4, núm. 8, junio 2008, México, pp. 7-32.

Recuperado de:
<https://andamios.uacm.edu.mx/index.php/andamios/article/view/298/277>

----- (2013[2007]). *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

----- (2018). *La biblia del proletariado. Traductores y editores de El capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.

-Terán, Oscar (2013 [1991]). *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

-Terán, Oscar; de Ípola, Emilio; Franco, Carlos (1981). “En torno a “Marx y América Latina””, en revista *Socialismo y Participación*, n° 13, CEDEP, Lima, 63-72.

-Torres López, Tomás (2018). *Comunidad y Estado en Álvaro García Linera. Un análisis a través de sus lugares de enunciación (1988-2017)*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.

----- (2021). “Marxismo latinoamericano: aproximaciones en torno a una teoría heterodoxa” en *Revista Izquierdas*, N° 50, enero 2021, pp. 1-17. Recuperado de:
<http://www.izquierdas.cl/ediciones/2021/numero-50/119-numero-50#>

-Tzeiman, Andrés (2018). Álvaro García Linera: aportes teóricos sobre el Estado y la transición en el siglo XXI latinoamericano”. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 12(3), 42-56. Recuperado a partir de: <http://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/185/>

-Vauday, Patrick (2017). “La traducción como crítica”. En *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, Vol. 58, Barcelona, 71-80. Recuperado a partir de: <https://revistes.uab.cat/enrahonar/article/view/v58-vauday>

-Vega, Miguel Ángel (1990). “Benjamin o las aporías de la traducción”. En “II Encuentros Complutenses en torno a la traducción”, 12-16 de diciembre de 1988, Madrid, 27-32. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5309819>

-Veraza Urtuzuástegui, Jorge (1987. Primera Edición). *Para la crítica a las teorías del imperialismo (Desde la perspectiva de “El Capital” de Karl Marx)*. México: El Sudamericano, Colección Socialismo y Libertad. Libro 260.

----- (1999). *Los escritos de Marx y Engels sobre México (su coherencia y vigencia en confrontación con el “Marx y América Latina” de José Aricó)*. Tesis para obtener el grado

de Dr. en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México. México: El Sudamericano, Colección Socialismo y Libertad. Libro 261.

----- (2011). *Del reencuentro de Marx con América Latina en la época de la degradación civilizatoria mundial*. Antología. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

-Verón, E. (1993). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.

-Weler, Agustina (2017). "Tarea y traducción en Walter Benjamin: "Die Aufgabe des Übersetzers" según Antoine Berman y Jacques Derrida". Ponencia presentada en las *XI Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía FaHCE-UNLP*, 8 al 11 de agosto de 2017, Ensenada, Argentina. Recuperado a partir de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.13788/ev.13788.pdf

-Zarowsky, Mariano (2013). "Gramsci y la traducción. Génesis y alcances de una metáfora", en *Prismas*, 17(1), 49-66. Recuperado a partir de: <https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/398>

-Zavaleta Mercado, René (1981a). "Cuatro conceptos de democracia". En Zavaleta Mercado, René (2015), *La autodeterminación de las masas*. Antología preparada por Luis Tapia, Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI, 121-143.

----- (1981b). "Notas sobre la cuestión nacional en América Latina", En Zavaleta Mercado, René (2015), *op. cit.*, 357-371.

----- (1982). Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial. En Zavaleta Mercado, René (2015), *La autodeterminación de las masas*, *op. cit.*, 291-320.

----- (1983a). "Las masas en noviembre". En Zavaleta Mercado, René (2015), *La autodeterminación de las masas*, *op. cit.*, 207-262.

----- (1983b). "Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia", en Zavaleta René (2015), *op. cit.*, 263-288.

----- (1984). "El Estado en América Latina". En Zavaleta Mercado, René (2015), *La autodeterminación de las masas*, *op. cit.*, 321-355.

----- (2008 [1986]). *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural.

- Žižek, Slavoj (2001, [1999]). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.

-Žižek, Slavoj (2011). *¡Bienvenido a tiempos interesantes!* La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

-*Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional*. Edición Actualizada. Ed. C.J. Ibañez. Edición 2021. La Paz-Bolivia.

Textos firmados por *Pasado y Presente* (revista):

-(1973a) “La ‘larga marcha’ al socialismo en la Argentina”. En *Pasado y Presente*, año IV (nueva serie) n° 1, abril-junio. Buenos Aires.

-(1973b) “La crisis de julio y sus consecuencias políticas”. En *Pasado y Presente*, año IV (nueva serie) n° 2-3, julio-diciembre. Buenos Aires.

Textos firmados por *Pasado y Presente* (Cuadernos):

-(1969[1968]). “Advertencia”. En Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política*, 1857, n° 1, Córdoba.

-(1972). “Advertencia”. En Nicolai Bujarin (1920), *Teoría económica del período de transición Teoría económica del período de transición*, n° 29, Córdoba.

Textos firmados por *La Ciudad Futura*:

-(1989) “Editorial”. En *La Ciudad Futura*, junio-septiembre, n° 17-18, Buenos Aires.