

RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

ISSN 2477-9083

DOSSIER

LO NACIONAL-POPULAR Y EL MARXISMO LATINOAMERICANO

RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Vol. 3 • Nº 12 • Diciembre 2018

ISSN 2477-9083

Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una revista académica de periodicidad trimestral, editada por el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina.

Se encarga de difundir trabajos científicos de investigación producidos por los diferentes grupos de trabajo así como trabajos de investigadores nacionales e internacionales externos.

Es una revista arbitrada con sede en Quito, Ecuador y que maneja áreas que tienen relación con la Ciencia Política, Educación, Religión, Filosofía, Antropología, Sociología, Historia y otras afines, con un enfoque latinoamericano. Está orientada a profesionales, investigadores, profesores y estudiantes de las diversas ramas de las Ciencias Sociales y Humanidades.

El contenido de los artículos que se publican en RELIGACIÓN, es responsabilidad exclusiva de sus autores y el alcance de sus afirmaciones solo a ellos compromete.

Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades.- Quito, Ecuador. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, 2018

Diciembre 2018

Trimestral - marzo, junio, septiembre, diciembre

ISSN: 2477-9083

1. Ciencias Sociales, 2 Humanidades, 3 América Latina

© Religación. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina. 2018

Correspondencia

Molles N49-59 y Olivos
Código Postal: 170515
Quito, Ecuador

(+593) 984030751
(00593) 25124275

info@religacion.com
<http://revista.religacion.com>
www.religacion.com



RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Director Editorial

Roberto Simbaña Q.
robertosimbana@religacion.com

Asistentes Editoriales:

Alejandra Burneo
Claudia Pérez
Daniela Proaño
María F. Villegas
Mishell Tierra
Nicole Vásquez

Consejo Editorial

- Dr. Armando Ulises Cerón / Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
- M.A. Daniel Jara / Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemania
- Lcda. Daniela González / Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina-Perú

- Mtr. Eva María Galán Mireles / Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
- Lcdo. Felipe Passolas / Fotoperiodista independiente-España
- Dr. Gustavo Luis Gomes Araujo / Universidade de Heidelberg-Alemania
- M.Sc. Hernán Eduardo Díaz. / Universidad de La Salle (ULSA)-Colombia
- M.Sc. Jaime Araujo Frias / Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Perú
- Dra. Keila Henriques Vieira / Université Lyon 3-Francia
- M.Sc. Miguel Ángel Aedo Ávila / Universidad Complutense de Madrid-España
- Dra. María Virginia Grosso Cepparo / UNCuyo y IADIZA-CONICET-Argentina
- Dr. Mateus Gamba Torres / Universidade de Brasília-Brasil
- M.Sc. Paulo Alves Pereira Júnior / Universidade Estadual Paulista-Brasil
- M.Sc. Silvina Sosa / Universidade Federal da Integração Latino-Americana-Brasil
- Dra. Suyai Malen García Gualda / Fadecs-UNCo-Argentina

Comité Científico Internacional

Ana María Stuvén (Pontificia Universidad Católica de Chile)
Caio Vasconcellos (Universidade Estadual de Campinas - Brasil)
Susana Dominzain (Universidad de la República Uruguay)
Ethel García Buchard (Universidad de Costa Rica)
Francisco Carballo (Goldsmiths, University of London)
Gaya Makaran (Universidad Nacional Autónoma de México)
Jaime Ortega (Universidad Nacional Autónoma de México)
Jesús María Serna Moreno (Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe - México)
Luiz Felipe Viel Moreira (Universidade Estadual de Maringá - Brasil)
Marcela Cristina Quinteros (Pontificia Universidade Católica de São Paulo - Brasil)
Marcelo Starcenbaum (Universidad Nacional de La Plata-Argentina)
María Cecilia Colombani (Universidad de Morón)
Michel Goulart da Silva (Instituto Federal Catarinense)
Natalia Fischetti (CONICET-Argentina)
Óscar Loureda Lamas (Universidad de Heidelberg - Alemania)
Pabel Camilo López Flores (CIDES/UMSA - Bolivia)
Rafaela N. Pannain (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento - Brasil)
Teresa Cañedo-Argüelles F (Universidad de Alcalá - España)
Ramiro Fuenmayor (CIEPES - Venezuela)
Yuri Rodríguez González (Fundación Alejo Carpentier - Cuba)

Indexación

European Reference Index for the Humanities (ERIH PLUS) | Emerging Sources Citation Index -Web Of Science
LATINDEX | CLASE. Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades | Red de bibliotecas virtuales de CLACSO | REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico. | LatAmPlus Full-Text Studies Online | Directory of Research Journal Indexing | Asociación de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales | Scientific Indexing Services | Academic Resource Index ResearchBib | International Institute of Organized Research | Biblioteca Nacional de Colombia | Research Journals & Authors | Science library index | International Scientific Indexing

SUMARIO / CONTENTS

DOSSIER

Lo nacional popular y el marxismo latinoamericano

Editor Invitado/ Guest Editor:

Dr. Marcelo Starcenbaum

Presentación de Dossier / Introduction to the Special Issue:

Presentación Dossier. Lo nacional popular y el marxismo latinoamericano

Marcelo Starcenbaum

9-14

Dossier

Posmarxismo: entre el populismo y lo nacional popular en América Latina

Martín Retamozo

16-40

Álvaro García Linera: aportes teóricos sobre el Estado y la transición en el Siglo XXI latinoamericano

Andrés Tzeiman

42-56

Una temporada en el exilio. Oscar Terán, el pensamiento desquiciado y los marxismos latinoamericanos

Diego Martín Giller

58-78

Los cambios del sujeto: un análisis a la obra de Álvaro García Linera

Tomás Torres López

80-90

Las encrucijadas del marxismo crítico latinoamericano y la praxis emancipativa

Jorge Viaña

92-103

Sección General

Una praxis crítica desde las Américas. Pensando acerca de los zapatistas en Chiapas con Herbert Marcuse, Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez

Stefan Gandler; Jhoan Sebastian David Giraldo, Cristian Leandro Sánchez Marín

107-117

Fotoensayo

OTAVALO, el valle y su gente

Jesús Antonio Gómez Escorcha

120-132

Sur-Sur

Transición no significa continuidad. Apuntes para discutir la coyuntura ecuatoriana.

Carlos R. Andrade, Carlos Pazmiño Vásquez

135-144

Dossier

Dossier presentation. The national-popular and Latin American Marxism

Marcelo Starcenbaum

9-14

Posmarxism: between populism and the popular national in Latin America

Martín Retamozo

16-40

Álvaro García Linera: Theoretical contributions on the State and the transition in the Latin American XXI Century

Andrés Tzeiman

42-56

A season in exile. Oscar Terán, the deranged thinking and latin american marxisms

Diego Martín Giller

58-78

The changes of the subject: an analysis of the work of Álvaro García Linera

Tomás Torres López

80-90

The crossroads of Latin American critical Marxism and emancipative praxis

Jorge Viaña

92-103

General Section

A Critical Praxis from the Americas: Thinking about the Zapatistas in Chiapas with Herbert Marcuse, Bolívar Echeverría, and Adolfo Sánchez Vázquez

Stefan Gandler; Jhoan Sebastian David Giraldo, Cristian Leandro Sánchez Marín

107-117

Photo essay

Otavalo, the valley and its people

Jesús Antonio Gómez Escorcha

120-132

South-South

Transition does not mean continuity. Notes to discuss the ecuadorian conjuncture.

Carlos R. Andrade, Carlos Pazmiño Vásquez

135-144

Presentación Dossier

Lo nacional popular y el marxismo latinoamericano

Dossier presentation
The national-popular and Latin American Marxism

MARCELO STARCENBAUM.*
Universidad Nacional de La Plata, Argentina
mstarcenbaum@fahce.unlp.edu.ar

La delimitación de los vínculos entre el marxismo latinoamericano y lo nacional-popular no constituye una tarea sencilla. Al tenor problemático de la articulación entre ambas categorías, se suma el carácter indeterminado de cada una de ellas. Si bajo la primera se reúnen un conjunto diverso de autores y corrientes que en los distintos países de la región desarrollaron una interpretación marxista de la realidad latinoamericana, bajo la segunda se agrupa una diversidad de sentidos otorgados a disímiles fenómenos teóricos y políticos del mundo contemporáneo. Como categoría analítica, lo nacional-popular remite a la obra de Antonio Gramsci y ha sido objeto de un conjunto de apropiaciones y discusiones en el campo de la política pero también en el de la crítica literaria, la sociología de la cultura y los estudios antropológicos. Como fenómeno histórico, lo nacional-popular ha sido utilizado para nominar y comprender una serie de procesos políticos que llegaron al poder a partir de un frente policlasista, que propiciaron la participación política de los grupos sociales subalternizados por los regímenes liberales, que llevaron a cabo medidas económicas tendientes al bienestar de los sectores populares y que buscaron una posición autárquica en el orden capitalista global.

Es en relación a esta última amplitud que se encuentra uno de los elementos principales que ha dificultado la reconstrucción de las relaciones entre el marxismo latinoamericano y lo nacional-popular. Especialmente porque el problema de lo nacional-popular ha estado generalmente superpuesto con los términos de la interpretación del fenómeno populista. Si bien existe una innegable familiaridad teórica y política entre ambas problemáticas, lo nacional-popular tiene una especificidad que finalmente resulta irreductible a los aspectos privilegiados en el análisis del populismo. En este sentido, si bien contamos con investigaciones pormenorizadas sobre los diferentes momentos atravesados por el estudio del populismo (MacKinnon y Petrone 1998; Barros 2014), carecemos de indagaciones análogas sobre las

* Doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata. Es becario posdoctoral de CONICET y docente-investigador en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales sobre historiografía e historia intelectual. Es compilador de *Lecturas de Althusser en América Latina* y editor de Mauricio Malamud. *Escritos (1969-1987)*, ambos publicados por la editorial Doble Ciencia en 2017.

lecturas marxistas de lo nacional-popular. Además, los términos en los cuales ciertas interpretaciones marxistas canónicas han abordado el fenómeno populista no han hecho más que agrandar la brecha entre el marxismo latinoamericano y el problema de lo nacional-popular. Piénsese, por ejemplo, en el influyente texto de Emilio De Ipola y Juan Carlos Portantiero escrito a comienzos de la década de 1980. El principio de fortalecimiento del Estado, la concepción organicista del pueblo y la distinción amigo/enemigo ubicaban al populismo en un espacio absolutamente diferenciado de la tradición socialista. No hay que hacer demasiado esfuerzo para constatar que dicha clausura aún impera en amplios sectores de la cultura marxista latinoamericana.

Reconstruir las lecturas marxistas de lo nacional-popular realizadas en América Latina implica restituir un espacio complejo de análisis y enunciación. Por un lado, porque las indagaciones de dicho problema en clave de historia intelectual nos enfrentan con la historia de los posicionamientos políticos de la izquierda latinoamericana frente a las experiencias nacional-populares (o populistas) de la región. Como ha destacado Carlos Vilas (2005) al calor del último ciclo progresista de la política latinoamericana, las actitudes de la izquierda de la región frente a dichas experiencias oscilaron entre la oposición frontal y la alianza o el acompañamiento. Las lecturas marxistas que nos interesa analizar se ubican claramente entre las segundas. Ahora bien, el sustrato teórico sobre el cual dichas interpretaciones se despliegan bloquea a su vez el pasaje hacia posiciones abiertamente nacionalistas o populistas. Hablar entonces de lecturas marxistas de lo nacional-popular implica referirse a una constelación de discursos ubicada literalmente *en el medio* de ambos polos teóricos y políticos. A diferencia de otros marxismos, estas lecturas le asignan a lo nacional y lo popular un sentido positivo. Pero al mismo tiempo, contra otras posiciones nacionalistas o populistas, estas lecturas evitan la esencialización de dichos fenómenos. De este modo, la nación pasa a ser un espacio político institucional insoslayable para la comprensión de las formas de dominación y la constitución de un sujeto político revolucionario pero que a su vez no deja de ser analizado en el marco del desarrollo global del capitalismo. De la misma manera, lo popular se vuelve una dimensión central a los fines de delimitar la particularidad de los sectores subalternos, pero sin que se pierda de vista la estructura de clase de los sujetos que lo conforman. Igualmente, el Estado se presenta como un marco de referencia fundamental para lograr un conocimiento acabado de la politicidad de las clases dominadas, pero sin dejar de lado el lugar que dicho aparato ocupa en una estructura social y económica capitalista.

Resulta evidente que estas aproximaciones sufrieron torsiones a lo largo de historia política latinoamericana. No son iguales los términos en los cuales el marxismo procesó las experiencias nacional-populares *tempranas, clásicas y tardías* (Drake 1982). A su vez, puede afirmarse que el contexto político latinoamericano de los últimos quince años y el desarrollo de una teoría posmarxista o posfundacional inauguró una nueva etapa analítica con indudables efectos para una comprensión marxista de lo nacional-popular (Stoessel 2014; Retamozo 2017). Sin embargo, más allá de estas especificidades, es posible circunscribir en el seno del marxismo latinoamericano una preocupación común por dar cuenta del problema nacional-popular en el subcontinente. Sin pretender ser exhaustivos, pero sin dejar de mencionar los puntos más altos de dicha reflexión, puede establecerse un itinerario que se abre con José Carlos Mariátegui en la década de 1920, se prolonga en Álvaro García Linera y Armando Bartra en la actualidad, y pasa por José Aricó, Juan Carlos Portantiero, René

Zavaleta Mercado y Agustín Cueva entre las décadas de 1960 y 1980. Dicha posibilidad radica en la delimitación común de un conjunto de problemas característicos de la sociedad latinoamericana. Nuevamente, sin agotar el repertorio temático, podemos mencionar la preocupación por la especificidad del sistema capitalista configurado en la región, los requerimientos de la práctica política emancipatoria en sociedades *atrasadas*, los problemas de la articulación política entre la clase obrera y otros sectores sociales subalternos, la historicidad de las identidades políticas populares y la escisión entre intelectuales y cultura popular.

Finalmente, un recorte de tales características es posible por la convergencia en la reflexión marxista sobre lo nacional-popular de tres grandes problemas teóricos y políticos. Aún con la precaución de que en algunos autores y en algunos momentos históricos alguno de los problemas adquiere preponderancia sobre los otros, puede resultar productivo comprender esta constelación de discursos como resultante de una serie de núcleos temáticos que operan como afluentes. En primer lugar, la discusión en torno a la particularidad del capitalismo latinoamericano. Contra el evolucionismo propiciado por ortodoxia soviética, algunos sectores del marxismo latinoamericano insistieron en la necesidad de distinguir los diferentes regímenes productivos que confluían en la región, así como precisar la forma en la cual ellos se articulaban. Puede mencionarse aquí tanto la valoración de las formas de producción precapitalistas como la caracterización de la articulación de los diferentes regímenes en términos de formación económico-social o abigarramiento (Aricó [1977] 2010; García Linera 1999; Mariátegui 1928; Zavaleta Mercado 1986). En segundo lugar, cabe mencionar el procesamiento singular al que fue sometida el marxismo y la propia obra de Marx por parte del marxismo latinoamericano. Al respecto, puede delimitarse la disputa con las interpretaciones economicistas y fatalistas de la obra de Marx realizada desde otros espacios del marxismo contemporáneo, así como el descubrimiento a partir de *textos menores* de un Marx preocupado por la cuestión de la nación y los problemas de la política revolucionaria en las periferias del sistema capitalista (Aricó 1980; Bartra 2016; García Linera 1991). Por último, la importancia del propio concepto de nacional-popular esbozado por Gramsci. Como ha sido destacado en los trabajos dedicados a la reconstrucción del concepto en la obra del marxista italiano, nacional-popular es presentado en *Cuadernos de la Cárcel* a partir de dos grandes problemas. En primer lugar, el concepto es utilizado por Gramsci para referir a la distancia entre el pueblo italiano y la cultura libresca y abstracta de sus intelectuales. En este sentido, nacional-popular refiere al carácter que adquirirán los intelectuales italianos al identificarse con el pueblo y la nación. En segundo lugar, el concepto daba cuenta de la necesidad de conformar una voluntad colectiva que pudiera actuar sobre un pueblo como el italiano que se encontraba en un estado de dispersión y pulverización. Lo nacional-popular refería, por tanto, al proceso a través del cual las clases subalternas se convierten en sujetos políticos revolucionarios (Durante 2004; Forgacs 1993). La afinidad entre la situación a la que se enfrentaba Gramsci y la que les tocó afrontar a los marxistas latinoamericanos generó un significativo proceso de recepción de la obra gramsciana y de los problemas relativos al concepto esbozado en los *Cuadernos de la Cárcel* (Aricó 1988; Burgos 2004; Coutinho y Nogueira 1988; Portantiero 1991).

Los textos reunidos en este dossier abordan desde alguno de los ángulos mencionados el problema de lo nacional-popular en el marxismo latinoamericano. En “Posmarxismo: entre el populismo y lo nacional-popular en América Latina”, Martín Retamozo propone

la incorporación de la cuestión de lo nacional-popular a la teorización del populismo a los fines de profundizar en los problemas de la conformación del sujeto “pueblo” y las estrategias políticas de las fuerzas nacional-populares. A partir de la lectura de Laclau, Retamozo sugiere que la incorporación del concepto gramsciano, así como el conocimiento de sus usos latinoamericanos, permitiría equilibrar con contenido e historicidad la tendencia formalista propia de la teoría política del populismo. En “Alvaro García Linera: aportes teóricos sobre el Estado y la transición en el siglo XXI latinoamericano”, Andrés Tzeiman analiza los aportes del pensador boliviano a la teoría política latinoamericana en el marco de las insuficiencias de las fuentes clásicas del marxismo alrededor de los problemas del Estado y la transición. Tomando como antecedentes las obras de Norbert Lechner y Zavaleta Mercado, el artículo atiende la productividad de los conceptos de *bidimensionalidad estatal*, *puntos de bifurcación* y *tensiones creativas*. En “Una temporada en el exilio. Oscar Terán, el pensamiento desquiciado y los marxismos latinoamericanos”, Diego Giller indaga en la condición exiliar del filósofo argentino como un espacio facilitador de su interés por los problemas de la nación en la tradición marxista. Giller analiza las lecturas de Mariátegui y Ponce realizadas por Terán como un camino que le permitió al argentino conectar la problemática del socialismo con la cuestión de la nación. Por su parte, “Los cambios del sujeto: un análisis de la obra de García Linera” de Tomás Torres analiza la producción del boliviano como un esfuerzo por conectar la teoría marxista con una realidad histórica cambiante. Por último, “Encrucijadas del marxismo latinoamericano y la praxis emancipativa” de Jorge Viaña propone una lectura de las tradiciones marxistas de la región a través del contrapunto entre marxismos oficiales y críticos.

Buenos Aires, Argentina
Diciembre 2018

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aricó, José. [1977] (2010). *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*. México D.F., El Colegio de México.
- Aricó, José. (1980). *Marx y América Latina*. Lima, CEDEP.
- Aricó, José. (1988). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires, Puntosur.
- Barros, Sebastián. (2014). *Momentum, demos y baremos. Lo popular en los análisis del populismo latinoamericano*. *POSTData. Revista de Reflexión y Análisis Político*, 2, Octubre, 315-344.
- Bartra, Armando. (2016). *Hacia un marxismo mundano*. Ciudad de México, Itaca/UAM.
- Burgos, Raúl. (2004). *Los gramscianos argentinos. Política y cultura en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Coutinho, Carlos Nelson y Nogueira, Marco Aurelio (eds.). (1988). *Gramsci e América Latina*. Río de Janeiro, Paz e Terra.
- De Ipola, Emilio y Portantiero, Juan Carlos. (1981). Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes. *Nueva Sociedad*, 54, Mayo-Junio, 7-18.
- Drake, Paul. (1982). "Conclusion: Réquiem for Populism?". En: Michael Coniff (ed.). *Latin American Populism in Comparative Perspective*. Albuquerque, New Mexico University Press, 217-245.
- Durante, Lea. (2004). Nazional-popolare. En: Fabio Frosini y Guido Liguori (eds.). *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*. Roma, Carocci, 150-169.
- García Linera, Álvaro. (1991). *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista*. La Paz, Ofensiva Roja.
- García Linera, Álvaro. (1999). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*. La Paz, Muela del Diablo-Comuna-CLACSO.
- Forgacs, David. (1993). *National-popular. Genealogy of a concept*. En: Simon During (ed.). *The Cultural Studies Reading*. Londres, Routledge, 209-219.
- MacKinnon, María Moira y Petrone, Mario Alberto. (1998). Los complejos de la Cenicienta. En: *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Cenicienta*. Buenos Aires, EUDEBA, 13-39.
- Mariátegui, José Carlos. (1928). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta, Lima.

Portantiero, Juan Carlos. (1991). *Gramsci en clave latinoamericana*. Nueva Sociedad, 115, Septiembre-Octubre, 152-157.

Retamozo, Martín. (2017). La teoría política del populismo: usos y controversias en América Latina en la perspectiva posfundacional. *Latinoamérica*, 64, 125-151.

Stoessel, Soledad. (2014). Giro a la izquierda en la América Latina del siglo XXI: revisitando los debates académicos. *Polis. Revista latinoamericana*, 39, 123-149.

Vilas, Carlos. (2005). La izquierda latinoamericana y el surgimiento de los regímenes nacional-populares. *Nueva Sociedad*, 197, Mayo-Junio, 84-99.

Zavaleta Mercado, René. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México D.F., Siglo XXI.

Posmarxismo: entre el populismo y lo nacional popular en América Latina

Posmarxism: between populism and the popular national in Latin America

MARTÍN RETAMOZO*
CONICET/UNPL, Argentina
martin.retamozo@gmail.com

RESUMEN

La teoría del populismo y el concepto de lo nacional popular han sido utilizados para pensar los problemas políticos latinoamericanos. Las lecturas marxistas críticas de Gramsci incluyeron a lo nacional-popular como un elemento clave, mientras que la teoría del populismo (posmarxista) también se apoyó en Gramsci pero sin tanta atención a este concepto. Este artículo propone una inclusión de la cuestión de lo nacional-popular de inspiración gramsciana como forma de contribuir a una teoría política del populismo capaz de pensar la conformación del sujeto “pueblo” y las estrategias políticas de las fuerzas nacional-populares.

Palabras clave: Populismo, nacional-popular, sujetos políticos, Gramsci, Laclau

ABSTRACT

The theory of populism and the concept of the popular national have been used to think about Latin American political problems. The critical Marxist readings of Gramsci included the national-popular as a key element, while the theory of populism (post-Marxist) also relied on Gramsci but without much attention to this concept. This article proposes an inclusion of the national-popular question of Gramscian inspiration as a way to contribute to a political theory of populism capable of thinking about the conformation of the subject “people” and the political strategies of the national-popular forces.

Keywords: *Populism, national-popular, political subjects, Gramsci, Laclau*

* Investigador del CONICET. Doctor en Ciencias Sociales (FLACSO-México). Profesor de Filosofía y Magister en Ciencias Sociales. (Universidad Nacional de La Plata-UNLP, Argentina). Profesor del Doctorado en Ciencias Sociales y en la Licenciatura en Sociología (UNLP).

Recibido: 29/09/2018 Aceptado: 10/12/2018

—Si todo ha muerto —le dijo al fin el Autodidacto—
¿qué haré yo con mis Dos Batallas?
—Troiani lo miró como desde borrosos horizontes:
—Habría que resucitar al héroe —refunfuñó.
—Sí, pero, ¿cómo?
—Yo, en tu lugar, buscaría en el pueblo la vieja
substancia del héroe. Muchacho, el pueblo recoge todas las
botellas que se tiran al agua con mensajes de naufragio.
El pueblo es una gran memoria colectiva que recuerda
todo lo que parece muerto en el olvido. Hay que buscar
esas botellas y refrescar esa memoria.

(Leopoldo Marechal, Megafón o la Guerra)

I. Introducción

¿Puede la teoría del populismo en clave posmarxista¹ recuperar la reflexión sobre lo nacional-popular de inspiración gramsciana? Este artículo no sólo defenderá una respuesta afirmativa a este interrogante, sino que procura argumentar que este movimiento conceptual es relevante por dos motivos relacionados. Primero, por su utilidad para el desarrollo de una teoría del “pueblo” como sujeto político en clave posfundacional. Segundo, como estrategia política para disputar la hegemonía en el contexto contemporáneo en América Latina. En este sentido, la atención al debate entre dos conceptos como populismo y nacional-popular no obedece sólo una cuestión de historia intelectual, sino que centralmente es una preocupación por forjar herramientas para la comprensión histórica y la política.

El concepto gramsciano de nacional-popular constituyó una herramienta heurística para los marxismos latinoamericanos frente a la limitación de un análisis estrictamente de clases para las sociedades abigarradas, como las llamó René Zavaleta Mercado (heterogéneamente abigarradas) y la emergencia de movimientos nacional-populares (o populistas)². Una figura central en la recepción de Antonio Gramsci en América Latina como José Aricó argumentaba que el pensador italiano “instala toda su reflexión en una realidad que él caracteriza como nacional-popular” y agregaba “pienso que las sociedades latinoamericanas son, esencialmente, nacionales populares” (Aricó, 1983:39). En gran parte por ello es que desde la década del 60 “este concepto es utilizado tan profusamente en América Latina para describir un tipo de movimientos políticos dentro del cual podemos comprender —con todas sus variaciones específicas- el peronismo, el varguismo, el aprismo y otros” (Pizzorno, 1974:63). En efecto, algunos marxismos encontraron en el concepto de lo nacional-popular las herramientas y la legitimidad teórica para pensar América latina dentro de la tradición marxista³. Sin embargo, es cierto lo que replica un joven Horacio González “Su concepto de nacional-popular no fue elaborado por los pueblos del Tercer Mundo, ni tampoco nos basamos nosotros en las elaboraciones gramscianas para generar nuestro propio concepto de nación.” (1971:18) y enuncia un reclamo que nos desafía hasta la actualidad y

1 La idea de posmarxismo fue enunciada por Laclau y Mouffe en el prólogo de *Hegemonía y Estrategia Socialista* como el terreno teórico contemporáneo derivado de la caída de la concepción de subjetividad, de las clases, de la historia y del comunismo como proyecto. Sin embargo, es dentro de esa tradición crítica que Laclau y Mouffe elaboran su teoría. Esto generó un arduo debate, en especial desde teóricos marxistas. Los autores responden algunas de las objeciones en *Postmarxismo sin pedido de disculpas* y particularmente Laclau defiende la postura en una entrevista.

2 Según Aricó (1983) la incompreensión de Bolívar por parte de Marx se constituyó en una especie de “vía crucis” para el marxismo latinoamericano y en muchos casos “soslayar el filón democrático, nacional y popular que representa una parte inseparable del pensamiento de Marx” (1983:57)

3 En este horizonte, ante los desafíos de comprensión histórica para la acción política se pusieron en práctica diferentes teorizaciones que permitían incluir de manera crítica la cuestión de lo nacional, lo popular, lo estatal (además de lo indígena). Los mayores aportes de los marxismos latinoamericanos en las plumas de José Carlos Mariátegui, Pablo Gonzalez Casanova, René Zavaleta Mercado, Bolívar Echeverría, José Aricó, por nombrar algunos, provino de los intentos de pensar lo histórico-concreto desde una tradición marxista y sin que ella cegara las emergencias propias de América Latina.

enmarca también este trabajo: la cuestión de “responder concretamente al desafío de Gramsci para pensar la revolución como nacional, popular, colectiva, histórica y jacobina” (1971:19)⁴

La cuestión de lo nacional-popular también ha sido fundamental para el desarrollo de la teoría política del populismo que desde la tradición marxista se fue desplazando hacia un horizonte posmarxista y posfundacional. Ernesto Laclau es, claramente, su referente teórico principal. La teoría del populismo de Laclau surge como un intento de elaborar un análisis político de la realidad histórica latinoamericana en general y Argentina en particular. En consecuencia, detrás de la preocupación teórica por lo nacional-popular están las preguntas planteadas por los movimientos nacionales y populares “realmente existentes” a los marxismos, a sus concepciones de la historia, la conformación del sujeto político y su dimensión de proyecto social. En su obra, desde “Hacia una teoría del populismo” (1977) hasta “La Razón populista” (2005) el problema de la constitución del sujeto político y, ligado, la estrategia política para un proyecto de “izquierda” constituyó un *leitmotiv*. Sin embargo, las herramientas teóricas con las que le dio tratamiento a la cuestión, así como los contextos políticos-intelectuales, fueron introduciendo particularidades en la construcción del problema, abriendo perspectivas y mostrando limitaciones de los movimientos conceptuales para abordar la cuestión.

En este contexto, este artículo propone la hipótesis de que la incorporación de lo nacional-popular como concepto puede ayudar a un desarrollo teórico de la teoría posmarxista del populismo en tres aspectos en los que frecuentemente ha sido criticada. En primer lugar, porque ayudaría a dotar de cierto contenido e historicidad a la formalidad de la teoría política del populismo. La segunda porque avanza en aspectos enunciados, pero poco teorizado en relación a la conformación del sujeto político, como el problema de la subjetividad y la voluntad colectiva. El encuentro de ambas dimensiones se produce en torno un tercer problema: la estrategia política. Aquí lo nacional popular puede ofrecer una plataforma para pensar y actuar en la disputa de la hegemonía en el contexto contemporáneo (dominado por la democracia representativa) y aportar, desde una perspectiva posfundacional, un fundamento contingente.

II. Pueblo y populismo, clase y socialismo.

El problema de lo nacional popular en Ernesto Laclau tiene un origen eminentemente político que fundamenta el esfuerzo por la teorización. La praxis política de Laclau en el Partido Socialista de la Izquierda Nacional (donde dirigió órganos de difusión, como “Lucha Obrera”, y de discusión teórica, como “Izquierda Nacional”) y la relación con Jorge Abelardo Ramos⁵ y con la corriente del “pensamiento nacional” como Arturo Jauretche⁶ pusieron tempranamente en

4 Para un estudio de la recepción de Gramsci por parte de Horacio Gonzalez a comienzos de los años setenta ver Gómez (2016)

5 Laclau le reconoce a Ramos su intento de articulación de la tradición marxista y lo nacional-popular latinoamericano. En ese contexto cuenta que siempre sugería a Abelardo Ramos la lectura de Gramsci sin éxito <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/subnotas/5297-702-2014-04-20.htm>

6 Si bien Jauretche no está presente en los textos de Laclau, era una referencia frecuente en sus entrevistas: “Un día, mientras me llevaba de paseo por la calle Santa Fe, Jauretche me contó algo que de alguna manera tuvo influencia después en mi vida”, recuerda Laclau. “Él me decía que, si uno se manejaba exclusivamente con los conceptos, éstos eran demasiado universales para abarcar y explicar lo que sucede en una sociedad. Y Jauretche, que siempre usaba un lenguaje socarrón, me señalaba que había que mirar

su agenda el cruce entre el marxismo como perspectiva teórica, cierta heterodoxia y el peronismo como fenómeno político-popular (trasfondo de la reflexión y referente de la acción).

Esto no implica desconocer la presencia de otros dos aspectos que influyeron en el planteamiento del problema del populismo y lo nacional popular. Por un lado, los años cincuenta y sesenta, en Argentina, la influencia de Gramsci fue particularmente intensa en la juventud del Partido Comunista y un elemento significativo en lecturas heterodoxas que lo llevaron a ciertas rupturas. Si bien la presencia directa (con aval textual) de “los gramscianos argentinos”⁷ en Laclau es casi inexistente (no dialoga directamente con José Aricó⁸ ni con Juan Carlos Portantiero, por ejemplo), sí es cierto que comparte un espíritu de época de relectura del marxismo con el peronismo como problema central (y su relación con el socialismo y la clase obrera).

Por otro lado, en cierto modo como contrapunto, es significativa la mirada de autores como Gino Germani y Torcuato Di Tella sobre el peronismo. Germani –de quien Laclau fue ayudante de investigación en la Universidad de Buenos Aires– es uno de los primeros que teoriza al peronismo como un movimiento nacional-popular⁹. En una orientación similar, los trabajos tempranos de Di Tella (1965) postulan una lectura del peronismo como proceso populista. Laclau toma a ambos autores como contrapunto en unas páginas de “Hacia una teoría del populismo”, mientras que en *La Razón Populista* elige un fragmento de un texto del último Germani (1978) para condensar la estrategia de abordaje del populismo de la cual considera útil apartarse.

En suma, la cuestión de lo nacional-popular llega a Laclau primero como problema político antes que como problema teórico inscripto en el debate por la apropiación de Gramsci¹⁰. Sin embargo, el proceso político subyacente a las reflexiones es el mismo: “¿Qué hacer (con el peronismo)?”; quizás sea este el interrogante por excelencia de la izquierda argentina y del cual parte Laclau. En un terreno algo más general podría traducirse en qué hacer con los elementos de la cultura popular arraigados en los sectores subalternos que configuran subjetividades sociales, identidades colectivas y prácticas políticas. Estas dimensiones, a su vez, permitieron experiencias históricas –los populismos– que intervinieron en la producción del orden social, configuraron las mediaciones (como la estatal), cosmovisiones, símbolos y organizaciones que fueron denunciadas a diestra y siniestra (precisamente como “populistas”). Un camino, ciertamente, es denunciar por falsa conciencia, elementos ideológicos a desterrar por alienantes o interpretar como manipulaciones de los sectores dominantes a los aspectos de la cultura

el mundo de reojo para ir construyendo las pequeñas grandes verdades. Cuando en Oxford yo estudié la polémica entre los descriptivistas y antidescriptivistas, la posición antidescriptivista la entendí en un flash porque me la había enseñado Jauretche.” (Página/12, 28-07-2004)

7 Para un debate en torno a “los gramscianos argentinos” (Aricó, 1988; Burgos, 2004; Zarowsky, 2015)

8 José Aricó estaba convencido que Laclau era el autor de una reseña –en cierto punto elogiosa– del “surgimiento de una corriente intelectual de inspiración gramsciana” (Aricó, 1988:67; también Aricó, 1987:8)

9 Samuel Amaral (2009) realiza una genealogía de la teorización de Germani sobre el peronismo y los distintos desplazamientos en su conceptualización, desde totalitarismo y fascismo hasta nacional-popular pasando por autoritarismo. Amaral repara en la consolidación del uso de nacional-popular para referir al peronismo a partir de la influencia de Martin Lipset. La presencia de Gramsci en la obra de Germani se reduce a una referencia sobre “crisis orgánica” en un texto publicado en 1973.

10 De hecho, en su primer trabajo sobre la categoría de populismo en 1977 prescinde casi por completo de Gramsci para ubicarse en el terreno teórico dominado por Althusser. Incluso la incorporación de Gramsci a comienzos de los años 80 (y el progresivo abandono de Althusser) en el tránsito hacia el posmarxismo prescinde de lo nacional-popular en aras de una centralidad de hegemonía.

popular que no corresponden con un “verdadero interés de clase”. Así, ciertos sentidos populares, folklóricos, religiosos y tradiciones deberían ser reemplazados por otros “racionales e ilustrados” en aras de producir una subjetividad emancipada. Como alternativa a esta perspectiva, en el ensayo “hacia una teoría del populismo” publicado en *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism, Populism* (1977), Laclau propone otro modo de resolver el problema de la conformación del sujeto político revolucionario en una “dialéctica” entre pueblo y clase, entre populismo y socialismo.

El problema es abordado en un escenario althusseriano y el tratamiento de Laclau parte de aceptar la distinción entre “determinación de clase de las superestructuras política e ideológica y las formas de existencia de las clases al nivel de dichas superestructuras”, no obstante:

No es ya posible pensar la existencia de las clases, a los niveles ideológico y político, bajo la forma de la reducción. Si las clases están presentes a los niveles ideológico y político –ya que las relaciones de producción conservan el papel de determinación en última instancia- y si los contenidos ideológicos y de la práctica política han cesado de ser las formas necesarias de existencia de las clases a dichos niveles, la única forma de concebir dicha presencia es afirmando que el carácter de clase de una ideología está dado por su *forma* y no por su *contenido*. ¿En qué consiste la forma de una ideología? Según hemos visto en otro lugar, en el principio articulador de sus interpelaciones constitutivas. El carácter de clase de un discurso ideológico se revela en lo que podríamos denominar su *principio articulador específico* (1978:186)

La persistente metáfora de base/superestructura adquiere aquí un nuevo significado heurístico –aún con un determinismo en última instancia- ya que permite distinguir dos espacios en los que emergen “contradicciones”¹¹. Mientras que las clases se definen como “los polos de relaciones de producción antagónicas que, en cuanto tales, no tienen ninguna forma de existencia necesaria a los niveles ideológico y político” (1978:185), el pueblo es una “determinación objetiva, uno de los polos de contradicción dominante al nivel de una formación social concreta” (1978:193). El pueblo, en este sentido es producto de una articulación de elementos estructurados en torno a un principio de clase que les da forma y permite “la presentación de las interpelaciones popular-democráticas como conjunto sintético-antagónico respecto a la ideología dominante” (1978:201)

Es cierto que tanto la distinción base/superestructura como la misma idea de “contradicción” serán concepciones abandonadas por el posmarxismo, sin embargo, podemos destacar dos intuiciones que serán clave para abordar la relación del populismo con lo nacional-popular. La primera es la centralidad del concepto de articulación ya que el discurso –término que luego se vuelve conceptualmente más denso- será una práctica articuladora de elementos populares (tradiciones y símbolos) que lo dotan de contenido y son transformados en el proceso de articulación. Esta noción de articulación ha sido destacada como un aporte por autores como Stuart Hall. Pero, además, para que un discurso tenga efectos performativos en el plano de la conformación de sujetos tiene que “interpelar”

11 Esta idea de contradicción será desechada por Laclau al seguir los argumentos neokantianos de los dellavolpianos, especialmente de Lucio Coletti. Consecuentemente Laclau abandona cualquier referencia positiva a la dialéctica (no así a la negatividad) en sus escritos posteriores. Para un análisis de la relación de Laclau con Hegel y la dialéctica ver Retamozo (2017)

(De Ipola, 1982), es decir producir ciertos efectos de subjetivación. Este segundo aspecto nos indica otra relevancia de la mediación discursiva en el proceso de interpelación que, por otra parte, no es cualquiera sino el que se constituye como oposición a la “ideología dominante”. En efecto, para Laclau, las “tradiciones populares representan la cristalización ideológica de la resistencia a la opresión en general” (1978:194) por lo que se comprende fácilmente su naturaleza antagónica con el bloque de poder¹².

Es cierto que Laclau no llega a desarrollar las consecuencias teóricas derivadas de postular que “La articulación requiere, por consiguiente, la existencia de contenidos –interpelaciones y contradicciones- no clasistas, que constituyen la materia prima sobre la que opera la práctica ideológica de clase” (1978:179). Sin embargo, es significativa la cuestión de la existencia, la producción, la reproducción y la articulación de los elementos populares para la conformación de los sujetos políticos. Además, esta producción del sujeto exige de “interpelaciones” que operan sobre un sustrato de tradiciones populares sedimentadas que se expresan en símbolos, cosmovisiones y creencias (metodológicamente: otros discursos o un campo de la discursividad). La interpelación, a su vez, está mediada por diversos dispositivos que intervienen en la producción de sentido (al respecto es llamativa la ausencia de una teoría de la mediatización a lo largo de toda su obra).

El trabajo de Laclau despertó un conjunto de debates y una serie de críticas tanto en el mundo anglosajón como en América Latina. En el problema que nos ocupa es central la lectura realizada por Juan Carlo Portantiero y Emilio de Ipola en 1981 bajo el sugerente título “Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes”. El texto es, por un lado, una respuesta a los peronistas de izquierda que conforman la revista *Controversia*¹³ y, por otro, una recepción de las tesis de Laclau¹⁴.

La operación retórica de Portantiero y De Ipola consiste en inscribir la discusión en el horizonte teórico gramsciano a partir de ligar lo nacional popular al problema de la construcción de una hegemonía socialista. Esto permite distinguir una forma hegemónica propia de la tradición socialista que se vincula con lo nacional-popular y una forma de la hegemonía “organicista” que sería propia de los populismos y de lo nacional-estatal. Esta hipótesis guía el análisis de la contraposición entre un modelo conceptual (el de lo nacional-popular gramsciano) y un proceso histórico-político, específicamente el peronismo¹⁵, como una forma típica del populismo.

12 Esta tensión entre una teoría completamente formal del populismo y la asunción de una fuerza anti-status quo en el populismo permanece latente en toda la obra de Laclau. En la primera teoría del populismo el principio articulante es la clase (por lo tanto, hay sólo dos discursos populistas posibles: de las clases dominantes o de las subalternas). Luego al caer el principio de determinación podrán existir una pluralidad de discursos populistas sin anclaje de clase. Ahora bien, por otro lado, la idea de una *plebs* que se reivindica pueblo o los de “abajo”, negados por el orden, que se presentan como el todo parece indicar una limitación a la formalidad de la teoría.

13 “Controversia para el examen de la realidad argentina” fue una revista editada por los argentinos exiliados en México a principios de los años ochenta. Ésta recogía, fundamentalmente, el debate entre la izquierda socialista y la izquierda peronista. Para un estudio de la revista ver: Reano, A. (2012).

14 Para un análisis más extenso de la relación de este trabajo con el populismo Pizzorno, P. (2016). En Retamozo (2014) puede consultarse un seguimiento de las lecturas críticas de De Ipola a Laclau.

15 No entraremos en el análisis minucioso de los argumentos de De Ipola y Portantiero. Nos basta, en este escrito, con reparar que los autores proponen una contrastación entre un modelo teórico de socialismo y los populismos históricos ya que a su juicio el modelo teórico del populismo (como proyecto) coincide con su despliegue histórico. Tal cosa no sucedería con el socialismo cuya concepción teórica es diferente a los intentos de socialismo “realmente existentes”.

El debate es conocido. Por un lado, la controversia sobre si el peronismo contiene elementos nacional-populares que pueden radicalizarse “desde adentro” hacia un proyecto socialista o si el peronismo obtura los elementos revolucionarios en aras de un Estado que contenga la lucha de clases (una forma nacional-estatal y no nacional-popular). Por otro lado, si la propia lógica ontológica del populismo conlleva irremediabilmente a resultados autoritarios propios de lo nacional-estatal más allá que en ocasiones lo nacional-popular esté significativamente presente al menos en sus orígenes como en el caso del peronismo (y su obrerismo). La posición de Portantiero y De Ipola, en sus palabras, es:

La única tesis de estas notas es la siguiente: ideológica y políticamente no hay continuidad sino ruptura entre populismo y socialismo. La hay en su estructura interpelativa; la hay en la aceptación explícita por parte del primero del principio general del fortalecimiento del Estado y en el rechazo, no menos explícito, de ese mismo principio por la tradición teórica que da sentido al segundo. Y la hay en la concepción de la democracia y en la forma de planteamiento 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, transformando en oposición frontal las diferencias que existen en su seno, escindiendo el campo popular a base de la distinción entre “amigo” y “enemigo”. (1981:11)

Esta tesis es, evidentemente antinómica con la de Laclau de la posible continuidad entre populismo y socialismo tal como lo esboza en el texto de 1977.

“Sólo puede aspirar al pleno desarrollo de la contradicción pueblo/bloque de poder, es decir, a la forma más alta y radical de populismo, aquel sector cuyos intereses de clase conduzcan a la supresión del Estado como fuerza antagónica. En el socialismo, por consiguiente, coinciden la forma más alta de populismo y la resolución del último y más radical de los conflictos de clase. La dialéctica entre pueblo y las clases encuentra aquí el momento final de su unidad: no hay socialismo sin populismo, pero las formas más altas de populismo sólo pueden ser socialistas” (1978:231)

Ahora bien, más allá de este desacuerdo teórico-político, a los fines de nuestro argumento, es sumamente relevante recuperar dos observaciones de Portantiero y De Ipola. La primera cuando argumentan sobre la importancia de “definir el contenido de “lo nacional-popular” como problema teórico y como problema histórico - necesidad de establecer una relación entre símbolos populares (o sentido común, si se quiere) con una voluntad “nacional-popular” (1981:11). Esto tiene su correlato en la estrategia socialista en tanto, dice Portantiero, “el socialismo sólo puede negar al nacionalismo y al populismo desde su propia inserción en lo nacional y en lo popular” (1977/1987:130)

La segunda sobre el modo de interpelación (lo que llaman la “estructura interpelatoria”). En otro trabajo Emilio de Ipola (1982) profundizó esta referencia al proceso de producción de discurso (de las significaciones) y el proceso de interpelación. Este aspecto introduce la importancia del proceso de recepción de los discursos y sus determinadas condiciones sociales para analizar los efectos de interpelación (y en ese sentido la eficacia). Ambos aspectos son relevantes porque, si bien formulados sobre la primera teorización de Laclau sobre el populismo, no han perdido vigencia luego de *La Razón Populista*. Además, se vinculan directamente

con lo nacional popular, tanto al interrogarse por sus contenidos (y los procesos históricos que lo constituyen) como por la pregunta sobre las condiciones de funcionamiento de los discursos políticos (sus gramáticas, enunciadores¹⁶, y condiciones de producción-circulación-recepción) que trabajan con esos contenidos tanto para la producción de sujetos políticos como de hegemonía.

Una lectura crítica de la intervención de Laclau, en cierto sentido opuesta a la que realizan Portantiero y De Ipola, es la que propone René Zavaleta Mercado. A diferencia de los autores, Zavaleta ve un déficit histórico en proponer que el populismo es una articulación (incluso nacional-popular) contra el Estado. Esta dicotomía donde “el Estado resulta intrínsecamente reaccionario y el pueblo contiene liberación per se” no tendría un sustento histórico ya que “no está demostrado que el bloque de poder o Estado, o si se quiere lo “nacional-estatal”, sean siempre más reaccionarios que el pueblo o sea lo ‘nacional-popular’” (2006:44). Zavaleta acusa a Laclau de una idea romántica del pueblo (o de la multitud en términos zavaletianos) que lo vincula esencialmente a prácticas democráticas y emancipadoras. Ahora bien, es justo decir que para Laclau la conformación del pueblo puede derivar –es lo suficientemente claro incluso en el texto de 1977- en articulaciones opuestas (ya sea reaccionarias o revolucionarias). En este aspecto el argentino concede implícitamente a Gramsci sobre la heterogeneidad de la cultura popular y sus “estratos fosilizados”. Sin embargo, sí la asiste la razón a Zavaleta en reparar que hay ciertos contenidos populares (en su ejemplo, el racismo) que no pueden considerarse como elementos aislados y factibles de ser articulados por discursos contrapuestos: liberadores o reaccionarios. El esfuerzo por historizar la experiencia subalterna de lo nacional-popular, incluso con sus contradicciones, sus identidades y su relación con lo estatal (clave para ciertos sectores de clase en América Latina) es sin dudas un gran aporte del sociólogo boliviano.

En las críticas de Portantiero, De Ipola y Zavaleta Mercado sobrevuela el espectro de Gramsci y la cuestión de lo nacional-popular. Sin embargo, el texto que suscita las reflexiones críticas tiene muy poco de graciano ya que en el libro de 1977 la presencia del italiano es marginal. En una nota al pie (1978:162), Laclau menciona la importancia de desarrollar la noción de hegemonía, pero no pasa del comentario. No es sino luego de “Hacia una teoría del populismo” que emprende una lectura sistemática de Gramsci (o al menos una que deja marcas en su obra). Recordemos que por esos años Mouffe publicaba una influyente compilación: “Gramsci and Marxist Theory” (1979) y Laclau preparaba su intervención del Seminario de Morelia (luego publicado como *Tesis sobre la forma hegemónica de la política*) donde especifica que “‘Hegemonía’ es el concepto fundamental de la teoría política marxista” (1985:19). Sobre ese tiempo Laclau rememora:

En ese momento, en esa primera etapa, hubo dos autores que para mí fueron fundamentales. El primero fue Althusser que, con su noción de contradicción sobre-determinada permitía ir más allá del estricto clasismo del marxismo clásico. De otro lado, mucho más importante todavía, fue Gramsci con la noción de la centralidad de lo nacional-popular que reemplazaba la categoría de clase por la noción de voluntades colectivas, de bloque histórico, de guerra de posición, que dieron un comienzo a la posibilidad de pensar las identidades colectivas desde una perspectiva distinta a la forma en que la izquierda

16 En el caso del discurso populista la cuestión del líder (como enunciador, pero también como espacio de inscripción simbólica) es un tema central y no trabajado por Laclau en 1977.

argentina las había encarado (Laclau, 2011: 372)

La lectura de Gramsci fue para Laclau el puente del marxismo hacia el posmarxismo. Esto le permitió plantear el problema clásico de la conformación de los sujetos políticos (en especial el pueblo) en un escenario marcado por la ruptura con el esencialismo e inscripto en un posestructuralismo. En este desplazamiento incluye la progresiva centralidad de la categoría de hegemonía y la elaboración de una teoría del discurso en el marco de un abandono definitivo de la concepción de un principio articulador a priori (las clases). Hegemonía (la relación de lo particular con lo universal) se constituyó así en una categoría (en el sentido estricto) para abordar tres campos problemáticos persistentes en la obra de Laclau: el problema de la constitución del orden social (lo político), las formas de disputa por conducir el ordenamiento (la política) y la constitución de las identidades políticas (los sujetos) (Retamozo, 2011)

La consolidación definitiva de las bases del escenario teórico posmarxista se produjo con la publicación de *Hegemonía y Estrategia Socialista* en 1985 (en co-autoría con Chantal Mouffe). Sin embargo, los prolegómenos del posmarxismo pueden atisbarse en un conjunto de trabajos en los que comienza a aparecer con mayor preponderancia la figura de Antonio Gramsci (que va desplazado a Althusser) y teóricos como Jaques Derrida, Ludwig Wittgenstein y Jaques Lacan. Prueba de ello son textos como “Populist Rupture and Discourse” (1979) “The Impossibility of Society” (1983a), “‘Socialism’ the ‘people,’ ‘democracy’: The transformation of hegemonic logic (1983b), “Tesis sobre la forma hegemónica de la política” (1980/1985). La lectura de estos trabajos ayuda a comprender la presencia en la agenda de Laclau (y no tanto de Mouffe) de la cuestión del pueblo y su relación con la hegemonía¹⁷. En lo estrictamente teórico, la genealogía del concepto de hegemonía presente en Laclau y Mouffe (1985) está orientada a mostrar los usos del concepto como sutura teórica en el pensamiento revolucionario para abordar diferentes cuestiones. Plejanov para pensar la conformación de un ordenamiento de la sociedad que hiciera posible el desarrollo de la tarea histórica del proletariado. Lenin para pensar la estrategia política del proletariado. Y, finalmente, Gramsci que incluye la misma conformación del sujeto político y marcaría el más avanzado tratamiento dentro de los límites del marxismo. Sin embargo, la presencia de la pregunta por la conformación de “lo nacional-popular” se encuentra prácticamente ausente en HyES. La cuestión popular a lo largo del libro se halla subordinada a la preocupación de la conformación de un “polo popular” ([1985]2004:110) “bloque hegemónico-popular” ([1985]2004:128) “identidades populares” ([1985] 2004:233) “subjetividad popular” ([1985]2004:223) “posición popular de sujeto” ([1985]2004:225) “luchas populares” ([1985]2004:234) a partir de la equivalencia de posiciones que comparten una situación de negatividad respecto del orden vigente. Las pocas referencias a “símbolos nacional-populares” los consideran en sintonía con el libro de 1977, como elementos dados y factibles de articulaciones discursivas.

17 Durante los años ochenta la agenda teórica se concentró en América Latina (en especial en el sur) en el problema de la transición a la democracia, mientras que en Europa el pensamiento de izquierda era afectado por una de las tantas crisis del marxismo en el marco de avances neoconservadores. En este contexto la cuestión del populismo como problema teórico quedó relegada a los estudios históricos pero los espectros tienen esa obstinada costumbre de volver...

III. Teoría política posfundacional del populismo: entre la forma y ¿el contenido?

Los trabajos de los años noventa, fundamentalmente *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de Nuestro Tiempo* (1990) y la compilación *Emancipación y diferencia* (1996), terminaron por configurar el escenario posfundacional que es condición de posibilidad del tratamiento ofrecido en *La Razón populista* (2005) a la conformación del sujeto pueblo. De este modo, *La Razón populista* se ubica en registros teóricos dominados por la centralidad de las mediaciones discursivas que reelaboran la crítica a la filosofía analítica en el último Wittgenstein, la crítica heideggeriana a la fenomenología y la crítica poestructuralista del signo (de autores como Barthes, Derrida y Lacan) que fueron presentadas a partir del trabajo sobre hegemonía. En consecuencia, una de las complejidades que acarrea LRP es que con el arsenal construido desde *Hegemonía y Estrategia Socialista* aborda tres campos problemáticos que se solapan, confunden y articulan.

El primero constituido por la pregunta por la ontología social (¿cómo se produce el orden social?), lo que haría del populismo una categoría de para pensar lo político. En este sentido se interroga “¿Significa esto que lo político se ha convertido en sinónimo de populismo?” y él mismo responde “Si, en el sentido en el cual concebimos esta última noción” (Laclau, 2005:194) y recordemos que lo político tiene una función instituyente de lo social. El segundo uso de la categoría tiene la pretensión de aportar a la pregunta sobre cómo funciona el campo de la política (democrática). Nuevamente Laclau plantea el interrogante “¿no es acaso el populismo sinónimo de política?” y es categórico “La respuesta solo puede ser afirmativa” (2005:44)¹⁸. Finalmente. El tercero – a los fines de este trabajo más relevante- el interrogante eje se coloca en los procesos de constitución de las identidades políticas y, particularmente, el sujeto “pueblo”¹⁹. Abordaremos en lo que sigue este último uso.

Las condiciones de emergencia de los sujetos políticos contemporáneos están marcadas por dos condiciones del orden social asumidas teóricamente por el pensamiento posfundacional. La primera es la situación de complejidad en cuanto a las relaciones de poder constitutivas del orden. Al ser un plexo de múltiples relaciones sociales pierde fuerza la idea de un agente en la historia (la clase obrera) cuyo status de privilegiado para el cambio social pueda determinarse a priori²⁰. El segundo es la influencia del imaginario democrático-igualitario que permite significar como daños a las situaciones que vulneran el principio fundente del orden (la igualdad-libertad) y, por lo tanto, espacio de elaboración

18 Los problemas de esta equivalencia entre política y populismo (y hegemonía) fue detectada tempranamente por autores estudiosos de la obra de Laclau como Stravakakis (2004), Marchart (2005), Barros (2006) y Arditi (2010)

19 Es cierto que Laclau utiliza indistintamente términos como sujeto, actor, agente y esto no contribuye a la claridad conceptual y que estos desplazamientos limitan los intentos por abordar el problema de la construcción del pueblo como un sujeto político. No obstante, podemos reconocer el esfuerzo por poner en juego los desarrollos teóricos en función de este asunto y explorar caminos de despliegue teórico.

20 Vale una aclaración ante los recurrentes equívocos sobre este punto. Laclau no afirma que la clase obrera haya perdido su lugar privilegiado, sino que el “el propio concepto de “agente privilegiado del cambio” debe ser puesto en cuestión. (...) Esto no significa que las organizaciones obreras no puedan jugar un importante papel hegemónico, en ciertas circunstancias, en la dirección de las luchas populares; pero lo que sí significa es que esto depende de condiciones históricas concretas y que no puede deducirse lógicamente a partir del modo de producción ([1990] 2000: 230-231). En ese sentido “la pregunta posmarxista sería: “¿cuáles son las *condiciones históricas* requeridas para la constitución de los agentes sociales como clases?” ([1990] 2000:173)

de antagonismos múltiples cuyos resultados son diversos²¹. Este fundamento contingente opera como piedra de toque de múltiples emergencias (bajo formas de demandas o de movimientos sociales) y, en cierto modo, es un universal que se vuelve concreto en la invocación colectiva.

Luego de asumir estas premisas históricas (la pluralidad del orden y la influencia del imaginario moderno democrático-igualitario), Laclau elige abordar al populismo como una lógica política privilegiada para operar en ese terreno²². El populismo, así, será una lógica política que consiste en la articulación de heterogéneas demandas insatisfechas a partir de la producción de un discurso que tiene dos efectos simultáneos. Por un lado, la articulación reelabora las demandas ofreciéndoles estabilidad y constituyendo un proceso (inestable) de subjetivación. Por otro lado, produce una frontera antagónica entre ese “nosotros” y una alteridad identificada como enemigo y causa de la situación negativa que origina la demanda. La resultante de este proceso es la producción del pueblo como agente²³: “al sujeto constituido sobre la base de esta lógica lo denominaremos sujeto popular” (2005b:57). Ahora bien, resulta ciertamente insuficiente pretender sustentar una teoría del sujeto en las demandas y la articulación discursiva de ellas. La existencia de demandas es una dimensión de la construcción de la subjetividad popular ligada en forma particular a los movimientos sociales, los deseos y la lucha por el reconocimiento, pero no agota la complejidad del sujeto político (Retamozo, 2009). Si bien vía la inclusión de la dimensión del afecto (como cemento de la articulación) y de la investidura busca ampliar el horizonte teórico, Laclau desperdicia en *La Razón populista* potentes aportes tanto de Política e Ideología en la teoría Marxista como de *Hegemonía y Estrategia socialista*. Uno de ellos es la presencia de elementos populares (subjetividades) no constituidos como demandas sino como símbolos y creencias que influyen en las condiciones de recepción del discurso y, por lo tanto, en la producción social del sentido. Otro, la posibilidad que las posiciones de sujetos se desplacen mediante experiencias colectivas dislocatorias y configuras nuevas experiencias sociales y políticas, movimientos capaces de acciones colectivas²⁴.

En este contexto teórico el concepto gramsciano de lo “nacional-popular” se constituye en una mediación para abordar ambos problemas²⁵. Por un lado, permite pensar en la densidad de los contenidos que son objeto de la articulación populista, los procesos históricos contenidos (su historicidad) y los modos en los cuales estos contenidos operan en la subjetividad política. Pero además la idea de una voluntad colectiva (ligado a lo nacional-popular) alerta sobre la necesidad de

21 Es posible acotar, sin embargo, que la existencia de demandas sociales no obedece sólo a la inscripción de una situación social en el discurso democrático-igualitario sino que coexisten múltiples formas de producir demandas (incluso anti-igualitarias). Este aspecto, lejos de debilitar, hace más robusta a la teoría y permite explicar populismos conservadores y reaccionarios (ideológicamente de “derecha”) y otros con posiciones más igualitarias (de “izquierda”).

22 Laclau va más allá de esta idea cuando propone que la categoría de populismo incluye rasgos (como la retoricidad y la indeterminación) que son también propios del orden social y por ello se convierte en “la vía real para comprender algo relativo a la constitución ontológica de lo político como tal” (Laclau 2005:91).

23 A pesar de que Laclau usa el término agente es difícil sostener que hay alguna teoría de la agencia desarrollada en su obra.

24 Podemos observar que la lógica de la articulación parece persistir en los trabajos de Laclau pero mientras que en 1977 se articulan símbolos y tradiciones, en 1985 movimientos sociales y en 2005 demandas sociales.

25 Vale aclarar, antes, que no se trata aquí de indagar en la corrección o no de la lectura que hace Laclau de Gramsci (Frosini, 2009, 2012, 2017; Howarth, 2015) sino en poner la lupa sobre utilidad que una incorporación de la reflexión gramsciana sobre la “voluntad colectiva nacional-popular” tiene para el desarrollo de una teoría política del populismo.

generar una disposición para la acción, una forma de conciencia –para decirlo hegelianamente-. No basta con la producción de un discurso articulante sin una referencia a los procesos de interpelación (rationales, emotivos, afectivos, estéticos, éticos) que operan en el campo de la subjetividad y abren espacios de tránsito de la subjetividad al sujeto.

4. Populismo y lo nacional-popular.

Aunque Laclau desarrolla su teoría de la hegemonía a partir de Gramsci y radicaliza la idea gramsciana de que el pueblo es una construcción política necesaria en la disputa histórica, son marginales las referencias específicas al concepto de lo nacional-popular en su obra. En efecto, su reflexión sobre el populismo no encuentra un anclaje privilegiado en el Gramsci preocupado por lo nacional-popular, la cultura, el folklore y los intelectuales. Sin embargo, la influencia del italiano en la teoría del populismo aparece indirecta y subrepticamente en tanto que “hegemonía” se constituye en el soporte categorial del concepto de populismo. Si, como afirma Sebastián Barros (2006 y 2009) el populismo de LRP es una subespecie de la hegemonía, entonces es comprensible la invocación de Gramsci como referente. Pasajes como el siguiente avalan esa interpretación

Sólo en Gramsci la articulación de ambas instancias se vuelve posible: existe para él una particularidad -una plebs- que reivindica el construir hegemonicamente un *populus*, mientras que el *populus* (la universalidad abstracta) sólo puede existir encamado en una plebs. Al llegar este punto nos acercamos al “pueblo” del populismo (2005:138)

Ahora bien, conviene distinguir dos movimientos. Por un lado, este de inscribir en la anatomía del pueblo la misma lógica de la hegemonía (la relación entre lo particular y lo universal). Por otro lado, en sintonía con lo que venimos planteando, el modo histórico de construcción del pueblo como un sujeto político capaz de intervenir en el drama histórico, lo que no puede prescindir de los contenidos. El problema, en este segundo caso es bien gramsciano, ya que como dice el Portantiero de *Los Usos de Gramsci* “es la propia categoría de pueblo la que debe ser construida, en tanto voluntad colectiva. El pueblo no es un dato sino un sujeto que debe ser producido, una unidad histórica de múltiples determinaciones, un concreto que sintetiza a “las masas”, su primera apariencia, y a “las clases”, su principal determinación analítica” (1981:153). El debate sobre el status epistemológico de la categoría de “determinación” podría saldar el desacuerdo teórico entre Laclau y Portantiero en este punto.

Para abordar la pregunta por la constitución del pueblo, Laclau opta por una estrategia formalista. Esta opción tiene la ventaja de desanclar la definición del populismo de contenidos ideológicos para centrarlo en una lógica (una forma abstracta) que subyace a toda configuración de un colectivo llamado pueblo²⁶. Vale aclarar aquí que no puede desestimarse sin más el potencial de una teoría formal ya que permite explicar la existencia de diversos populismos que comparten la lógica de la articulación de demandas (equivalencia) y la construcción de una frontera antagónica entre un nosotros-pueblo y un ellos-poder. Sin embargo, como hemos

26 Que pueda usarse el término populismo para “populismo de derecha” y “populismo de izquierda” ha sido objetado como una debilidad de la teoría. Por el contrario, consideramos que radica allí una virtud ya que permite explicar una variedad de fenómenos políticos sin perder capacidad analítica. Otra cuestión es la normativa, en efecto esto hace que no pueda defenderse “el populismo” ya que –como bien aclara Laclau– este puede derivar en opciones autoritarias y reaccionarias.

argumentado, Laclau no profundiza la cuestión de lo nacional-popular desde el interrogante por los modos en que se constituyen las experiencias históricas y políticas subalternas, sus demandas, identidades y subjetividades.

Es aquí donde interviene nuestro momento gramsciano, parafraseando a Thomas (2009). La preocupación de Gramsci por las condiciones de emergencia de una voluntad colectiva nacional-popular no es una mera disquisición teórica sobre las condiciones del sujeto histórico sino una vía para abordar el problema del cambio social y la política revolucionaria. En efecto, es la ausencia de ciertas condiciones en Italia la que lo lleva a plantear la necesidad de recuperar la historicidad (como articulación de pasado-presente y futuro) y la cultura de los sectores subalternos como elemento constitutivo de una fuerza política capaz de absorber, construir y dirigir el *poder-potentia*. Allí se originan sus agudas reflexiones sobre el arte, la literatura, el folklore, el sentido común y el rol de los intelectuales en la formación de la cultura nacional. En este terreno, la conformación del sujeto político requiere de una intervención (jacobina) que articule a los elementos subalternos de modo tal de arrojarlos a un nuevo espacio de reconocimiento y representación. No es otro el rol del Príncipe (el lugar del partido para Gramsci) como ese agente catalizador. En su célebre fragmento:

El Príncipe de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del «mito» de Sorel, es decir, de una ideología política que no se presenta como una fría utopía, ni como una argumentación doctrinaria, sino como la creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva. (1975:226)

Desde teoría política posestructuralista es posible recuperar tres aspectos centrales condensados en la cita (y en los apuntes gramscianos) para una teoría del sujeto construida en un escenario teórico posfundacional y orientada a pensar la praxis emancipatoria en nuestros contextos. El primero es la cuestión de los procesos históricos y las experiencias políticas subalternas en la configuración de lo nacional-popular (el problema de la historicidad). El segundo los procesos de construcción de esa ideología (discurso) capaz de crear una fantasía. El tercero es la producción de la voluntad colectiva (el sujeto político) capaz de acción política. Abordemos estos asuntos a continuación.

4.1 El problema de la historicidad

Aunque Laclau, en las *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de Nuestro Tiempo* (1990) considera que la historicidad es una de las características de las relaciones sociales (junto con el poder), parece no sacar todas las consecuencias de asumir esta premisa. En efecto un problema de la última teoría del populismo es que al ganar en formalismo parece perder de vista la historicidad. La categoría de lo nacional-popular es central aquí porque permite reintroducir la historicidad en tres dimensiones claves para América Latina: lo popular, la estatalidad y la nación

El historicismo es clave para incluir las determinaciones históricas, el campo de lo posible y las formas políticas de activación de futuros (contingentes aunque no

por eso indeterminados²⁷). Es insoslayable contemplar para la construcción del pueblo a la historicidad contenida en las experiencias populares, codificadas como culturas (atravesadas por relaciones de poder) en tanto se constituye como un elemento y una superficie sobre la que el discurso populista trabaja. Reintroducir este aspecto permite observar que las demandas (las posiciones de sujeto o las subjetividades sociales) no pueden ser unidades últimas de análisis y tomadas como dadas. La misma sedimentación de prácticas y la existencia de subjetividades son condiciones de posibilidad y dificultad de la articulación y la interpelación populista.

Stuart Hall lo intuía en su recepción de HyES “El problema de ellos no es la política sino la historia. Ellos dejan de lado la pregunta sobre las fuerzas históricas que han producido el presente y que siguen funcionando como restricciones y determinaciones sobre la articulación discursiva” (Hall, 2010: 91). En este sentido, identidades y experiencias configuran discontinuas configuraciones simbólicas y de sentimientos que limitan o habilitan los efectos interpelatorios. Los estudios sobre la cultura popular, el sentido común y la vida cotidiana tienen mucho para decirnos al respecto. En efecto, no sólo como dice Hall se trata de reponer las condiciones culturales, económicas y políticas embebidas de sentidos que co-producen significados, modos de percibir, imaginar y sentir, sino también la forma en que estos sentidos se transforman a partir de las articulaciones discursivas y las distintas formas de experiencias políticas. La cuestión de lo “popular” que ofrece Hall (1984:8) como “aquellas formas y actividades cuyas raíces estén en las condiciones sociales y materiales de determinadas clases; que hayan quedado incorporadas a tradiciones y prácticas populares” recupera el horizonte de Gramsci sobre el lugar de las tradiciones. Para Hall

La tradición es un elemento vital de la cultura; pero tiene poco que ver con la mera persistencia de formas antiguas. Tiene mucho más que ver con la forma en que se han vinculado o articulado los elementos unos con otros. Estas combinaciones en una cultura nacional-popular no tienen una posición fija o inscrita y, ciertamente, ningún significado al que arrastre, por decirlo así, la corriente de la tradición histórica, sin sufrir ningún cambio. No sólo puede modificarse la combinación de los elementos de la «tradición», de tal manera que se articulen con prácticas y posiciones diferentes y adquieran un significado y una pertinencia nuevos. También es frecuente que la lucha cultural se manifieste de la forma más aguda justamente en el punto donde se encuentran, se cruzan, tradiciones distintas, opuestas (1984:8).

Esta presencia de lo popular no radica en una manifestación originaria que pretende ser autónoma, esencial y preexistente, sino producto de una serie de prácticas (luchas, resistencias, reapropiaciones, influencias) que constituyen una subjetividad popular. No supone una especie de *Volksggeist* a desplegarse en la historia sino un conjunto heterogéneo, sedimentado y constructivo de la vida cotidiana y de la vida política de sectores que son negados de desigual manera por el orden vigente (Dussel, 2009). En este sentido si lo nacional-popular se constituye como contenido (u opción de contenidos) de una proyección emancipatoria es porque es un modo de procesar esa desigualdad y esa negatividad constitutiva. Así, las prácticas de negación de la negación serán los insumos capaces de dotar horizontes

27 No podemos tratar el problema de la determinación. Nos basta con prevenir que no nos referimos a formas deterministas sino a lo que Enrique Dussel (1985) llamó “determinaciones, determinadas determinantes”, es decir el complejo proceso que lleva a un acontecimiento histórico a producirse como tal.

políticos a proyectos nacionales-populares, y eso implica proyectos sustentables políticamente que puedan garantizar el precepto ético-político de la (reproducción y ampliación de) vida humana. Lo nacional-popular se perfila, de este modo, como la resultante del proceso de tramitación de la negatividad en sus distintas formas en sintonía con los preceptos de la Filosofía de la Liberación (Dussel, 2009)

La recuperación de la historicidad de lo popular en América Latina implica incorporar otra mirada sobre el Estado y la estatalidad. Es evidente que en sociedades fuertemente desiguales estas se configuran relaciones de subordinación bajo la forma estatal. Sin embargo, no es menos cierto que las miradas socio-céntricas pierden de vista que en la historia de lo nacional-popular el Estado jugó un papel fundamental además de ser un escenario potencialmente privilegiado de lucha²⁸. Basta con analizar su papel como sintetizador de luchas sociales y las experiencias de los populismos clásicos “realmente existentes” así como en procesos políticos como, por ejemplo, el de Bolivia bajo el gobierno de Evo Morales para tomar una dimensión del asunto.

En algunos espacios-tiempos de América Latina la relación entre sectores populares y las clases dominantes estuvo particularmente mediada por la cuestión estatal. Como afirma Portantiero:

Las clases populares abandonaron su externalidad con respecto al estado de la mano de movimientos nacional-populares, con lo que sus perfiles quedaron definidos por las peculiaridades del principal instrumento “propio” que operó como puente para esa constitución: el sindicalismo de masas” (Portantiero, 1987:166).

El estado como mediación constitutiva agrega un matiz para el análisis de los procesos políticos²⁹. Como es sabido, en algunas notas “metodológicas”, Gramsci refiere a que la historia los grupos subalternos se presenta “disgregada y episódica” y que ellas no pueden unificarse hasta no devenir Estado. No obstante, como señala Zavaleta Mercado el lugar del Estado como configuración de luchas sociales le otorga un lugar para analizar la historicidad de la lucha de las clases populares y la relación con lo estatal. La elaboración de conceptos como el de matriz sociopolítica nacional-popular (Garretón, 2002) o Estado de compromiso nacional-popular (Portantiero, 1989) son una muestra de la centralidad de lo estatal en la conformación de la sociedad y la morfología de lo popular en ciertos contextos. Esta idea también es recurrente en los trabajos de José Aricó como crítica a la invisibilización de la dimensión productora de sociedad del Estado latinoamericano³⁰. Esto pone en evidencia que la relación de lo nacional-estatal y lo nacional-popular debe ser repensada bajo la especificidad de la forma Estado en América Latina. Esto tanto por su relación co-constitutiva con los sectores populares como por el lugar del Estado como parte orgánica de proyecto políticos emancipatorios. Esto no implica desconocer la fuerza de los procesos globales y transnacionales en la producción de lo popular y su afección a lo nacional (Canclini, 1991) pero sí que estas transformaciones socio-culturales encuentran

28 Es preciso advertir que la mediación estatal en la conformación de los sectores subalternos es extremadamente variada en América Latina (e incluso al interior de los países). Los clivajes de clase, raza/etnia, género, por ejemplo, han tenido diferentes relaciones con lo estatal en función de sus experiencias y luchas sociales obteniendo distintos grados de autonomía.

29 La relación de los sectores subalternos con el Estado en América Latina es sin dudas heterogénea y merece un estudio particular.

30 Un tratamiento de la cuestión del Estado en el pensamiento de Portantiero y Aricó: Martínez Mazzola, (2014).

una mediación política la estatalidad que –con sus limitaciones- sigue siendo una instancia de ejercicio del poder por su fuerza de dictar la ley, como la instancia legítima para garantizar el cumplimiento de normas y como espacio de ejercicio de la soberanía popular.

Pero no sólo el Estado como relación social sino también como espacio imaginario de restitución de una comunidad (ya sea de origen o de destino). En este mismo plano opera otra cuestión desatendida por el populismo: la cuestión de lo nacional. Como afirma Aibar (2008) el populismo puede considerarse como una forma de abordar la cuestión nacional. En cierto modo el origen del populismo es tramitar el malestar de la comunidad allí donde una parte (o muchas partes) perciben que determinadas situaciones afectan derechos adquiridos. Lo nacional, como dice O’donnell (1978), configura una mediación a partir de establecer un conjunto de solidaridades constitutivas. Este sentimiento de comunidad imaginada (Anderson, 1993) es gestionado discursivamente y vivenciado como experiencia, narración y memoria referente de identificación. Allí se abre un campo de disputas ya que la nación no es un mero invento o artilugio de élites, sino que en la dimensión narrativa del discurso populista (o la dimensión populista del discurso político) implica un reconocimiento del daño y una promesa de redención en clave re-reparación comunitaria³¹.

4.2 La intervención política: discurso

La pregunta gramsciana de “¿Cuándo puede decirse que existen las condiciones para que se pueda suscitar y desarrollar una voluntad colectiva nacional-popular?” encuentra en la teoría del populismo un atisbo de respuesta. El italiano sugería buscar la contestación atendiendo al “análisis histórico (económico) de la estructura social del país dado y una representación “dramática” de las tentativas realizadas a través de los siglos, para suscitar esta voluntad” (1975:226). En el enfoque posfundacional la dimensión estructural no desaparece, sino que se reubica y pluraliza. Recordemos que en la definición de las condiciones de emergencia del sujeto intervienen tanto la decisión como las estructuras. Pero, además, este análisis no está dissociado de la acción política orientada a articular a ese pueblo –o lo popular- disgregado y disperso mediante la producción del mito (y de una experiencia colectiva subjetivante). En un campo teórico y semántico más actual nos encontramos en presencia de la necesidad de incluir tanto la estructuración de relaciones sociales que regulan la vida de las clases subalternas (y su relación con las dominantes) así como los sentidos que se construyen, reproducen y disputan en ese espacio y los dispositivos de subjetivación. Estas condiciones de vida (en el sentido amplio de producción y reproducción de la vida integral atravesada por la negatividad) son los escenarios en que la intervención populista trabaja a través del discurso (en tanto práctica que produce sentido).

Esto nos aporta en la comprensión de las condiciones implicadas en el concepto de discurso político que sustenta la teoría del populismo. El discurso trabaja con

31 Esta concepción de la nación como comunidad permite analizar la tensión entre la nación y lo plurinacional que es sintetizado en ciertos discursos populistas. El caso boliviano es, sin dudas, el más sintomático al respecto (Quiroga, 2018). Como ilustración basta citar la constitución boliviana y su definición de nación (“La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano”) Allí se integra a lo plurinacional y lo intercultural en la producción de la nación.

elementos sedimentados en la cultura popular y los reelabora desde horizontes ético-políticos. Esta dimensión es importante porque opera en un modo de inmanente “reforma intelectual y moral” contenida en un proyecto político. No se trata, así, de la mera captura de demandas (deseos, temores, preferencias, gustos) sino de la producción de un discurso –como práctica, no como texto- que nutriéndose de alguno de esos contenidos (en ocasiones contradictorios) busca procesar la negatividad con la liberación como postulado. En ese punto el discurso populista encontraría una vocación de representación-conformación de lo nacional-popular. Allí opera la dimensión mítica:

El mito es así un principio de lectura de una situación dada, cuyos términos son *externos* a aquello que es representable en la espacialidad objetiva que constituye a una cierta estructura. La condición “objetiva” de emergencia del mito es, por ello, una dislocación estructural. El “trabajo” del mito consiste en suturar ese espacio dislocado, a través de la constitución de un nuevo espacio de representación. La eficacia del mito es así esencialmente hegemónica: consiste en constituir una nueva objetividad a través de la rearticulación de los elementos dislocados. Toda objetividad no es, por lo tanto, sino un mito cristalizado (Laclau, 1990:77)

Ahora bien, la centralidad del mito como condición del sujeto, requiere de una consideración referencia al primer problema que analizamos. Es decir, no hay posibilidad de efectos míticos (de cierre, representación, promesa y constitución de imaginario) sin una capacidad de trabajar con los elementos populares (heterogéneos y contradictorios) y arrojarlos a nuevas condiciones de significación y experiencia. Es cierto que la intervención discursiva performa (en cierto modo “inventa” la tradición) y no es mero reflejo o consecuencia de elementos pre-constituidos pero la eficacia del mito depende de la capacidad de integrar estratos de sentidos e identidades presentes. No es casual que tanto José Nun (1987) como el mismo Laclau encuentren relevantes similitudes entre la teoría de la hegemonía y el pragmatismo. En efecto podemos argumentar que para que un mito tenga efectos debe articularse con cierto imaginario. Imaginario que Laclau define como “un horizonte, (...) que estructura un campo de inteligibilidad y que es, en tal sentido, la condición de posibilidad de la emergencia de todo objeto.” (1990:79-80)

Aquí es donde un examen de las formas constitutivas de lo nacional-popular y las gramáticas del sentido común y la construcción de experiencias subalternas puede (y debe) completar a la teoría formal del populismo si esta, además de pretensión explicativa, tiene pretensión política. Esto nos lleva a la consideración del sentido común. Para Gramsci el sentido común contiene una cosmovisión desarticulada e incoherente que articula molecularmente estratos provenientes de la religión, de la ciencia, de situaciones ordinarias y se encuentra siempre en transformación. En efecto, si bien mayoritariamente conservadora, este sentido común alberga núcleos de verdades y buen sentido. En cierto modo la misión de la “filosofía de la praxis” como crítica del sentido común implica pasar por el tamiz ilustrado a las concepciones populares inmanentes. Para Nun (1987) esta tensión entre una práctica de racionalización normativa e ilustrada de la filosofía de la praxis y el reconocimiento de un historicismo marca la propia epistemología de los cuadernos de la cárcel y a la vez genera cierta productividad teórica³².

32 En la tradición de la sociología interpretativa, autores como Alfred Schütz plantaron la centralidad

Ahora bien, la intervención política populista no busca reemplazar el sentido común popular por otro, sino que parte de reconocer que en las experiencias históricas los sectores populares constituyen núcleos de buen sentido que pueden construir escenarios de nuevas experiencias. En este proceso contradictorio (en el sentido hegeliano) es clave el papel de los intelectuales orgánicos y de la organización. Por un lado, explican la eficacia interpelatoria de ciertos discursos ideológicos que son capaces de reconfigurar sentidos presentes y *articularlos* en el estricto sentido del término. Por otro, ofrecen elementos capaces de ser potenciados por el discurso, “activados”, como dice Hugo Zemelman, a partir de su potencialidad constituyente y experimentados en un horizonte de proyecto.

4.3 Decisión colectiva. Acción y sujeto político

Finalmente, el tercer aspecto, nos reenvía al problema de la acción política. La idea posestructuralista de decisión y la gramsciana de voluntad colectiva pueden iluminar la teoría del sujeto (Retamozo, 2011). En este sentido el discurso no es sólo el nombre del daño sino una instancia en la producción de un sujeto político capaz de emprender o sustentar cambios políticos. Esta es otra diferencia con la mera “cooptación” de demandas populares ya que implica un reenvío simbólico constitutivo de un tipo de representación capaz de subjetivar y configurar el sujeto político. La noción de “voluntad colectiva” permite pensar en las subjetividades capaces de inscribir la disposición para la acción política, la constitución de escenarios de experiencias colectivas y producción de identidades.

En tiempos de democracia de masas, representativa y mediatizada y a partir del desigual poder instituido en detrimento de los sectores subalternos, el espacio democrático (con su centro en las elecciones, pero no reducido a esta forma de participación) requiere de la construcción del demos –como dice Laclau (2006)- pero también del *kratos*, es decir, del poder popular. Esto permite recuperar la idea de “voluntad colectiva” que por un lado reinscribe la noción de conciencia histórica y por otro el de soberanía popular. En las condiciones de disputa de la política contemporánea la conformación de un sujeto político popular enfrenta desafíos específicos tanto a la hora de generar la ruptura política de devenir Estado como a la hora de constituirse en una función de gobierno.

La construcción simultánea de identidad y de subjetividad colectiva es clave en la lucha política por la hegemonía y en la concreción de un proyecto político. Esta constitución subjetiva permite la formación de una (auto)conciencia nacional-popular. Autoconciencia que no implica un proceso de acceso a la verdad luego de desvaríos ideológicos alientantes sino como dice Perez Soto recuperando a Hegel “una forma de la experiencia, un conjunto de acciones, una cierta disposición ante lo real (2008:59). Esta situación es constituida por mediaciones ligadas a las propias experiencias, la memoria, los intelectuales orgánicos y, agregamos, el discurso que ofrece un cierre imaginario a estos elementos. He allí la función política del discurso populista.

de la comprensión de los procesos de producción y asignación de sentido en el marco de la vida cotidiana. Habermas, por su parte, puso especial atención a la función crítica de la racionalidad comunicativa en el mundo de la vida. Gadamer, a su vez, puso en el centro de las reflexiones la relación entre racionalidad e historia (tradicción).

5. Conclusiones: populismo, pueblo y política emancipatoria

Las principales consecuencias de este enfoque son, por un lado, que el análisis es desplazado de la estructura formal de un espacio político-simbólico hacia un “modo de vida” más amplio donde la subjetividad política es constituida; y por el otro lado, que surge una visión de la subjetividad política en la cual una pluralidad de prácticas y adhesiones apasionadas entran en un cuadro en el que la racionalidad -ya sea individual o dialógica- ya no es un componente dominante. (Laclau, 2005a:213)

El encuentro entre la teoría del populismo en clave posfundacional y el concepto de lo nacional-popular de inspiración gramsciana tiene importantes consecuencias para una teoría que pretende dar cuenta de la conformación de sujetos políticos en América Latina. Pero además es relevante porque brinda contribuye al tratamiento de cuestiones ligadas a la estrategia política y la fundamentación de un proyecto político nacional-popular en clave contemporánea y a la altura de los escenarios actuales en que se desarrolla la contienda política.

El aporte más inmediato del concepto de lo nacional-popular a la teoría del populismo radica en suscitar una reflexión sobre los elementos que funcionan tanto como materiales del discurso populista como de escenario de reconocimiento para la eficacia interpelatoria. Es evidente que, haciendo un juego de palabras, podemos decir “sin Gramsci no se puede, sólo con Gramsci no alcanza” para pensar el problema de la cultura popular y de masas en los tiempos contemporáneos, mediatizados, glocalizados y virtualizados en los que conviven diferentes tiempos y espacios claves para comprender lo social y lo político. Las tensiones en el devenir y la superposición de tiempos y lógicas socio-políticas marcan la importancia – aún- de lo nacional-popular. En efecto, más allá de vaticinios apocalípticos sobre el fin del Estado-nación, al menos en América Latina este sigue siendo el referente principal de la acción política en particular de los sectores subalternos que no tienen acceso al control de los espacios-tiempo globales y encuentran una dificultad para accionar en espacios transnacionales (la crisis de lxs migrantes es una clara muestra de ello).

Dado la anterior es posible que nos queda aún bastante tiempo en que el escenario nacional sea privilegiado para la acción política (incluso para proyectos de integración regional). La carga simbólica de la nacionalidad y la conformación del espacio de intervención legítima de la soberanía popular lo constituyen persistentemente en el espacio en que el ejercicio del poder popular encuentra anclaje. El invento de la soberanía popular y reposar la legitimidad democrática en ella sigue siendo un instrumento sin garantías, pero que en comunidades organizadas de desigual manera implica un dispositivo de activar la potencial igualdad.

En este sentido, la teoría del populismo además de una teoría de la conformación del sujeto pueblo es una teorización sobre la lógica política democrática y las condiciones de la lucha contemporánea, entonces es necesario precisar sus alcances. En efecto, se trata de pensar la acción política en el escenario democrático en dos sentidos. Por un lado, aceptando que la lucha en las condiciones actuales no puede prescindir de la mediación institucional. Aunque, obviamente, la política está lejos de agotarse en los formatos institucionales sigue siendo una instancia de

referencia para en procesos de devenir hegemonía y como lugar para la toma de decisiones normativas y colectivamente vinculantes (a partir de la producción de una voluntad instituyente). Por otro lado, la conformación del pueblo a partir de la reelaboración de lo nacional-popular permite la promoción de los cambios en las formas en que la potencia (la vida) de la comunidad se organiza y regula. Es aquí relevante la inscripción de la negatividad (y la negación de la negación) como parte de la positividad emergente en el devenir-otro del ordenamiento.

La teoría del populismo aporta explicaciones sobre la naturaleza de los procesos políticos que interpelan y reelaboran demandas construidas en las sociedades (demandas que, como se ha dicho, son producciones sociales atravesadas por el poder). En la actualidad estas conceptualizaciones requieren incorporar el estudio de las nuevas formas en que se producen y gestionan demandas a partir de las influencias de redes sociales virtuales, Big Data, dispositivos de comunicación que se entrelazan con medios masivos. Pero, además, la concepción de lo nacional-popular permite subsanar el déficit ético-político en sintonía con la propuesta de Laclau sobre la relación entre moral y ética en un proceso de efectivizar la soberanía popular bajo una forma hegemónica³³, como recientemente ha propuesto Kalyvas (2017).

En este artículo, en síntesis, sostuvimos que una reinscripción de lo nacional-popular puede producir dos efectos teóricos virtuosos. Por un lado, porque permitiría incorporar a la teoría el modo de pensar los contenidos de las articulaciones y que este movimiento conceptual contribuya al potencial analítico de la formalidad de la teoría del populismo dotándola de historicidad. Asimismo, puede ayudar a pensar la construcción del pueblo como sujeto histórico a partir de la recuperación de la noción de “voluntad colectiva” como entrada a problemas teóricos que quedan esbozados, como la cuestión de la decisión, las pasiones (el afecto) y el mito. Por otro lado, proveería de un espacio para abordar la cuestión ético-política que pueda contribuir a bordar el déficit normativo de la teoría de la hegemonía heredada en la teoría del populismo (Crichtley, 2008). Ambos aspectos contribuirían una teoría del sujeto político pueblo en clave posmarxista y posfundacional que tenga incidencia en el devenir político de las sociedades latinoamericanas, es decir que tenga pretensiones estratégicas.

33 “La soberanía hegemónica podría ser definida como un príncipe constituyente democrático amplio y propositivo, que busca, a través de la fundación decisiones totales, en el conjunto, la institución, radical, explícita y lúcida de la sociedad con el objetivo de darse a sí misma libertad y de trazarse por sí misma los límites.” (Kalyvas, 2017:225)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE, México.

Arditi, Benjamín (2010) "Populism is hegemony is politics? on Ernesto Laclau's on Populist reason", en *Constellations*, vol. 17, núm. 3, 2010, pp. 488-497

Aricó, José (1983) *América Latina: el destino se llama democracia*. Entrevista a José Aricó. En: *Revista de la Universidad de México* (México), Vol. XXXIX, N. 24, abril de 1983

Aricó, José (1987). *Los gramscianos argentinos*. *Punto de Vista*, 10(29), 1-10.

Aricó, José (1988) *La cola del diablo*, Puntosur, Bs. As.

Barros, S (2006a). *Inclusión radical y conflicto en la constitución del pueblo populista*, *CONfines*, 2/3, 65-73

Barros, S. (2006b). *Esppectralidad e inestabilidad institucional. Acerca de la ruptura populista*. *Estudios Sociales*, 30(1), 145-162.

Barros, S. (2009). *Salir del fondo del escenario social: sobre la heterogeneidad y la especificidad del populismo*. *Pensamento Plural*, (5), 11-34.

Barros, Sebastián. (2006), *Inclusión radical y conflicto en la constitución del pueblo populista*, *confines*, 2/3, pp. 65-73.

Burgos, Raúl. (2004). *Los gramscianos argentinos: Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente, Siglo XXI: Buenos Aires*.

Critchley, S. (2008), "¿Hay un déficit normativo en la teoría de la hegemonía?", en S. Critchley y O. Marchart (comps.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Argentina, FCE, pp. 145-155

Critchley, Simon (2004), "Is there a normative deficit in the theory of hegemony?", en Simon Critchley & Oliver Marchart (eds.), *Laclau: a Critical Reader*, Routledge, pp. 113-122.

De Ípola, E. (1982). *Crítica a la teoría althusserista sobre la ideología. Ideología y discurso populista*. Folios: México

De Ipola, Emilio (1982). *Ideología y discurso populista*. Folios Ediciones. México.

Di Tella, Torcuato (1965). *Populismo y reforma en América Latina*. *Desarrollo Económico*, 391-425.

Dussel, Enrique (1985), *La Producción Teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI

Dussel, Enrique (2009) *Política de la Liberación. Vol II*. Trotta, Madrid.

Fernández, B. S., & Puente, F. (2016). Lecturas marxistas de la experiencia nacional popular (o del populismo) en América Latina desde la obra de Agustín Cueva y René Zavaleta. *Cuestiones de sociología*, (14), e006-e006.

Frosini, F. (2009) 'Gramsci dopo Laclau: politica, verità e le due contingenze', in Frosini, F. (ed.) *Da Gramsci a Marx: ideologia, verità e politica*, Roma: Derive Approdi

Frosini, F. (2012) 'Spazio/tempo ed egemonia/verità. Due questioni (gramsciane) per Ernesto Laclau', in Baldassari, M. e Melegari, D. (eds.) *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, Verona: Ombre Mouffe, Chantal, ed. (1979) *Gramsci and Marxist Theory*, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul.

Frosini, F. (2018). What is a «national-popular philosophy»(if there is such a thing)? Gramsci, the «national and patriotic» bond and the struggle for democracy. *Storia del pensiero politico*, 7(2), 221-240.

Frosini, Fabio. L'egemonia dentro l'economia o l'economia fuori dell'egemonia? Note per una rilettura di Hegemony and Socialist Strategy di E. Laclau e C. Mouffe. *Leussen-rivista di studi umanistici*, 2017, vol. 10, no 1-2-3.

Garretón, Manuel. A. (2002). La transformación de la acción colectiva en América Latina. *Revista de la CEPAL*.

Germani, Gino (1978) *Authoritarianism, Fascism, and National Populism*. New Brunswick, NJ: Transaction

Gonzalez, Horacio (1971) *Para nosotros, Antonio Gramsci*. Prólogo a *El príncipe moderno y la voluntad nacional-popular*. Ediciones Puentealsa, Buenos Aires.

Gramsci, Antonio (1975) *Cuadernos de la cárcel*. 6 tomos. ERA: México.

Hall, S. (2010). Sobre postmodernismo y articulación. En Stuart Hall. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Retrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 75-93. Bogotá, Popayán, Lima y Quito: Instituto Pensar, Envió Editores, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Andina Simón Bolívar.

Hall, Stuart (1984) *Notas sobre la deconstrucción de lo popular. Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Crítica

Holliday, S. J. (2016). The legacy of subalternity and Gramsci's national-popular: populist discourse in the case of the Islamic Republic of Iran. *Third World Quarterly*, 37(5), 917-933.

Howarth, David. (2015). *Gramsci, hegemony and post-Marxism..* Palgrave Macmillan, London.

Kalyvas, Andreas. (2017). Soberanía hegemónica: Carl Schmitt, Antonio Gramsci y el príncipe constituyente. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, 6(11), 193-248.

- Laclau, E. (1978 [1977]), *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- Laclau, E. (1980) "Populist Rupture and Discourse", *Screen Education*, 34, 87-93
- Laclau, E. (1983a) 'The Impossibility of Society', *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 7: 21-4.
- Laclau, E. (1983b). Socialism," the "people," "democracy": The transformation of hegemonic logic. *Social Text*, 3(1), 115.
- Laclau, E. (1987). Populismo y transformación del imaginario político en América latina. *Boletín De Estudios Latinoamericanos y Del Caribe* and *Boletín De Estudios Latinoamericanos*, (42), 25-38.
- Laclau, E. (1996), "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?", en *Emancipación y Diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- Laclau, E. (2000 [1990]), *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Laclau, E. (2005a), *La razón populista*, Buenos Aires, FCE.
- Laclau, E. (2011), "Psicoanálisis, retórica y política", en *La Biblioteca, modos intelectuales*, núm. 11, primavera, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, p. 366-373
- Laclau, E. (2012) *Antagonismo, subjetividad y política*. En: *Debates y Combates*, Año 2, no. 3. p.7-37
- Laclau, E. y Mouffe Ch. ([1985] 2004), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE.
- Laclau, E. ([1990] 2000): *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Laclau, E; (2006). Por qué construir un pueblo es la tarea principal de la política radical. *Cuadernos del CENDES*, 23(0) 1-36. Recovered from <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=40306202>
- Laclau, Ernesto ([2005b] 2009), "Populismo: ¿qué nos dice un nombre?", en Francisco Panizza (ed.), *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 51-70.
- Marchart, O. (2005), "In the Name of the People: Populist Reason and the Subject of the Political", *Diacritics*, núm. 35(3), pp. 3-19.
- Martínez Mazzola, Ricardo (2014). *La política como promesa, el Estado como amenaza*. *Prismas*, 18(2), 227-232.
- Nun, José (1987). *Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común*. *Revista Mexicana de Sociología*, 21-54.

O'donnell, Guillermo. (1978). Apuntes para una teoría del Estado. *Revista Mexicana de Sociología*, 1157-1199.

Pizzorno Alessandro (1974) "Sobre el método de Gramsci (De la historiografía a la ciencia política)" en *VVAA Gramsci y las ciencias sociales. Pasado y presente*, México.

Pizzorno, Pablo (2016). Las grietas del dique. Tensiones populistas en de Ípola y Portantiero. *Papeles de trabajo: La revista electrónica del IDAES*, 10(18), 247-266

Pizzorno, P. (2017). Populismo y revolución pasiva. Sobre "los usos de Gramsci" en América Latina. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, 6(11), 97-130.

Portantiero Juan Carlos (1977) *Los usos de Gramsci*, Siglo XXI Editores, México, 1977,

Portantiero, J. C. (1989). La múltiple transformación del Estado latinoamericano. *Nueva sociedad*, 104, 88-94.

Portantiero, J. C. y Emilio de Ipola (1981) "Lo nacional-popular y los populismos 'realmente existentes'". *Controversia*. Año II, Núm 14. Pp. 11-14.

Quiroga, Virginia (2018). Tradiciones políticas y hegemonía. Hacia lo plurinacional-popular en Bolivia. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 2(67), 39-64.

Reano, Ariana (2012); *Cultura política y democracia: el debate intelectual en la revista Controversia para el análisis de la realidad argentina.*; *Dimensões – Revista de História da Ufes*; 70-99

Retamozo, Martín (2011). Tras las huellas de Hegemón. Usos de hegemonía en la teoría política de Ernesto Laclau. *Utopía y praxis Latinoamericana*, 16(55).

Retamozo, Martín (2014). Ernesto Laclau y Emilio De Ipola; un debate? Populismo, socialismo y democracia. *Identidades. Revista del instituto de Estudios políticos y sociales*, 4(6), 38-55.

Retamozo, Martín (2017) Laclau y la dialéctica. Notas sobre un desencuentro con Hegel (y con Marx). *Revista Izquierdas*, 2017, no 36, p. 278-295.

Sebastián Gómez, « Horacio González y sus usos de Antonio Gramsci en el marco de las Cátedras Nacionales (1968-1971) y la revista *Envío* (1970-1973) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Cuestiones del tiempo presente, Puesto en línea el 10 octubre 2016,

Sebastián Gómez, «Horacio González y sus usos de Antonio Gramsci en el marco de las Cátedras Nacionales (1968-1971) y la revista *Envío* (1970-1973) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Cuestiones del tiempo presente, Puesto en línea el 10 octubre 2016,

Stavrakakis, Yannis. (2004), "Antinomies of Formalism: Laclau's Theory of Populism and the Lessons from Religious Populism in Greece", *Journal of Political*

Ideologies, núm. 9 (3), pp. 253-267.

Thomas, Peter 2009, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden, Brill.

Zarowsky, Mariano. (2016). La Operación Aricó, o la invención de 'Los Gramscianos Argentinos'. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, (19), 208-229.

Zavaleta, R. (2006). Formas de operar el Estado en América Latina (bonapartismo, populismo, autoritarismo)" en Maya Aguiluz Ibargüen y Norma de los Ríos Méndez (coords.). René Zavaleta Mercado *Ensayos, testimonios y re-visiones*, 33-54.

Álvaro García Linera: aportes teóricos sobre el *Estado* y la *transición* en el Siglo XXI latinoamericano

Álvaro García Linera: Theoretical contributions on the State and the transition in the Latin American XXI Century

ANDRÉS TZEIMAN*

Centro Cultural de la Cooperación “Floreal Gorini”, Argentina
andrestzeiman@hotmail.com

RESUMEN

El presente trabajo tiene el propósito de analizar los aportes de Álvaro García Linera a la teoría política latinoamericana, centrándose en los conceptos de *Estado* y *transición*. Para ello, se toma como punto partida la idea althusseriana del “marxismo como teoría finita”, es decir, el carácter incompleto de la teoría marxista, y por lo tanto, la necesidad de actualizar sus categorías a la luz de las transformaciones históricas. Al mismo tiempo, se plantean algunos antecedentes teóricos en los que abrevan los trabajos del Vicepresidente de Bolivia, entre los cuales destacamos principalmente tanto al autor chileno-alemán Norbert Lechner como al pensador boliviano René Zavaleta Mercado. Aquellos conceptos de García Linera en los que pondremos el foco en las páginas de este trabajo serán los de bidimensionalidad estatal, punto(s) de bifurcación y tensiones creativas.

Palabras clave: Álvaro García Linera; América Latina; Estado; Transición; Teoría política.

ABSTRACT

The present work aims to analyze the contributions of Álvaro García Linera to Latin American political theory, focusing on the concepts of State and transition. For this, the Althusserian idea of “Marxism as a finite theory” is taken as a starting point, that is, the incompleteness of Marxist theory, and therefore, the need to update its categories in the light of historical transformations. At the same time, some theoretical background is presented in which the works of the Vice President of Bolivia are highlighted, among which we highlight mainly the Chilean-German author Norbert Lechner and the Bolivian thinker René Zavaleta Mercado. Those concepts of García Linera in which we will focus on the pages of this work will be those of state two-dimensionality, point(s) of bifurcation and creative tensions.

Key Words: Álvaro García Linera; Latin America; State; Transition; Political Theory.

*Licenciado en Ciencia Política y docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA, Argentina). Es Magíster en Estudios Sociales Latinoamericanos (UBA). Es becario doctoral del CONICET en el Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (UBA). Y es investigador del Centro Cultural de la Cooperación (CCC) “Floreal Gorini” (Argentina).

Recibido: 29/09/2018 Aceptado: 08/12/2018

“Dadas así las cosas, la idea de que la teoría marxista es ‘finita’ excluye por completo la idea de que sea una teoría ‘cerrada’. Cerrada es la filosofía de la historia, ya que encierra en sí y anticipadamente todo el curso de la historia. Sólo una teoría ‘finita’ puede ser realmente ‘abierta’ a las tendencias contradictorias que descubre en la sociedad capitalista, y abierta también a su porvenir aleatorio, a las impredecibles ‘sorpresas’ que no han dejado de marcar la historia del movimiento obrero; abierta y por lo tanto atenta, capaz de tomar en serio y asumir a tiempo la incorregible imaginación de la historia”

Louis Althusser, en “El marxismo como teoría finita”

1. Introducción

En noviembre del año 1977, en una célebre ponencia posteriormente conocida bajo el título *El marxismo como teoría finita*, el filósofo francés Louis Althusser lanzó una interesante provocación en el seno de la tradición marxista: ante la debacle de los Estados de Bienestar y de la experiencia soviética, la “crisis del marxismo” ya resultaba ineludible, pues tal paradigma, frente a semejantes circunstancias, no podía seguir siendo comprendido como una teoría “cerrada”, sino más bien tendría que empezar a ser captado como un corpus en constante desarrollo. El marxismo, según Althusser, debía abandonar las pretensiones de ser una “filosofía de la historia” -con capacidad de encerrar completamente tanto los sucesos pasados como aquellos por venir-, para devenir en una teoría “abierta”, atenta, en palabras del propio filósofo francés, a “la incorregible imaginación de la historia” (Althusser, 1983).

Tanto esta “finitud” del marxismo como la necesidad de avanzar en la construcción de renovadas herramientas teóricas -que Althusser planteara a fines de los años setenta- cuentan con una notable actualidad. Más aún, estas inquietudes vuelven a aparecer en escena en el Siglo XXI, aunque esta vez por causas bien disímiles y especialmente en latitudes muy diferentes con respecto a lo que sucediera a fines de los años setenta.

En ese sentido, el fin del siglo XX en América Latina trajo consigo importantes desafíos para la teoría marxista. La irrupción de gobiernos populares en varios países del continente luego de extendidos ciclos de protesta, volvió a poner el problema del socialismo a la orden día. De esa manera, al calor del avance de los procesos políticos latinoamericanos, la teoría crítica se vio obligada a rendir cuentas con su pasado, y a producir un desarrollo en ciertas categorías clave para la praxis emancipatoria. Si bien esta necesidad política resultó una convocatoria para avanzar sobre numerosas categorías, tales como *hegemonía*, *democracia*, *desarrollo* y *socialismo* (entre otras), en este trabajo nos centraremos en otras dos que consideramos de crucial importancia para los procesos que atraviesan algunos países de la región contemporáneamente: *Estado* y *Transición*.

Tomando como punto de partida la idea de que las teorizaciones que nos brindan los clásicos del marxismo tanto acerca de la cuestión estatal como del problema de la transición aún se encuentran en crisis, y por ende, resultan insuficientes para comprender los procesos políticos que atravesaron América Latina en los comienzos

del nuevo siglo, trataremos aquí de abordar una de las principales contribuciones acerca de los dos conceptos señalados que en nuestros días se está llevando a cabo. Nuestro propósito en este trabajo será entonces realizar una indagación en un conjunto de escritos y conferencias de los últimos años del vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Álvaro García Linera, con el fin de rescatar algunos elementos que puedan colaborar con un desarrollo de la teoría marxista del Estado y la Transición, y que resulten productivos para reflexionar sobre las experiencias políticas más avanzadas de la región.

2. Algunos antecedentes teóricos

Decíamos más arriba que fue Louis Althusser quien tuvo la osadía de colocar en el centro de los debates marxistas, en el ocaso de la década del setenta, la necesidad de avanzar en la conceptualización de algunos fenómenos que Marx, por distintas razones, había dejado inconclusa.

Ahora bien, debemos resaltar que aquella advertencia althusseriana tendría fuertes implicancias en aquel mismo momento en el pensamiento de nuestra región. Nos referimos a ciertos ensayos teóricos que desde América Latina buscaban profundizar en los conceptos de *Estado y Transición*. Consideramos que contamos con importantes antecedentes teóricos latinoamericanos, provenientes de las década del setenta y ochenta –es decir, del ciclo de avance popular más reciente con que cuenta nuestra región– que, desde nuestro punto de vista, resultarán sustantivos como influencia en los trabajos que abordaremos de Álvaro García Linera dedicados a nuestros conceptos de interés. Construcciones teóricas y teorías de la práctica que constituyen insumos ineludibles a la hora de analizar los ensayos conceptuales de la actualidad.

En la extensa tradición del pensamiento crítico latinoamericano de los años setenta y ochenta existen algunas contribuciones acerca de nuestros conceptos de interés. Tal es así que, a nuestro modo de ver, determinados trabajos influyen directamente en las reflexiones que actualmente desarrolla García Linera. Una de ellas la encontramos en ciertos textos del intelectual chileno Norbert Lechner, quien dedicara cuantiosos escritos a conceptualizar la experiencia práctica de Chile en la transición al socialismo durante el gobierno de Salvador Allende (prestando especial atención a la cuestión estatal), así como también al abordaje teórico del Estado y la Transición. Algunos temas como: la construcción de un nuevo modelo de Estado y un nuevo orden institucional; la conversión del Estado en el centro efectivo de conducción de la economía en el marco de un sistema plural con predominancia estatal; la trascendencia de la unidad latinoamericana para enfrentar la injerencia externa en tanto condicionante de la transición; o bien, la expresión que asume la agudización de la lucha de clases en el seno del aparato estatal, son algunos de los aportes que brinda la producción de Lechner acerca de la experiencia chilena de la Unidad Popular (Lechner, 2012: 175-228). Del mismo modo, sus reflexiones acerca de la construcción del orden socialista y del lugar que en ello ocupa el problema de la universalidad, colocando el énfasis en la mediación entre intereses generales e intereses particulares, son elementos nodales que colaboran con la conformación de un armazón teórico para estudiar y proyectar la transición. En relación con ello, Lechner aporta algunos conceptos a propósito de la constitución de los sujetos políticos de la transformación, al otorgar primacía a la política como momento esencial en la construcción de un orden nuevo (Lechner, 1980).

También los trabajos del intelectual boliviano René Zavaleta Mercado tienen una potente influencia en la obra de García Linera. Existen en el pensamiento de Zavaleta ciertas conceptualizaciones acerca de lo estatal que revisten especial importancia, fundamentalmente porque si bien guardan cierta pretensión de universalidad en lo que respecta a la categoría de Estado, tienen una vocación por abordar las singularidades que son propias de los problemas específicamente latinoamericanos (y particularmente, los bolivianos).

En lo que a sus aportes respecta, en su célebre texto *El Estado en América Latina* Zavaleta sostiene –a propósito del debate *instrumentalismo vs. estructuralismo*– que resulta incorrecto inclinarse tanto por una determinación lineal de la estructura sobre la superestructura, como volcarse hacia una idea abstracta de autonomía de lo político. Más bien, explica el autor, no se trata de leyes sino de situaciones en que puede existir cierta primacía de lo político (Zavaleta, 1990: 169). Por otra parte, define como una particularidad de la estatalidad latinoamericana el asumir en determinados contextos un rol progresista en relación con la sociedad civil, al hallar lo popular en el Estado el único momento de su unidad. Lo cual está vinculado al escaso desarrollo de la sociedad civil en América Latina, expresándose de un modo inverso el notable despliegue del Estado, conformando de esa manera una ecuación social singular (Zavaleta, 1990: 178-179). En otro sentido, este pensador boliviano realiza una interesante contribución al analizar la forma en que se produce la conformación de lo nacional en la región, dando cuenta más bien de que en nuestros países se han constituido naciones inconclusas, y primordialmente a partir del hecho estatal (Zavaleta, 1988a: 160-161). Estas ideas acerca de la cuestión nacional repercuten notablemente a la hora de pensar el problema de la transición, ya que el fantasma de las tareas históricas nacionales reaparece continuamente en los procesos de transformación, así como también en la constitución de los sujetos políticos. Esto en Zavaleta guarda un estrecho vínculo con las características que él le otorga tanto al Estado como a la revolución. Pues si nos encontramos con una clase dominante que no ha realizado sus tareas históricas, nos hallamos ante un *Estado aparente*, que no es otra cosa que un falso Estado, con severas dificultades para reproducir ideológicamente las relaciones sociales capitalistas (Zavaleta, 1988b: 236). Este carácter deficiente del Estado estructura ciertas condiciones específicas que tienen importantes consecuencias en términos de estrategia de cambio. Tal es así, que Zavaleta define a la revolución como una *catástrofe superestructural*, ante la cual no cabe establecer leyes históricas, al representar lo político el momento de la diversidad, conspicuidad e incomparabilidad de la historia (Zavaleta, 1988b: 232-233). En palabras del autor: “Es un hecho que, en este ramo, la vertebración de la historia particular de cada formación económico-social resulta más poderosa que cualquier modelo superestructural” (Zavaleta, 1988b: 226).

Nos encontramos así, de acuerdo con lo expresado en los párrafos anteriores, con un conjunto de elementos teóricos que resultan valiosos antecedentes en los que abrevan las contribuciones actuales de García Linera. Más aún, desde nuestro punto de vista, los conceptos esbozados más arriba constituyen referencias inevitables sobre las cuales se erigen los aportes del vicepresidente de Bolivia que trataremos de abordar a continuación.

3. El concepto de Estado: bidimensionalidad y constitución de un nuevo orden político

No resulta casual la centralidad que asume el concepto de Estado en los trabajos de García Linera. Más bien podríamos decir —con una fuerte impronta gramsciana— que su acercamiento al fenómeno estatal está íntimamente relacionado con la categoría (y con tiempos) de *crisis*. En ese sentido, debemos ubicar las reflexiones del vicepresidente de Bolivia sobre la cuestión estatal en determinadas coordenadas históricas. El contexto de las mismas nos habla de un momento en que se viven transformaciones del Estado en América Latina como consecuencia de un período sostenido de movilizaciones populares. Luchas en las que fue puesta en cuestión una forma específica de Estado que había gozado de cierta estabilidad en la región al menos en los últimos veinte años. Nos referimos a la crisis que a fines del Siglo XX y comienzos del XXI jaqueó en varios países latinoamericanos al modelo de Estado neoliberal, tal como había sido concebido en las décadas precedentes.

Pensando el problema en perspectiva histórica, la crisis del Estado en América Latina ocurrida en los años setenta se expresó en la irrupción de golpes de Estado cuya función principal fue transformar radicalmente el modelo de hegemonía anteriormente existente. Es decir, entre los componentes del neoliberalismo introducidos a partir de los gobiernos de facto, aquel que probablemente haya sobresalido fue el que implicó la reestructuración del vínculo entre las clases subalternas y el Estado, expulsando a las masas de los lugares que hasta ese momento habían logrado ocupar en el sistema político como producto de sus luchas (Portantiero, 1998: 281).

En contraposición, nos enfrentamos en los comienzos del Siglo XXI a una crisis de aquella reestructuración empleada en los años setenta. La crisis del neoliberalismo producida a inicios de este siglo implicó que los sectores subalternos reclamarán un retorno del protagonismo popular en el Estado, con el objetivo de recuperar las favorables formas de mediación estatal existentes antes de los golpes militares. De forma tal de lograr reposicionar a las clases trabajadoras en la lucha política por la transformación del patrón de acumulación. En ese contexto de crisis neoliberal y de reestructuración de la relación entre Estado y masas bajo una nueva forma estatal “posneoliberal” es que debemos ubicar entonces los aportes de García Linera, así como el renovado interés por los problemas del Estado y el poder que él mismo señala para el conjunto de América Latina (García Linera, 2010).

Si bien esta inquietud por los temas del Estado y el poder subyace en todos sus trabajos, aquel que mayormente condensa sus apreciaciones teóricas sobre la cuestión estatal es la conferencia dictada en Buenos Aires en abril del año 2010, titulada precisamente *La construcción del Estado*.

En primer lugar, García Linera contrasta en dicha conferencia dos lecturas equivocadas que circulan sobre el Estado. Por un lado, aquella que habla de su extinción como producto del proceso de globalización que se desenvuelve a escala mundial. Según la cual, desde una perspectiva conservadora, el papel de los Estados y su ejercicio de soberanía se estarían volviendo irrisorios como consecuencia de la expansión de instancias supranacionales de decisión, y fruto de la capacidad de autorregulación que habrían adquirido los mercados globales. Si bien el vicepresidente de Bolivia reconoce la importancia de las fuerzas exógenas

que trascienden los territorios nacionales, rechaza esta lectura en la medida en que considera a los Estados como actores cruciales del entramado político. Señala en ese sentido que tanto la instauración del neoliberalismo como la crisis capitalista desatada a partir del año 2007 demuestran de forma palmaria que ante los llamados a desaparecer o achicar el Estado, han sido precisamente éstos los que se han encargado de encaminar esos procesos, o bien, de pagar los costos por la liberalización y financiarización de las economías.

Por el otro lado, realiza una crítica a otra concepción del Estado actualmente en vigencia. Se refiere a aquella mirada que sostiene la persistencia de los Estados en tanto cohesionadores territoriales, y que a su vez, rechaza la idea de la pérdida de su soberanía por la injerencia de instancias extraterritoriales. Aun reconociendo la trascendencia de los Estados en la configuración del sistema mundo y en su calidad de sujetos políticos territoriales, García Linera cuestiona esta lectura en tanto considera que existen instituciones y decisiones que se desarrollan más allá de la égida de los Estados Nacionales.

De esa manera, el vicepresidente de Bolivia produce una síntesis entre la lectura *extincionista* y la *petrificada* del Estado, para construir sobre esa base una nueva definición de lo estatal en el mundo contemporáneo. En palabras del propio García Linera:

La globalización significa evidentemente un proceso de mutación, no de extinción de los procesos de soberanía política. No estamos asistiendo a una extinción de la soberanía, sino a una mutación del significado de la soberanía del Estado. Igualmente, lo que estamos viendo en los últimos 30 años es una complejización territorial de los mecanismos de cohesión social y de legitimación social. Podemos hablar de una bidimensionalidad estatal y supra estatal de la regulación de la fuerza de trabajo, del control del excedente económico y del ejercicio de la legalidad. En otras palabras, hay y habrá Estado, con instituciones territoriales, pero también hay y habrá instituciones de carácter supra territorial que se sobreponen al Estado. Esto es más visible si tomamos en cuenta la propuesta que hace Immanuel Wallerstein sobre este período de transición, de fases, entre hegemonías planetarias. En América Latina, en Argentina, en Bolivia, esta tensión entre reconfiguración de la soberanía territorial del Estado y existencia y presencia de ámbitos de decisión supra estatales lo vemos a diario. Entre los últimos 5 y 10 años hemos asistido a un regreso, a una retoma de la centralidad del Estado como actor político-económico. Pero a la vez existen flujos económicos y políticos desterritorializados y globales que definen, muchas veces, al margen de la propia soberanía del Estado, temas que tienen que ver con la gestión y la administración de los recursos del Estado (García Linera, 2010).

Rescatamos de este extracto la idea de la *bidimensionalidad del Estado*. Esta definición plantea la coexistencia simultánea, y en constante tensión, de una soberanía estatal sobre ciertos ámbitos de decisión, con una dependencia en relación a ciertas determinaciones que son tomadas al margen del Estado.

Ahora bien, quisiéramos retomar dos aspectos que consideramos centrales en torno a esta conceptualización de lo estatal. En primer lugar, si bien existen

condicionantes externos que constituyen una dimensión específica del fenómeno estatal, hallamos a su vez un campo de disputa que está dado por las decisiones, en base a la autonomía relativa de lo político, que puede ensanchar el espacio que ocupa la soberanía estatal. Más eso significa tanto la decisión política de construir un Estado soberano, así como también la existencia de una fuerza social y política que pueda respaldar el accionar estatal. Asimismo, reconociendo que una parte sustantiva de la transformación política se encuentra más allá del Estado –tal como lo demuestran las experiencias de los últimos años en América Latina–, este intelectual y referente del proceso de cambio boliviano entiende que “un nudo de condensación del flujo político de la sociedad pasa en el Estado, y uno no puede dejar de lado el momento de materializar y objetivar una correlación de fuerzas sociales y políticas en torno al Estado” (García Linera, 2010). En esa línea de reflexión, que valora positivamente la expresión estatal de las transformaciones en las correlaciones de fuerza, es que García Linera analiza los cambios ocurridos de forma reciente en América Latina y resalta como un campo de posibilidades la recuperación de la centralidad político-estatal por parte de varios países de la región.

A la par de esta bidimensionalidad estatal señalada en relación con las características propias del sistema mundo en el capitalismo contemporáneo, el vicepresidente de Bolivia distingue cuatro dimensiones del Estado. En primer lugar, nos habla de una dimensión institucional, es decir, aquello que en el marxismo clásico ha sido denominado como “aparato del Estado”. Al mismo tiempo, se refiere a la dimensión ideal, o sea, a las creencias, saberes, conocimientos, historias, que sustentan la memoria y la práctica estatal, así como el vínculo de las organizaciones y los ciudadanos con el Estado. En tercer lugar, menciona al Estado como condensación material de relaciones de fuerza sociales. O bien, el carácter relacional del Estado. Y por último, define lo estatal por su condición de monopolio de recursos, coerción y legitimidad. Monopolios que a su vez están compuestos por tres dimensiones: material, ideal y correlación de fuerzas.

Quisiéramos destacar principalmente aquella dimensión que hace referencia al carácter relacional del Estado y el poder, remitiéndonos al último libro del teórico greco-francés Nikos Poulantzas (2005). Pues, de alguna manera, será un aspecto que influirá notoriamente en la concepción del vicepresidente de Bolivia acerca del problema transicional. A propósito, en una entrevista que le fuera realizada en el año 2007, García Linera sostenía:

En nuestra lectura, la capacidad universalista de la sociedad no puede ser sustituida por la vanguardia. Lo que decimos es: hay una huella en la construcción universalista de la sociedad, ¿dónde quedó esa huella? En el Estado, como correlación de fuerzas, como derechos y como redistribución de riquezas. *Es la huella objetivada de este momento universalista de la sociedad* (Svampa y Stefanoni: 158, énfasis nuestro).

Es decir, que García Linera entiende al Estado como objetivación de los momentos universalistas de la sociedad. O sea, aquellos procesos en que la sociedad civil logra que sus demandas se conviertan en reclamos del conjunto social. Sin embargo, el vicepresidente de Bolivia, en un texto posterior, ampliará esta concepción del Estado. En *Geopolítica de la Amazonia*, un escrito del año 2012, no solo

recuperará la dimensión relacional del Estado, sino que lo definirá -refiriéndose a la actualidad del caso boliviano- como un “(...) sujeto material e institucional que ayuda a promover nuevas movilizaciones sociales que transformen las estructuras de dominación aún presentes en determinadas regiones y esferas de la sociedad” (García Linera, 2012a: 52). Una definición, que como mencionáramos más arriba, nos remite al pensador boliviano René Zavaleta Mercado y su concepción del *Estado como fuerza productiva*. Pues en la actualidad son las derechas quienes adoptan el “antiestatismo” como parte de su patrimonio ideológico, al mismo tiempo que se ven obligadas a apostar por la movilización de la sociedad civil para legitimar sus deseos de un retorno al pasado. Mientras que es en el Estado precisamente donde los procesos de comienzos del Siglo XXI han podido desarrollar la unidad de lo popular para impulsar las transformaciones políticas.

De todas maneras, si bien García Linera pondera la centralidad estatal, se muestra cauto a la hora de señalar las bondades del protagonismo del Estado en estos procesos. Porque considera que es más bien la fuerza universalista de la sociedad la que sustenta los ciclos de cambio, destacando incluso en ese sentido las limitaciones del propio Estado. Así lo ha sostenido en la entrevista arriba mencionada:

El horizonte general de la época es comunista. Y ese comunismo se tendrá que construir a partir de capacidades autoorganizativas de la sociedad, de procesos de generación y distribución de riqueza comunitaria, autogestionaria. Pero en este momento está claro que no es un horizonte inmediato, el cual se centra en 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 dónde 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 (...) Entonces, ¿dónde queda el comunismo? ¿Qué puede hacerse desde el Estado en función de ese horizonte comunista? *Apoyar lo más que se pueda el despliegue de las capacidades organizativas autónomas de la sociedad. Hasta ahí llega la posibilidad de lo que puede hacer un Estado de izquierda, un Estado revolucionario* (Svampa y Stefanoni, 2007: 153, énfasis nuestro).

Es decir que el verdadero motor de las transformaciones es la sociedad, cuando su organización política se convierte en vocación universalista. El Estado, por su parte, puede cumplir un rol trascendente, en tanto impulsa los cambios, y al mismo tiempo promueve los focos organizativos autónomos de la sociedad. Encontramos así otro elemento sustantivo de la teoría del Estado en García Linera –con sensibles reminiscencias del pensamiento de Lechner-: la dialéctica entre energía social y objetivación del poder. Un punto que, como lo veremos en las siguientes páginas, influirá notablemente en sus lecturas sobre el problema de la transición.

4. Acerca de la transición: punto(s) de bifurcación y tensiones creativas

Las reflexiones de García Linera sobre el Estado y el poder en el Siglo XXI se caracterizan por producirse en un contexto de cambios. Es por eso que el propio vicepresidente de Bolivia sostiene que su interés por el Estado no se sitúa en un momento de estabilidad de la relación social estatal, sino más bien en *tiempos*

de transición. Es decir, en momentos en que se realiza un desplazamiento hacia una nueva estructura estatal, tras una crisis de la vieja forma de Estado (García Linera, 2008: 392). La transición implica entonces pensar las crisis capitalistas como campos de posibilidades para desplegar las tendencias y potencialidades existentes en la sociedad por comunitarizar la producción y transformar las formas de desenvolvimiento de la política.

En ese sentido, el despliegue de dichas tendencias depende de la construcción de poder político. Como señaláramos más arriba, García Linera aborda el problema transicional en un momento en que se produce la crisis del modelo neoliberal y se genera el pasaje hacia una forma social y estatal posneoliberal. Lo cual, en algunos países de la región, como en Bolivia, ha abierto la posibilidad de pensar en la construcción de un orden poscapitalista a partir de una ruptura radical con el neoliberalismo. La singularidad del pensamiento de García Linera es precisamente analizar esa transición guardando especial atención por las formas políticas que asumen esos procesos. Así, nos centraremos en lo que sigue en dos conceptos que, desde nuestro punto de vista, resultan ideas-fuerza de esa reflexión: *punto(s) de bifurcación y tensiones creativas*.

4.1 Punto(s) de bifurcación

En su teoría de la transición García Linera enumera y explica una serie de fases que resultan constitutivas de un proceso transicional. En su texto titulado *Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación* (a partir del cual construirá luego su conocido trabajo que lleva el nombre de *Las tensiones creativas*) se extiende sobre ellas.

En primer lugar, señala allí que existe un momento en que se produce el *develamiento de la crisis estatal*, en el cual se quiebra el consenso del modelo político y simbólico dominante y emerge una fuerza política y social disidente con capacidad de movilización extendida en el territorio. En segundo término, habla de una etapa de *empate catastrófico*, donde no solo se produce el mencionado quiebre, sino que también surge una *alternativa de poder con vocación de Estado*¹. Como tercer aspecto, menciona la *renovación o sustitución radical de elites políticas*, cuya particularidad es la de convertir en hechos de gobierno el programa sostenido por el polo alternativo de poder en las dos instancias anteriores. En cuarto lugar, habla de la *construcción, reconversión o restitución conflictiva de un bloque de poder desde o a partir del Estado*. Y finalmente, se refiere al concepto de *punto de bifurcación*, sobre el cual quisiéramos prestar particular atención en vistas de su utilidad para analizar los procesos latinoamericanos de los primeros quince años del Siglo XXI (García Linera, 2008: 394-395).

Consideramos especialmente importante un aspecto que remarca García Linera acerca de los procesos transicionales. Los mismos, tienen como componente universalizable la característica de atravesar momentos en donde se presenta una

¹ Resaltamos esta idea de *alternativa de poder con vocación de Estado*, ya que consideramos que esta característica es central a la hora de analizar específicamente los procesos políticos de comienzos de Siglo en América Latina en relación a las crisis del neoliberalismo atravesadas en nuestra región. Fundamentalmente porque la existencia de un polo político alternativo con capacidad de proyectarse en el Estado es lo que ha diferenciado a las crisis producidas en nuestra región de las desatadas en otras partes del mundo (Medio Oriente, África, Europa), donde si bien el neoliberalismo como forma de dominación se encuentra en crisis, no existen aglutinamientos en conflicto con el poder dominante que se constituyan como alternativas políticas con proyección estatal.

contradicción: la de ralentización o radicalización de las transformaciones (García Linera, 2012b: 19). Es decir que existe un momento en el cual las fuerzas del viejo orden demuestran cierto vigor para cuestionar el proceso, y por lo tanto, se presenta la tensión entre ralentizar los cambios para distenderlos o profundizarlos para derrotarlos y aplacar sus fuerzas². O sea, lo que se encuentra en juego es el desplazamiento contundente (o en su defecto, la recomposición) de las viejas fuerzas del orden.

Esto tiene que ver con la necesidad de definir un nuevo equilibrio, un *nuevo orden político-institucional*, pues en palabras del propio García Linera “(...) ninguna sociedad puede vivir perpetuamente en un estado de lucha generalizada y antagonizada por el poder” (García Linera, 2008: 410). A la constitución de ese nuevo orden estable, que garantice la certidumbre sobre las estructuras de mando y conducción política, el vicepresidente de Bolivia lo denomina *punto de bifurcación*. Es el momento donde se pone en juego la fuerza, el *momento jacobino* del proceso en el que se dirimen las relaciones de fuerza entre los dos proyectos de sociedad que se encuentran en pugna.

Ahora bien, un elemento interesante que caracteriza a este momento de fuerzas, sobre el cual coloca un énfasis especial García Linera, es que no se libra a través de una sola forma de la política. Es justamente el arte de la política un aspecto sustancial en el desenlace de esta disputa, ya que en ella se despliega una combinación de diferentes acciones de lucha. Para el caso boliviano, García Linera hace referencia a acciones electorales, acciones de masas y de articulación política como las tácticas utilizadas en el momento de demostración de fuerzas, aunque define este instante de lo político por la creatividad que supone adoptar la mayor flexibilidad posible en términos tácticos (García Linera, 2010).

Por otra parte, el *punto de bifurcación*, en tanto momento de fuerza, saca a la luz una cuestión trascendental en la historia de los países latinoamericanos: el papel de las Fuerzas Armadas. Tanto los golpes de Estado como los gobiernos nacionalistas progresistas encabezados por militares dan cuenta del rol central que han desempeñado las primeras planas castrenses en la vida política de las naciones de la región. El propio García Linera señala como un aspecto crucial de la transición la redefinición del papel de las Fuerzas Armadas en contextos democráticos, destacando la importancia del ensamblaje histórico producido en los últimos años en Bolivia entre lo indígena-popular y lo militar (García Linera, 2008: 402). Por supuesto, su advertencia tiene un anclaje histórico, que nos remite principalmente al trágico desenlace de la experiencia chilena de la Unidad Popular. Dicho proceso nos recuerda las reflexiones de Poulantzas (2005), quien sostiene que la transformación radical del Estado incluye también rupturas efectivas en las Fuerzas Armadas.

Por último, aún a sabiendas del riesgo teórico que ello significa, quisiéramos ensayar un *estiramiento conceptual* de la categoría *punto de bifurcación*. Preferimos hablar de *puntos de bifurcación*, en plural, al menos en dos sentidos. En primer lugar, porque en la medida que las revoluciones, tal como advierte el propio García Linera, están compuestas por marchas y contramarchas, puede ocurrir en ellas más de un punto de bifurcación, más de un momento en el cual se dirimen

² Esta tensión resultó un aspecto distintivo del proceso político chileno de la Unidad Popular. Una explicación sistemática y teóricamente rigurosa de ese aspecto la encontramos en Cueva (1979).

crucialmente las relaciones de fuerzas entre proyectos de sociedad enfrentados. Esto se vuelve especialmente atendible si pensamos en sociedades diferentes a la boliviana, con un entramado social más complejo, donde las fuerzas locales del viejo orden controlan resortes sustantivos del poder.

En segundo lugar, alejándonos ya un poco del planteo del intelectual y referente del proceso boliviano, encontramos que en América Latina ha habido casos de países donde el *punto de bifurcación* ha funcionado de un modo *virtuoso*, empujando hacia adelante el avance de los procesos. Mientras que han existido otros que no han corrido con la misma suerte: procesos en que el *punto de bifurcación* ha resultado *fallido*. Es decir, donde el momento de fuerzas sirvió para restituir el viejo orden, y permitir la recomposición del bloque de poder anteriormente dominante.

Si entre los primeros, que podemos llamar *virtuosos*, encontramos al *13A venezolano*, y al *agosto-octubre de 2008 boliviano*, no podemos dejar de observar lo sucedido en países como Honduras y Paraguay, donde los intentos por profundizar (o apenas iniciar) reformas o transformaciones sociales recibieron una respuesta marcial. El momento de centralidad de la disputa entre fuerzas encontró a los nuevos bloques de poder existentes en esos países en una situación de gran debilidad, que significó el retorno de los antiguos bloques dominantes. Estos casos propios de momentos donde se vislumbra la posibilidad de generar una transición hacia una nueva estructura social y estatal, ameritan desde nuestra perspectiva, hablar en plural de *puntos de bifurcación*.

Aun así, en resumidas cuentas, consideramos que este concepto resulta uno de los aportes más fecundos de García Linera para pensar la transición. Pues el mismo, a nuestro modo de ver, en tanto herramienta teórica goza de una contundente capacidad de universalización. Si bien cada revolución, o proceso de transformación social, posee sus características nacional-populares específicas como producto de su singular historia y formación económico-social (constituyendo la idea de Zavaleta mencionada más arriba como una *catástrofe superestructural*), existen al mismo tiempo elementos que pueden ser entendidos como comunes a todos los procesos. Creemos a todas luces que el concepto de *punto de bifurcación* resulta uno de ellos.

4.2 Las tensiones creativas de los procesos de cambio

Según el propio García Linera, una vez superado el *punto de bifurcación* en el año 2008, Bolivia ha ingresado a una nueva fase del proceso de cambio, la quinta, a la que ha conceptualizado como *tensiones creativas de la revolución*. Esta fase marca, recuperando las categorías de Mao, un desplazamiento de las contradicciones principales hacia el interior de las filas del pueblo. Entendiendo esas tensiones como fuerzas productivas de la revolución, en la medida en que motorizan el cambio (García Linera, 2012b: 31).

Nuevamente, si bien las tensiones esbozadas por García Linera corresponden a un análisis particular acerca del curso del proceso boliviano, consideramos que ciertos aspectos conceptuales por él desarrollados tienen una validez que supera ampliamente los límites de ese país andino. Más bien los comprendemos como elementos teóricos que constituyen enseñanzas para todos los procesos revolucionarios. Destacamos entonces, más allá de la referencia puntual a la Bolivia contemporánea, tres tensiones que obedecen a contradicciones propias de

transformaciones económicas y políticas radicales.

En primer lugar, señalamos la tensión en la que García Linera se refiere a la contradicción entre intereses particulares y privados, e intereses generales. Si bien la preocupación teórico-política por este problema abreva en las reflexiones de juventud de Karl Marx, encontramos como referente más cercano a esta tensión un interesante trabajo de Norbert Lechner publicado en el año 1980. Allí el intelectual chileno-alemán sostiene: “Mi argumentación se basa en la tesis de que el socialismo es una construcción práctica. Más concreto: la construcción de un *orden* cuyo problema central es la mediación *entre intereses particulares e interés general*” (Lechner, 1980: 261, énfasis del original). Mientras el capitalismo, en tanto sociedad dividida en clases, se caracteriza por expresar en el Estado un interés ilusoriamente general, la construcción del socialismo se define por lograr conformar una instancia efectivamente universal que cristalice la voluntad común por sobre los intereses particulares y privados. Esa definición del socialismo encuentra como un obstáculo para su realización la emergencia de intereses corporativos en el seno del movimiento popular. De tal forma, el contenido del socialismo no es otro que la construcción de una *nueva hegemonía*, en la que confluyan los intereses (aun cuando estos sean conflictivos) de las distintas fracciones de todo el espectro popular.

Ahora bien, el problema de la hegemonía en su vinculación con la construcción del socialismo en tiempos de transición, está relacionada con la cuestión democrática. Es decir, con la forma en que la instancia en donde se expresa el interés general pueda producir una efectiva socialización del poder. En ese sentido, en el texto arriba mencionado, Lechner afirma: “(...) la democracia no es el valor universal que engloba a las distintas prácticas políticas sino el *proceso de universalización de intereses particulares*” (Lechner, 1980: 262, énfasis del original). Así, el Estado tiene un rol central a la hora de convertirse en la expresión de la voluntad general. Para ello, debe necesariamente tender a una democratización de las decisiones políticas que lleva a cabo. He aquí otra de las tensiones propias del proceso político de transición al socialismo según el vicepresidente de Bolivia: centralización de decisiones versus democratización de las mismas. Lo explica de la siguiente manera:

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 (...) Y, por tanto, el Gobierno del Presidente Evo al ser un *Gobierno de los movimientos sociales* vive y tiene que vivir continuamente esta tensión creativa entre concentración versus descentralización de decisiones, entre monopolización y socialización de acciones ejecutivas, entre el tiempo corto para obtener resultados y el tiempo largo de las deliberaciones sociales (García Linera, 2012b: 35-36).

Desarrollar un proceso de transición con características democráticas implica, como decíamos más arriba, llevar adelante una verdadera socialización del poder, de modo tal de no replicar la forma que asume el ejercicio del mismo

en la democracia burguesa. Al mismo tiempo, como ya lo señaláramos, el nuevo orden supone necesariamente la existencia de una instancia que exprese el interés general de la sociedad. Esta situación, plantea una contradicción entre la toma de decisiones democráticas, ancladas en los mecanismos de discusión y debate que posee la sociedad, y las determinaciones que debe asumir la instancia general de ella para resguardar los intereses del conjunto. El significativo aporte de García Linera es justamente establecer esta contradicción como una tensión propia de un proceso transicional. Pues la única solución posible ante semejante dilema político es la de cabalgar en esa contradicción, valorando siempre los tiempos elásticos que implican los procesos deliberativos en las bases organizadas de la sociedad.

Independientemente de que en Bolivia el flujo político pase en buena medida por los movimientos sociales como forma de organización política de la sociedad, creemos que la riqueza del concepto de *Gobierno de los movimientos sociales* reside en que resulta una invitación a asumir la complejidad de esa tensión entre centralización y descentralización, surgida al calor de la transición democrática al socialismo.

Por último, quisiéramos desarrollar otra tensión abordada por García Linera, y que resulta crucial para nuestro tiempo, especialmente para un campo de debates que enfrenta toda América Latina en la actualidad. Nos referimos a los dilemas que provoca la construcción de una nueva economía, en el marco de un sistema capitalista que aún impera a escala global. Lo cual en nuestra región equivale a afrontar la discusión sobre la explotación de los recursos naturales en tanto soporte histórico de las economías nacionales. Considerando que una de las tareas primordiales de la emancipación latinoamericana en el Siglo XXI está dada por la ruptura de la dependencia con los poderes económicos y políticos de los países capitalistas centrales, la transición encuentra entre uno de sus principales desafíos la consecución de una autonomía político-económica. Ahora bien, las condiciones materiales de las economías latinoamericanas que ofician como punto de partida para romper con la dependencia, están ligadas a la explotación de las riquezas naturales que existen en nuestros países. Es decir que el desplazamiento hacia el desarrollo de otras áreas de la producción, tiene como soporte inicial el usufructo de los bienes naturales. Así, la crítica que posee nuestro continente a la historia de saqueo de sus riquezas plantea una tensión a los procesos contemporáneos. El vicepresidente de Bolivia lo expresa de la siguiente forma:

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 la 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 (...) (García Linera, 2012b: 70).

Esto significa que la transición supone establecer un equilibrio entre, por un lado, la necesidad de obtener el excedente que brinda la explotación de los recursos naturales para sostener la solidez de la economía y, por el otro, el cuidado de los bienes naturales en tanto garantía de vida para las futuras generaciones. El modelo que García Linera propone para transitar esta tensión es el de una *modernización pluralista*, basada en el desarrollo de distintos sectores y áreas de la economía, aunque

con la primacía del Estado como actor estratégico. Esta diversidad productiva permite poner al mando del Estado los sectores que brindan los excedentes principales de la economía con el objetivo de otorgarles una racionalidad diferente a la que le asigna el capitalismo. Al mismo tiempo que genera la posibilidad de impulsar el despliegue de formas de producción que resultan antagónicas al capital, como la campesina-indígena comunitaria o la microempresa familiar (Svampa y Stefanoni, 2007). A su vez, implica el desafío de conformar una nueva matriz tecnológica que funcione como soporte de la producción de riquezas, garantizando asimismo la reproducción de la naturaleza (García Linera, 2012a: 111).

Para concluir, el vicepresidente de Bolivia esboza, de acuerdo con lo expresado más arriba, las principales tensiones por las que está atravesando su país, así como también varios de los países de la región que se han embarcado en tareas de profundización democrática. A través de la conceptualización de esas contradicciones, hemos tratado de señalar algunos elementos teóricos que, desde nuestra perspectiva, han producido considerables avances conceptuales sobre los problemas del Estado y la Transición.

5. Conclusión

Más allá de los interrogantes abiertos por sus trabajos, destacamos a las reflexiones de Álvaro García Linera como aquellas que han logrado poner de forma más acabada en discusión el conjunto de los aspectos decisivos de la etapa por la que ha atravesado en los últimos años América Latina. De esa forma, el hilo que hilvana su teoría de la práctica sobre el Estado y la Transición resulta, a nuestro modo de ver, el aporte más significativo de las ciencias sociales latinoamericanas en los comienzos del Siglo XXI.

Quisiéramos solamente hacer mención a un aspecto que plantea de aquí en adelante un problema para las teorías del Estado y la Transición. En su escrito sobre *Las tensiones creativas de la revolución*, García Linera señala como un horizonte a la larga deseable –recuperando las palabras finales de Marx en *La cuestión judía*– la construcción de un *Estado integral*, que signifique finalmente la disolución del Estado en la sociedad (García Linera, 2012b: 18). Esta idea, aunque situada en perspectiva en un futuro no inmediato, entra en contradicción con la inmanencia social de las tensiones en procesos de cambio, entendiendo estos no como fases acabadas, sino como etapas susceptibles de atravesar constantes e inconclusas marchas y contramarchas.

Este problema nos remite nuevamente a la “finitud” del marxismo, y a su necesidad de ser contrastado con, y de abreviar en, la interminable fuente de diversidad que constituye la historia de los pueblos. El propio García Linera reconoce, en un pasaje posterior del mismo texto, que necesariamente en una sociedad emancipada deberá existir un lugar o una instancia de resguardo de lo universal. Sin embargo, resulta imposible anticipar conceptualmente las características del devenir de ese espacio futuro donde se exprese la voluntad general. Esa seguirá siendo –quizá eternamente– la tarea y la función de la *práctica teórica*, en su relación dialéctica con *la incorregible imaginación de la historia*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Althusser, Louis. (1983) “El marxismo como teoría ‘finita’” en VV.AA. *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Buenos Aires. Folios.

Aricó, José. (1984) “Democracia y socialismo en América Latina” en Iglesias, Pablo. *Caminos de la democracia en América Latina*. Madrid. Fundación Pablo Iglesias.

Cueva, Agustín. (1979) “Dialéctica del proceso chileno: 1970-1973” en *Teoría social y procesos políticos en América Latina*. México. Edicol.

García Linera, Álvaro. (2008) “El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación” en *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires. Prometeo/CLACSO.

García Linera, Álvaro. (2010) “La construcción del Estado”. Conferencia Magistral en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, 8 de abril.

García Linera, Álvaro. (2012a) *Geopolítica de la Amazonia. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*. La Paz. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

García Linera, Álvaro. (2012b) *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio*. Buenos Aires. Ediciones Luxemburg.

Lechner, Norbert. (2012) “La problemática actual del Estado y del derecho en Chile” en Norbert Lechner. *Obras I*. México. FCE/FLACSO.

Lechner, Norbert. (1980) “Post-scriptum” en VV.AA. *Movimientos populares y alternativas de poder en Latinoamérica*. México. ICUAP.

Portantiero, Juan Carlos. (1998) “Notas sobre crisis y producción de acción hegemónica” en Labastida, Julio (Comp.). *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México. Siglo XXI.

Poulantzas, Nicos. (2005) *Estado, poder y socialismo*. México. Siglo XXI.

Svampa, Maristella; Stefanoni, Pablo. (2007) “Entrevista a Álvaro García Linera: ‘Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas’”. OSAL. Buenos Aires. CLACSO, Año VIII, N°22, septiembre.

Zavaleta Mercado, René. (1988a) “La burguesía incompleta” en *Clases sociales y conocimiento*. La paz. Los Amigos del Libro.

Zavaleta Mercado, René. (1988b) “Las formaciones aparentes en Marx” en *Clases sociales y conocimiento*. La paz. Los Amigos del Libro.

Zavaleta Mercado, René (1990) “El Estado en América Latina” en *El Estado en América Latina*. La Paz. Los Amigos del Libro.

Una temporada en el exilio. Oscar Terán, el pensamiento desquiciado y los marxismos latinoamericanos*

A season in exile. Oscar Terán, the deranged thinking and latin american marxisms

DIEGO MARTÍN GILLER**
IDH-UNGS, Argentina
diegogiller@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo busca reponer un momento crucial en la trayectoria intelectual de Oscar Terán: el de los años de su exilio en México. Se defenderá la hipótesis que afirma que entre mediados de las décadas del setenta y de la del ochenta Terán produce un conjunto de desplazamientos políticos e intelectuales a través de una operación discursiva que aquí llamaremos “pensamiento desquiciado”. El exilio en México será leído como condición de posibilidad para el *desquiciamiento* de sus “pasiones ideológicas” previas. ¿Qué es lo que se *desquicia en y para* Terán? El cuerpo que sale al exilio y las ideas que acompañan a ese cuerpo. En la escenografía mexicana Terán vislumbrará una serie de cuestiones teóricas y políticas antes vedadas, las cuales le permitirán comenzar a constituir un discurso de larga duración para su camino intelectual posterior.

Palabras clave: Terán, exilio, pensamiento desquiciado, marxismos latinoamericanos

ABSTRACT

The present article aims to recover a turning point in Oscar Terán’s intellectual career: that of his time during his exile in Mexico. It will be argued as an hypothesis that among the 70s and 80s, Terán produces a set of political and intellectual displacements through a discursive operation here called “deranged thinking”. The exile in Mexico will be understood as a condition to the *derangement* of his previous “ideological passions”. Which is that *gets deranged in and for* Terán? The body that goes into exile and the ideas accompanying that body. In the Mexican scenography Terán will envisage a set of theoretical and political matters banned before, which will allow him to start the construction of a long-term discourse for his posterior intellectual path.

Keywords: Terán, exile, deranged thinking, latin american marxisms

*Las hipótesis del presente artículo fueron presentadas en el III Congreso de Historia Intelectual de América Latina, realizado en noviembre de 2016 en El Colegio de México. Quiero agradecer a Diego García por las observaciones realizadas a ese trabajo, las cuales, en la medida de lo posible, ayudaron a mejorarlo.

** Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Becario postdoctoral del Conicet en el Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de General Sarmiento (IDH-UNGS).

Recibido: 29/09/2018 Aceptado: 10/12/2018

1.

“Éramos hombres de transición, vivíamos al margen de la realidad”. Con esas palabras Ricardo Piglia (2017: 84) quiso aludir a una parte de esa generación intelectual –que era la suya– que habitó ese período infernal de la historia argentina que había comenzado con el golpe de Estado de 1976 y que “pareció” culminar con el retorno democrático de 1983. Una especie de no-tiempo-trágico, un período “entre”: *entre* un régimen democrático institucional y otro. Días eternos en los que fuerzas oscuras tuvieron vía libre para desarticular y hacer desaparecer al campo popular –¿hace falta aclarar la intencionalidad de la palabra “desaparecer”?

Aunque no haya sido la opción de Piglia, una porción de la intelectualidad de izquierdas argentina encontró en el exilio un modo de eludir, no ya esa “subjektividad en transición”, sino la tortura y la muerte. Es que a donde fuesen, sus destinos parecían ya sellados: serían, como escribió León Rozitchner (1980) desde su exilio en Caracas, “seres de excepción”, seres despojados de su plenitud personal y de su actividad política. Según Rozitchner, la “excepción” llevaba la firma de una doble *falta*: de un lado, la imposibilidad de desarrollar una “(...) acción política plena en el país del cual ahora participamos y que nos acogió” (Rozitchner, 1980: 8); del otro, la *falta* del “(...) cuerpo común de la población sometida y viviente de la propia nación” (Rozitchner, 1980: 8). Por eso, si la diáspora les había dado un “crédito inesperado” de vida, en tanto eliminaba la presencia mortal de la represión, lo hacía a condición de despojarlos del “(...) campo de la realidad donde podría verificarse como muerte cierta el terror que llevó a él” (Rozitchner, 1980: 8). Se nos recibe, advertía Rozitchner, con la precaución de que “no vayamos más allá”. Vivir al margen de la realidad. Realizarse al margen de la vida.

El “vivir-entre” no sólo implicó una transición entre dos épocas, fue también una transición en las propias biografías. Giros, desplazamientos, torsiones, estallidos, rupturas. Esas parecieron ser las señas que marcaron a los hombres y mujeres del exilio, esos “seres de excepción” que comenzaron a cuestionar las creencias, las ideas y las pasiones que habían animado sus vidas hasta entonces. ¿Acaso se podía llegar al exilio y salir de él de la misma manera en que se había ingresado?

Oscar Terán fue uno de esos “hombres en transición” de esa generación intelectual de izquierdas que se exilió en México en tiempos de dictaduras militares, “crisis del marxismo” y cuestionamientos de los “socialismo reales” –una generación, apunta Diego Tatián, no se define por una contemporaneidad, sino por ser “(...) capaz de *generar*: acontecimientos políticos, ideas, libros, resistencias, una inspiración y una memoria que será compartida por los que lleguen después” (Tatián, 2016: 10, énfasis original). Terán se exilió huyendo del terror de la dictadura argentina. Pronto descubrirá que también estaba huyendo de sí mismo. O mejor, que huía de

ese hombre que hasta entonces había sido. O para decirlo con una paráfrasis de una idea suya, ya célebre: Terán huía de ese conjunto de ideas que se habían apoderado de su cuerpo, y que al hacerle creer lo que creyó, lo hicieron ser lo que fue (Terán, 2013: 45). Pero como esas ideas no habían salido de la nada, Terán también buscó huir de la época en la que se habían fraguado esas ideas: los años sesentas. A partir de entonces, y según la acertada expresión de Matías Farías (2008), Terán forjó un “pensamiento en huida”. Huida paradójica, porque “es imposible (no es posible huir de sí mismo) y al mismo tiempo es lo único que puede pensar el exiliado” (Farías, 2008: 348-349).

En la versión mexicana de su introducción a *José Ingenieros. Antimperialismo y nación*, Terán escribió: “Es preciso ir más allá o, mejor, más acá del autor: hacia un conjunto de reglas de construcción de esos objetos teóricos y de las condiciones materiales preteóricas que los tornaron posibles” (Terán, 1979a: 13). ¿Cómo no leer allí una invitación a hacer con Terán lo que Terán hizo con los otros? De esa pregunta se deriva la primera hipótesis de este trabajo: su temporada en el exilio en México fue la condición de posibilidad para pensar una serie de cuestiones que antes le estaban vedadas, evidenciando un conjunto de desplazamientos teóricos y discursivos. Terán recurrió a la “figura romántica” del destierro para pensar al destierro como un “mirador privilegiado”. Pero al mismo tiempo, lo juzgó de manera diametralmente opuesta, esto es, como “trágica realización de un castigo”. Segunda hipótesis, entonces: esa trágica realización de un castigo que fue la diáspora significó un momento de ruptura en su propia biografía, en tanto la tragedia que la había hecho posible volvió irrepresentable a la farragosa cultura argentina. Y al mismo tiempo, fue el momento de constitución de un discurso de larga duración en su camino intelectual posterior. Problemáticas como nación, positivismo y “crisis del marxismo” aparecen allí para no abandonarlo nunca más. Tercera hipótesis: el exilio en México también operó como condición de posibilidad para el *desquiciamiento* de sus “pasiones ideológicas” previas. Pero que se entienda bien: condición de posibilidad y no necesidad, porque no resulta verosímil atribuirle *sólo* al exilio las cosas que Terán dijo y pensó en esa larga temporada. Hubo muchos exiliados y exiliadas, pero no todos, o mejor, ninguno, produjo un discurso como el teraniano, cuya singularidad puede ser destacada como la de un *pensamiento en desquicio*. Cuarta y última conjetura: en el exilio Terán produjo un *pensamiento en desquicio*. Terán pensó *desde* el *desquicio*. Esa palabra, utilizada no pocas veces en su discurso exiliar, terminó apoderándose de su propio cuerpo. El desquicio es desorden, trastorno, dislocación, desarticulación. Es estar “fuera de lugar”, “fuera de tiempo” –como el celeberrimo “The time is out of joint” hamletiano, y que Eduardo Rinesi (2016) nos persuade con la posibilidad de traducirlo como “el tiempo está fuera de *quicio*”. ¿Qué es entonces lo que está *desquiciado* en Terán? El cuerpo que sale al exilio, pero también las ideas que acompañan a ese cuerpo.

¿Qué clase de transición efectuó ese hombre en transición que fue el Terán del exilio? ¿Cuáles fueron esas ideas y cuál la época de las que quiso huir? ¿Cuáles resultaron ser las premisas “preteóricas” que le permitieron afirmarse en el escape? ¿Qué jirones discursivos tuvo que desenmarañar para desquiciar su pensamiento? ¿Cómo operó el destierro en su cambio de piel intelectual? Preguntas que pueden leerse como una interrogación sobre cómo se piensa desde la adversidad de la derrota.

2.

Terán llega a México en 1977 después de haber pasado un difícil año en España, su primer destino exiliar. A comienzos de los *años sesentas* había estudiado filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde también ejerció la docencia. Leídos muchos años después, los nombres de las materias dictadas por Terán ya dejaban adivinar el curso de sus preocupaciones posteriores: “Introducción a la Filosofía”, “Historia de la Filosofía Moderna”. Es que, en efecto, su temporada en el exilio puede leerse como la de un lento tránsito –para nada lineal ni exento de complejidades– desde la filosofía a la historia.

Como muchos de los jóvenes de su generación, en *sus años sesentas* Terán encuentra en el marxismo una teoría capaz de explicar la explotación del hombre por el hombre. Pero sobre todas las cosas lo que descubre es una teoría dispuesta a transformar el mundo, tal como reza la célebre tesis XXI de Marx sobre Feuerbach. Activado por esa creencia, Terán se acerca a la Federación Juvenil del Partido Comunista Argentino (PCA), la cual abandona rápidamente por considerarla “reformista”. La novedad de la Revolución Cubana y la “nueva izquierda” le proveen algunas herramientas para condensar su crítica contra el reformismo en el nombre de Roger Garaudy, el entonces influyente filósofo del Partido Comunista Francés (PCF) (Terán, 1965). Y es que, como señaló Omar Acha, “Discutir a Garaudy involucraba también debatir con el reformismo del PCA y con el determinismo que constituía el soporte argumental del mismo” (Acha, 2017: 22). Pero también, esa crítica suponía un cuestionamiento del dogmatismo soviético tanto como de los modos en que se había llevado a cabo el proceso de desestalinización emprendido por el PCUS a partir de su XX Congreso de 1956, proceso que se vería inmediatamente desmentido por la invasión soviética a Hungría en ese mismo año. El estalinismo no sólo no desaparecía con la denuncia del culto a la personalidad y la publicitación de sus crímenes, sino que persistía en esos “hombres dobles” como Garaudy.

En esos años predomina en Terán una lectura filosófica del marxismo, tamizada por algunos textos del joven Marx, por *Historia y conciencia de clase* de Lukács y por el existencialismo sartreano –para comprobar la presencia de Sartre en Terán basta ver su “J. J. Sebreli y la cuestión bastarda”, publicado en *La Rosa Blindada*

y escrito a cuatro manos con Carlos Olmedo (Terán y Olmedo, 1966). Incluso Althusser también pareció tener lugar en su biblioteca, tal como lo demostró Acha (2017) al advertir en sus trabajos la presencia de categorías como “problemática” y “objeto teórico”, y de las que Terán ya no se desprenderá más¹. Ese marxismo era en Terán ligeramente humanista e historicista. Partía del punto de vista del proletariado, abrazaba la dialéctica y la totalidad y era crítico del positivismo y del determinismo.

Como parte de esa nueva izquierda que surge entre 1956 y 1959, esto es, entre el comienzo de la crisis del mundo comunista y el triunfo de la Revolución Cubana, Terán milita en la organización guevarista Comandos Populares de Liberación (CPL). Lo hace desde finales de los sesentas hasta su disolución, a mediados de la siguiente. En ese entonces, persuadido por la posible alianza entre el socialismo marxista y la izquierda peronista, se incorpora a una Unidad Básica perteneciente a Montoneros. Sin embargo, la tentativa de “peronización” se ve prontamente frustrada por la derrota del campo popular argentino en manos del golpe de Estado “cívico-militar” de 1976.

La llegada de Terán a México significa el comienzo de un verdadero vuelco en su trazado intelectual. En primer lugar, porque se inserta definitivamente en la vida académica: consigue trabajo como traductor y corrector en la editorial Siglo XXI, cursa una maestría en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), ejerce la docencia en esa casa de estudios y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), y se incorpora como investigador en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la UNAM (CELA-UNAM) y en el Centro de Investigaciones Filosóficas del Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla (UAP). A diferencia de la exigua producción intelectual que había tenido durante los años setentas y setentas, en México sus niveles de productividad se incrementan de manera notable: publica una treintena de artículos, compila cuatro libros, para los cuales escribe sus respectivos estudios introductorios, y produce los materiales que compondrán su primer libro, *Discutir Mariátegui*, editado en 1985 por la UAP cuando Terán ya había retornado a la Argentina. En segundo lugar, porque en México *desquicia* sus viejas pasiones intelectuales y políticas. La “crisis del marxismo”, la crítica del “socialismo real”, la derrota de los movimientos populares argentinos, la feroz represión de Estado, los debates sobre el problema de la democracia –que las izquierdas mexicanas venían manteniendo desde los meses previos a la Masacre de Tlatelolco de octubre de

1 A modo de ejemplo, y pese a que su nombre no es citado, la introducción a la versión mexicana de su antología sobre José Ingenieros también parece marcada por esa lectura. Ya al comienzo Terán juega con esa famosa frase del Althusser de *Para leer El Capital*, que dice que “Como no hay lectura inocente, digamos de cuál lectura somos culpables” (Althusser, 1976: 19). Y lo hace así: “(...) no sólo toda antología es culpable, sino que tampoco existen lecturas inocentes. De ese modo –y como se ha dicho–, debemos confesar de qué lectura somos culpables y qué antología de Ingenieros hemos ‘cometido’” (Terán, 1979: 13).

1968–, su participación en el “Grupo de Discusión Socialista” de la Comisión Argentina de Solidaridad (CAS) y su colaboración como miembro del consejo de redacción de la revista *Controversia. Para el examen de la realidad argentina*² constituyen el marco teórico-político en el que Terán lleva adelante esa desgarrada operación que ambiciona “pensarlo todo de nuevo”. En esos años, Terán *desquicia* la noción de totalidad en el marxismo para comenzar a asumirlo como parte de una “caja de herramientas”. Pero también, se sientan las bases de sus preocupaciones posteriores: una mirada rápida sobre sus escritos exiliares, protagonizados por los nombres de José Ingenieros, Aníbal Ponce, José Carlos Mariátegui y Michel Foucault, dejan ver el comienzo de un cada vez más creciente interés por problemáticas como el positivismo, la nación, el socialismo y el marxismo en crisis, que se convertirán en discursos de larga duración en su derrotero intelectual. En tercer lugar, porque su destierro en las tierras de Villa y Zapata le ofrece diversos elementos para “desprovincializar” su pensamiento. El encuentro con una cultura tan “latinoamericanizada” como la mexicana no sólo permite que un argentino formado en filosofía acceda a ciertos saberes latinoamericanos, sino que también pueda advertirlos como algo más sustantivo que un “modesto *bricolage*” de conocimientos importados (Terán, 1985).

Menos que un simple decorado exiliar, las formas de configuración política, social, histórica e intelectual de la escenografía mexicana se instalaron en sus textos y en su cuerpo. Por supuesto que no era imprescindible ni necesario tener que vivir el destierro para consumir aquellas desgarradas operaciones, tal como él mismo señaló en su *Discutir Mariátegui*, pero para alguien que se había formado de espaldas a los saberes latinoamericanos, sí lo fue. Pero además, para Terán la diáspora resultó una “experiencia ambigua” que se movía entre la “figura romántica” y la imposibilidad de la “fiesta”. Si se transformaba en “(...) un mirador privilegiado para el que quisiera ver” (Terán, 1985: 64), lo era menos por “(...) consecuencia de un gesto libertario” que por la “(...) trágica realización de un castigo” (Terán, 1986a: 10). La ambigüedad también suponía la inviabilidad de pensar al exilio abstractamente, esto es, de manera generalizante y unívoca. Porque su modo de ser es constitutivamente esquivo. Elusivo de cualquier tentativa taxonómica, aquel que osara construirla pronto “(...) descubrirá que éste no posee una forma cristalizada y única, sino que se organiza según figuras arborescentes sujetas a determinaciones novedosas” (Terán, 1979b: 28).

3.

El primer modo en que Terán abordó la hipótesis del exilio como “figura

² Como señaló Acha (2017), en los años inmediatamente previos a su exilio Terán confiaba en una posible confluencia entre el socialismo marxista y la izquierda peronista. La revista *Controversia* prosiguió, a su modo, con esa esperanza.

romántica”³, como “mirador privilegiado”, o lo que aquí podríamos llamar como “ventaja epistemológica”, fue a través del rodeo de su ya célebre confrontación entre los marxismos de Mariátegui y Ponce. Sus respectivos exilios le permitieron reflexionar sobre las razones por las cuales en ciertos momentos los marxismos latinoamericanos lograban “decir la nación”. Mariátegui había descubierto al “país sudamericano”, hasta entonces “extraño y ausente”, durante los años de su “exilio-beca” en Europa. Comenzaba así una breve pero intensa operación de *desquicio* de las premisas “preteóricas” que la realidad peruana le ofrecía: el problema del indio y el discurso liberal y conservador hegemónico. Europa y el socialismo lo habían llevado al “entendimiento y valoración justa del indio”, y de ahí, al problema de la nación. Con esas coordenadas, que tenían al mito soreliano de la revolución socialista como faro, el Mariátegui de Terán intentaba develar el carácter problemático de la nación latinoamericana.

En el caso de su lectura de Ponce, los fundamentos para el descubrimiento de la nación también encontraron en el exilio a su respuesta privilegiada. Pese a que no le habían faltado “(...) estímulos ni un contexto problemático adecuado para el análisis sobre el problema de la nación en el decenio y en el país en que Ponce llevaba a cabo la constitución de su discurso marxista” (Terán, 1983: 10), serán las características específicas de la realidad mexicana de la década del treinta, donde a Ponce le tocó afrontar el destierro, las que le permitieron descubrir “(...) los rostros hasta ese momento ciegos de la nacionalidad y aún del indigenismo —desde una América tan diversa de aquel Buenos Aires que identificara con la civilización y la revolución” (Terán, 1979b: 29). Es que según Terán, antes del exilio Ponce había quedado demasiado atrapado en las redes discursivas de la tradición intelectual liberal-positivista de la llamada generación del ‘80 argentino, que consideraba que los interrogantes de la nación ya habían sido resueltos, tanto como en las del comunismo internacional, en ese entonces dispuesto a reprimir cualquier tematización del problema de la nación desde una perspectiva marxista. Obra de la “ironía brutal del exilio”, Ponce ingresaba en el esquivo terreno del problema nacional fuera de su tierra de origen y en el inesperado crepúsculo de su vida.

Difícil no leer en espejo las maneras en que Terán pensó los destierros de Ponce y Mariátegui con el suyo propio. Es que el Terán que comienza a emerger en el suelo trágico del exilio es el historiador que busca la distancia de sí pero que no puede dejar de ser, en ese mismo movimiento, profundamente autobiográfico⁴ —¿acaso la vida en esa delgada línea no es otra variación del *desquicio*? De modo que ahora, cuando analicemos las razones por las cuales ciertos problemas teóricos

³ Para un desarrollo sobre las variaciones de la “figura romántica del exilio” en Terán, ver Farías (2008).

⁴ Este dilema del quehacer intelectual teraniano fue trabajado en Farías (2008), Starcenbaum (2012) y Acha (2017).

y políticos se hicieron visibles en su propia práctica intelectual durante los años del destierro, no será necesario hacer demasiadas torsiones para descubrir que al indagar los exilios de Mariátegui y de Ponce, Terán estaba hablando de su propio exilio. O mejor: de las implicaciones que tuvo su temporada exiliar en las rupturas de su camino intelectual –¿acaso no hacemos todos lo mismo cuando escribimos sobre la obra de un autor? Rupturas que, por otro lado, serán, sino permanentes, al menos sí, de larga duración. Si aceptamos la hipótesis de que allí se instituye un pensamiento del *desquicio*, entonces sí, como dice Farías de un modo aproximado (2008), Terán ya nunca dejará de pensar y escribir como un exiliado.

4.

Una vez terminada su temporada exiliar –insistimos: una vez terminada como experiencia vivida, pero no como esquema de pensamiento– Terán continuó elaborando variaciones de la figura romántica del exilio. Pero ahora ya no será a través del *rodeo*, sino de una evocación decididamente autobiográfica, la cual que encontrará en el formato entrevista, antes que en el del texto escrito y meditado, el modo para su tratamiento.

En esa rememoración, Terán nos deja ver que los motivos que operaron en el *desquicio* de sus “pasiones ideológicas” previas tuvieron más que ver con la latinoamericanización intelectual que brotaba por todos los rincones del México de finales de los años setenta que con esa visibilización del indigenismo que habría intervenido en los casos de Mariátegui y Ponce –y todo ello pese que en el México de esos años a Terán tampoco le faltó el dato de la profunda significación del sujeto indígena y campesino en la historia de un país que había hecho la primera revolución campesina de América Latina. Sin ir demasiado lejos, José Aricó (2014) dijo alguna vez que recién comprendió lo que significaba el campesinado indígena en los años de ese exilio que compartió con Terán.

Herederio del circuito cultural constituido en el Chile de la Unidad Popular, México se había transformado en el principal país receptor de exiliados de la región. Allí se acicaló una extravagante circulación de intelectuales, de discursos, de experiencias políticas y de disímiles matrices culturales que habilitó a los desterrados, como señaló Aricó, a “(...) medir efectiva y no ritualmente nuestras ideas con las de los otros” (Aricó, 2014: 242). El desarrollo institucional también hizo lo suyo: la UNAM y la UAP, la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), El Colegio de México (COLMEX) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) se ofrecieron como un ámbito propicio para que los desterrados pudieran estudiar, ejercer la docencia, dirigir unidades académicas o practicar labores investigativas. Pero además, el fértil mercado editorial de izquierdas, en el que destacaban ERA, Joaquín Mortiz, Siglo XXI, Nuestro Tiempo, Grijalbo o la gigantesca Fondo

de Cultura Económica, le abría las puertas a importantes proyectos como los Cuadernos de Pasado y Presente y la Biblioteca del Pensamiento Socialista, ambos dirigidos por Aricó, o a la fundamental y menos conocida Colección Filosófica del Instituto de Ciencias de la UAP, dirigida por Oscar del Barco, y en la que Terán publicó la primera edición de su *Discutir Mariátegui*.

Fue la descripción de esa escenografía mexicana la que primó en el recuerdo exiliar de Terán tanto como en el de muchos de sus compañeros de *generación*. Descripción que, además, buscaba mostrarse profundamente agradecida con esas condiciones materiales ofrecidas para la práctica intelectual. Y acaso esa gratificación fue la que produjo en ellos un borramiento de la “guerra sucia” que en esos años había iniciado el gobierno de Luís Echeverría y continuado el de José López Portillo contra las organizaciones campesinas y armadas mexicanas. Significativo lapsus que no podría justificarse siquiera con la mención del artículo 33 de la Constitución Política de los Estados Unidos de México, el cuál prohibía (y lo sigue haciendo) la participación de los extranjeros y exiliados en los asuntos políticos del país. Y si no se justifica es porque, como ya dijimos, la significación del exilio no fue tematizada durante su temporada exiliar sino posteriormente, esto es, cuando esa generación había vuelto a la Argentina y esa prohibición ya no pesaba sobre sus cuerpos y cabezas.

Retornemos: esa gratificada evocación fue casi siempre autobiográfica. Así, en un texto titulado justamente “Mi camino hacia Marx”, Atilio Boron señalaba que “En esos momentos ese país era el más formidable refugio del pensamiento crítico que jamás haya existido en América Latina y dudo que en cualquier parte del mundo” (Boron, 2010: 83). El propio Terán, en una entrevista publicada en un libro suyo cuyo subtítulo fue “Un camino intelectual”, contaba que “En México encontré un conjunto de situaciones realmente afortunadas para mi tarea intelectual: una condición laboral privilegiada en las instituciones (especialmente medida con parámetros argentinos), una visibilidad aquí inexistente [en Argentina] hacia lo ‘latinoamericano’” (Terán, 2006: 64). Esas condiciones materiales desconocidas que proveía México, cuyos fondos económicos derivaban del boom petrolero, tenían el plus, decía Terán, de haber sido administrados por intelectuales de izquierda de diversas universidades, quienes los utilizaron para invitar a que “(...) que pasen por allí en un breve tiempo todos los marxistas del mundo” (Terán, 2006: 22). En otra entrevista de aparición póstuma, y cuyo subtítulo fue “Un itinerario político-intelectual”, Juan Carlos Portantiero también relataba sorprendido los modos en que llegaba a México “(...) a cada momento toda la intelectualidad italiana, marxista crítica. E iban, también, Habermas, Touraine. Y nosotros estábamos en todo eso. Me acuerdo que venía Julio Labastida, que era coordinador de Humanidades de la UNAM y nos decía: ‘Armemos una lista. ¿A quién quieren que invitemos?’, y nosotros elegíamos” (Portantiero en Mocca, 2012: 90).

Pero para lo que quisiéramos argumentar interesan menos las evocaciones de esas formidables condiciones materiales que observar cómo esas condiciones irrumpieron e interfirieron en sus ideas y en sus cuerpos, produciendo giros, desplazamientos y estallidos. Así, al comienzo de su libro sobre Mariátegui, Terán advertía:

El texto que va a leerse ha sido escrito en circunstancias personales que desbordan seguramente el plano individual. Forma parte, más concretamente, de esa extraña experiencia del exilio que durante un tiempo insospechadamente prolongado arrojó fuera de su tierra a miles de argentinos, como consecuencia del autoritarismo más despiadado que haya conocido mi país. Pero sin dicha experiencia (beneficios secundarios de las expatriaciones) este libro no habría sido escrito (Terán, 1985: 9).

En esa misma clave, Terán llegó a escribir que era “(...) lícito suponer que fue aquella cultura tan latinoamericanizada la que me ofreció la posibilidad de adoptar una mirada más atenta sobre fenómenos hasta entonces obturados por mi argentinocentrismo” (Terán, 1986a: 10). De igual modo, pero esta vez extendiendo el razonamiento a ese grupo de exiliados con el que compartió la CAS, el “Grupo de Discusión Socialista” y la experiencia de la revista *Controversia*, al comienzo de su clásico libro sobre Mariátegui anotaba que debía reconfortarse “(...) con la posibilidad que una cultura tan ‘latinoamericanizada’ como la mexicana nos ha brindado para desprovincializar nuestro horizonte de intereses” (Terán, 1985: 9). No resulta ocioso volver a revisar el modo en que Jorge Bernetti y Mempo Giardinelli describieron el “argentinocentrismo” que dominó las trayectorias intelectuales argentinas pre-exiliares:

La llegada a México constituía, para la gran mayoría de los argentinos, una aventura más angustiosa que excitante (...) la gran mayoría no podía siquiera mencionar una calle de México o señalar un punto de la ciudad que le fuera familiar. Quizá, en algunos casos, se conocía el gran mural de Juan O ‘Gorman que cubre los muros exteriores de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y que ha recorrido el mundo entero en imágenes de postal, o se podía tener cierta familiaridad con Cantinflas, Agustín Lara, María Félix o con los enormes y emblemáticos sombreros charros. En esa tosca arquitectura del país, se tenía una visión seguramente idealizada de la Revolución Mexicana de 1910 y un conocimiento más cercano de la matanza de Tlatelolco, en ocasión del movimiento estudiantil de 1968. Pero no mucho más que eso (Bernetti y Giardinelli, 2003: 26-27).

En Terán, la mirada latinoamericana aparecía como antídoto de su “argentinocentrismo” —que, si se lo indaga bien, en su caso no pasaba de ser

un “porteñocentrismo”, incluso, un “porteñocentrismo” reducido a los ámbitos que contornearon a la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (Acha, 2017). Despejado ese obstáculo epistemológico, los problemas de la cultura argentina era susceptibles de ser contrastados y medidos con una perspectiva latinoamericana (Terán, 2006: 20). No por azar su libro de escritos exiliares se tituló *En busca de una ideología argentina* —y cuyos temas, bien mirados, llevan la marca de la centralidad del problema de la nación. Casi como si esa búsqueda no hubiese podido ser emprendida sólo desde Argentina. Anotado esto, ahora sí podemos arriesgar una conjetura: para Terán, desde Argentina sólo se podía ver Argentina, pero desde el México latinoamericanizado se podía ver Argentina y América Latina. La operación *desquicio* estaba en marcha.

En un registro similar, Aricó también evocó todo lo que le debía a México en los giros y desplazamientos de sus inquietudes intelectuales. Pero en lugar del *desquicio*, Aricó eligió la figura del “cambio en el punto de observación” para pensar en ese “hilo invisible que nos une al suelo” cuando intentamos pensar —la cual no deja de ser siempre una pregunta sobre qué significa pensar. Sin convocar la idea abstracta que defiende al exilio como experiencia *necesaria* de una forma de conocimiento, Aricó reconoció en ella la inauguración de

(...) una manera de ver los hechos *que acaso no hubiera podido alcanzar en mi país* (...) ¿Qué es lo que se produjo en México? En esencia, un cambio del punto de observación, desde el sitio desde el cual pensaba. Y esto tiene relevancia porque nunca cuando se piensa se incorporan en ese pensar las coordenadas del lugar en el que, y desde el cual, se piensa. Pero lo que no es habitualmente un hecho de conciencia, se convierte, podríamos decir, en un hecho de existencia cuando el desplazamiento se produce (Aricó, 2014: 242, énfasis nuestro).

5.

En Terán la “figura romántica” del exilio como “mirador privilegiado” encuentra su contracara en la aceptación del exilio como derrota y como huida. El destierro podía ser la apertura de un “crédito inesperado” a la manera de Rozitchner, pero no como una situación meramente individual cuyo objetivo era “ser mejores personas”, como creía Carlos Ulanovsky (1980), o sacar provecho “para ganar prestigio”, como argumentaba Rodolfo Terragno (1980). Porque en el *desquicio* de las ideas estaba implicado el *desquicio* de los cuerpos. Y no sólo de los cuerpos exiliados, también de aquellos que no habían podido salir, de los detenidos-desaparecidos, de los torturados en los campos de exterminio, de los asesinados por el terrorismo de Estado. El exilio era angustia y era crisis; era desgarramiento del cuerpo y era orfandad de alternativas políticas. El exilio era *desquicio*. Una

experiencia *radicalmente desquiciante*. Y radicalmente colectiva.

Terán tramitó esos tópicos al interior del Grupo de Discusión Socialista que funcionaba una vez al mes en la CAS, pero también en la revista *Controversia*. Allí, decía Terán con una mirada retrospectiva, se había constituido “(...) un agrupamiento de argentinos que padece el estupor y el *desquiciamiento* de lo que se llamaba ‘la derrota’, y afortunadamente podemos empezar a pensar qué es lo que había sucedido” (Terán, 2006: 20, énfasis nuestro). El ya célebre editorial inaugural de la revista mostraba las inflexiones de ese grupo de argentinos exiliados, y muy particularmente, las de Terán:

(...) es posible pensar que la recomposición de esas fuerzas por ahora derrotadas será tarea imposible si pretendemos seguir transitando el camino de siempre, si no alcanzamos a comprender que es necesario discutir incluso aquellos supuestos que creímos adquiridos de una vez para siempre para una teoría y práctica radicalmente transformadora de nuestra sociedad (Controversia, 1979: 2).

Y si para algunos de los protagonistas de *Controversia*, como Rubén Sergio Caletti o Nicolás Casullo, esos “supuestos adquiridos” llevaban el nombre del peronismo, en Terán asumían el nombre del marxismo y del socialismo. Pero si todavía Terán no se decidía a reclamar el derecho al posmarxismo –tal como hará en 1984, propiciando un duro intercambio con José Szabón en las páginas de *Punto de Vista*– es porque aún estaba convencido de que el marxismo –o mejor: los marxismos– seguían desnudando “(...) esa forma básica pero no exclusiva de la opresión –la explotación– y permitido la crítica más radical producida contra la cultura capitalista” (Terán, 1980a: 20). Por eso afirmaba no estar adjudicando

(...) una sumatoria de responsabilidades teóricas, sino la posibilidad que se nos ocurre más productiva de seguir apoyados sobre aquel suelo teórico que, pese a todo, sigue conformando nuestro insustituible horizonte de reflexión. Esta tarea requiere entonces no apoyarse exclusivamente en el sistema sino –y quizás privilegiadamente– también en sus *puntos de fuga*, sin alucinar el momento de la totalización (Terán, 1980a: 20, énfasis original).

Lo que entonces Terán reclamó para sí mismo –y por extensión, para toda su generación– era la crítica de *ese* marxismo que había sido abrazado en *sus* años sesentas: *ese* que, absorbido por las ideas de totalidad y centralidad hegelianas y de una visión evolucionista del progreso, terminó siendo concebido como un sistema cerrado. Terán creía que en *ese* marxismo se escondía la posibilidad del totalitarismo. Pero sobre todo, sospechaba que *ese* marxismo ya no podía explicar ni al capitalismo ni a las barbaries que se habían hecho en nombre del propio

marxismo, como las concernientes al “socialismo real” (Terán, 1980a). Si en su crítica a Garaudy Terán podía afirmar que era el marxismo quien tenía que hacerse cargo de sus crisis interiores “(...) a través del desarrollo de sus propios proyectos teóricos” (Terán, 1965: 3), ahora *ese* marxismo parecía haber perdido todo carácter autocrítico. *Ese* marxismo estaba en crisis.

Una de las obsesiones intelectuales de Terán fue la de disolver el carácter unitario de las ideologías. Acaso por eso en esos años también se resistió a concebir al marxismo de un modo único: “(...) aquello que llamamos *el* marxismo nos pone ante un objeto que al tratar de ser nítidamente acotado se disuelve bajo la misma mirada que trata de definirlo” (Terán, 1980b: 22). Y si no se podía concebir unívocamente al marxismo es *porque no podía haber un único marxismo*. Parafraseando al Sartre existencialista que el Terán sesentista había asumido como propio, para el Terán del exilio lo esencial no era lo se había hecho de los marxismos, sino lo que los marxismos hacían con lo que se había hecho de ellos. Terán encontró en la lectura de Foucault –sobre todo el Foucault de *Vigilar y castigar* y *La microfísica del poder*– una de las vías posibles para tramitar la crisis del marxismo. Lo que equivalía a tramitar *su* propia crisis:

Las investigaciones foucaultianas se estructuraban entonces en torno del análisis de la conexión entre poder y verdad, lo que conducía a la necesidad de elaborar una historia política del saber. En mi caso, ambos términos del binomio se habían tornado problemáticos. Mi saber –esto es, el marxismo– estaba en crisis y la política mostraba el trágico fracaso del proyecto revolucionario de los años sesenta (Terán, 2006: 56)⁵.

Con Foucault se podían pensar las relaciones de explotación junto a las relaciones de poder, lo que significaba problematizar tanto las variantes economicistas del marxismo como las de la determinación en última instancia, *a la* Althusser. Es que según Terán, al concebir dicotómicamente las relaciones entre estructura y superestructura ambas posiciones no habían hecho más que restaurar los dualismos sin poder pensar esos vínculos como relaciones puramente inmanentes. En cambio, con Foucault no sólo se podían derribar los aspectos totalizadores del marxismo, sino también dejar de concebirla como la única teoría autorizada para pensar la explotación. Con Foucault empezaba una indagación del marxismo como una wittgensteiniana “caja de herramientas”:

⁵ La identificación de Terán con Foucault también tuvo mucho que ver con su tránsito de la filosofía a la historia y el impacto que le había generado ese pasaje de *La microfísica del poder* en el que el Foucault decía que “Es imposible hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados directa o indirectamente con el pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. En caso límite se podría uno preguntar qué diferencia cabría entre ser historiador y ser marxista” (Foucault, 1975: 225-226).

(...) el marxismo como caja de herramientas implica asimismo una *actitud* hacia la propia teoría, que recomienda abandonar el gesto reverencial que se profesa ante los lenguajes religiosos, para operar con las ideas con la misma infinita seriedad con que juegan los niños (Terán, 1981: 17).

¿Qué se puede extraer de esa poderosa figuración que consiste en “operar con las ideas con la misma infinita seriedad con que juegan los niños”? Alguna vez Albert Einstein dijo haber descubierto la teoría de la relatividad porque se animó a *preguntar* como preguntan los niños. Marc Bloch escribió su *Apología para la historia o el oficio del historiador* como respuesta a la pregunta de un niño: “Papá, explícame para qué sirve la historia” (Bloch, 2015: 41). Los zapatistas nos enseñaron que sólo preguntando se puede caminar. Y los niños de Terán, con esa seria e infinita ingenuidad que caracteriza a esa etapa de la vida, parecían preguntarles a los desterrados: ¿qué ha sido del marxismo? ¿Qué ha hecho con ustedes? ¿Qué han hecho ustedes con él?⁶ Despojados de cualquier gesto reverencial, la pregunta del niño se mete en la crisis para transitarla sin concesiones, para inaugurar nuevos pasos. Y para ayudar a reconocer que “(...) el enemigo *también* éramos nosotros, es decir, nuestros propios sueños y la ignorancia de las fuerzas reales que motorizan los cambios sociales” (Terán, 1981: 18, énfasis original)⁷. ¿Pero quién habitaba en ese *nosotros*? Los derrotados por el terrorismo de Estado. Pero sobre todo, los desaparecidos. Era en ellos donde se cifraba la tragedia del autodenominado “Proceso de Reorganización Nacional”. Era a partir de ellos que el pensamiento había quedado inmóvil, carente de representaciones. Ellos también eran ese *nosotros* –para seguir con la poética zapatista: “detrás de nosotros, estamos ustedes”. Era en ellos donde se alojaba el enigma de la época. Su sombra, terrible e irrepresentable, desquiciada y desquiciante, era la actualización contemporánea del *Facundo* sarmientino. Acaso por eso Terán quedó cautivo de aquel pasaje de *Respiración artificial* en el que Piglia le hace preguntar a uno de esos personajes “perdidos en la diáspora”: “¿Quién de nosotros escribirá el *Facundo*?” (Piglia, 2005: 78)⁸.

6 La preocupación teraniana por los momentos juveniles de los autores a los que le dedicó especial atención podría leerse como una variación del desparpajo del niño. Así el caso de sus lecturas de los escritos juveniles de Mariátegui y de los de Ingenieros, por ejemplo, a los que no quiso reducir “(...) al desdén de las producciones inmaduras ni al de meros antecedentes de la obra posterior” (Terán, 1979: 14).

7 En esos mismos años, Rozitchner se preguntaba: “(...) ¿hasta qué punto el campo de la política es aquel donde la ilusión de las propias fuerzas, y la disminución de las del enemigo, ocultan, en su omnipotencia impotente, la existencia de las fuerzas reales que la ilusión, creyendo expandirlas, en realidad inhibió?” (Rozitchner, 1980: 5). Justamente, Rozitchner creía que en los tiempos previos a la derrota las fuerzas de izquierdas habían tenido una apreciación fantaseada de lo real, edificada sobre el ocultamiento del terror al que se enfrentaban. O para decirlo en jerga psicoanalítica: sobre su *denegación*. Así, cuanto más se construía una “sobre-estimación narcisista” de las fuerzas propias, más se imaginaba un enemigo impotente. Para Rozitchner, ese delirio apoteósico era la base subjetiva de la derrota: “La derrota siempre, en algún nivel, será el triunfo anterior de la ilusión y el delirio, de la fantasía que se distanció de lo real y no pudo preverlo en su verdad” (Rozitchner, 1980: 6).

8 Terán le esbozó esa preocupación a Piglia durante una conversación en el Club de Cultura Socialista, en 1999. Ver Piglia, Ricardo (2015). *Por un relato futuro. Conversaciones con Juan José Saer*. Barcelona, Anagrama.

Pero ese *nosotros* también estaba habitado por fascismos propios, a los que era preciso interrogar y reconocer:

(...) lo que en el fondo está en cuestión no es si estos hombres de la crisis que somos *nosotros* pueden formular un llamado a la esperanza que nadie les reclama, sino, al menos pueden articular una mínima comprensión de la realidad sin reiterar los viejos esquemas que produjimos –y nos produjeron– en la década sublime y mentirosa de los sesentas (Terán, 1981: 17, énfasis nuestro).

Con la historia de las ideas, Terán comenzaba a intentar suturar las heridas de esa “década sublime y mentirosa” de los sesentas, que con su exceso de utopías terminaría decantando en la trágica década de los setentas –“(...) hemos experimentado demasiado en carne propia hasta qué punto los barbarismos del discurso son seguidos por la barbarie sobre los cuerpos” (Terán, 1985: 10). Con la revisión de las ideas del pasado, la década que se abría, la de los ochentas, albergaba esperanzas. Pero si la crisis del marxismo todavía no había empujado a Terán abandonar al marxismo sino a invitarlo a su reformulación, el autoritarismo argentino de la dictadura tanto como la crisis del llamado “socialismo real” tampoco lograron despojarlo de sus ideales socialistas. Por el contrario, en tiempos en los que el “deseo de revolución” le daba paso al deseo de la democracia, esos acontecimientos parecían devolverlo a una reflexión sobre qué socialismo era posible sin una ruptura violenta del orden. Por supuesto que esas consideraciones eran viables porque el gigante soviético estaba todavía vivo y porque su caída era un hecho lejano y, en cierto sentido, inimaginable. Como señaló Rozitchner (2015), el socialismo real, pese a las críticas que se le formulaban, seguía operando como imaginario y como materialidad, como sostén y como condición de producción. Distinta será la escenografía noventista, cuando en una nueva interrogación a Mariátegui Terán ya pueda admitir y afirmar que “(...) luego de los extraordinarios sucesos que arrasaron con la experiencia de los países del llamado socialismo real y de la expansión de un clima de ideas genéricamente llamado posmoderno, el suelo mismo de esas cuestiones ha sido severamente erosionado” (Terán, 1995: 25).⁹

La profunda quiebra cultural que se iniciaba con la crisis del marxismo parece haber tenido todo que ver con el arribo de Terán al problema de la nación. Y fue Mariátegui, esa figura excepcional de los marxismos latinoamericanos, la que se le apareció como portadora de una zona posible de vinculación entre el marxismo y el problema de la nación. Mariátegui parecía enseñar que la nación podía ser indagada no sólo bajo el signo unívoco de una “Estructura autoritaria por definición –dada la intensa represión de las particularidades y la centralización unificante que ella

⁹ Para una revisión de las distintas lecturas de Mariátegui a lo largo de la trayectoria de Terán, ver Bergel (2017).

supone” (Terán, 1980c: 8), sino también como parte de una tradición dispuesta a asumirla desde una perspectiva socialista y plural que privilegie el punto de vista de la economía, a la vez que recupere los núcleos de buen sentido de la tradición nacional. Pero esa tradición, decía Terán, había sido más bien exigua en la historia de los marxismos en general –con la excepción del austromarxismo de Otto Bauer– y de los marxismos latinoamericanos en particular: “(...) no existió dentro del campo de la izquierda del subcontinente una reflexión acerca de la nación que pudiera ni de lejos acercarse a la asiduidad con que la abordó la intelectualidad orgánica de las clases dominantes. De este modo se autorrealizaba la profecía: la nación era un tema burgués” (Terán, 1980a: 21).

En un mismo movimiento, la obra de Mariátegui le disputaba a la burguesía el tema de la nación para restituirlo al interior de una tradición marxista que había tenido una profunda dificultad para definirlo teóricamente. Terán rastreó esa dificultad en el modo en el que la II Internacional y la Internacional Comunista habían conceptualizado el problema: “cuestión nacional”, en el sentido de una “(...) reflexión sobre la autonomía de las naciones o el derecho de los países coloniales a la independencia nacional” (Terán, 1985: 84), pero no “problema de la nación”, esto es, “(...) la incorporación democrática de las masas populares marginadas a un proceso constitutivo de la nacionalidad que debe necesariamente fusionarse con un proyecto socialista” (Terán, 1985: 97). En ese atolladero terminológico se expresaba un problema de traducción: hasta Mariátegui, e incluso después de él, los marxismos latinoamericanos no habían evaluado “(...) la posibilidad de nacionalizar su discurso y de operar no un ‘calco’ o ‘copia’ del marxismo como una teoría exterior, sino una traducción productiva para el propio análisis social y político de la realidad” (Terán, 1985: 86-87).

Por eso, escribía Terán que

(...) una de las notas distintivas del pensamiento de Mariátegui no fincaría en la búsqueda formal de una respuesta a la pregunta lukácsiana (“¿Qué es el marxismo ortodoxo?”), sino en la capacidad que una propuesta socialista revolucionaria tuvo en la América Latina de los años 20 para fusionarse con aquellos objetos histórico-sociales particulares que correctamente designados apuntarían a la tematización del “problema de la nación” (...) La pregunta no sería entonces: ¿qué discursos responden mejor (se alejan o se acercan a) un arquetipo marxista? (porque algo así sería una *contradictio in objecto*), sino más bien ¿qué propuesta política y teórica adscripta al “marxismo” ha sido capaz de plantear una intelección más apropiada de la realidad nacional? (Terán, 1980b: 23).

Fue así que, en ese gesto irreverente contra su anterior marxismo, la nación apareció como el gran problema teórico para interrogar, una vez más, pero con

otros miradores, al marxismo y al socialismo. Porque lo que Mariátegui venía a hacer a través del problema de la nación era poner en cuestión al marxismo latinoamericano en su pretensión de totalidad. Así, antes que una esencia previa o un origen, la nación podía ser pensada como un destino –expresión que Terán tomaba de Bauer–, como la búsqueda de una identidad nunca del todo acabada. Así, las tareas de construcción de la nación podían empezar a confundirse con la realización del socialismo. Lo cual también habilitaba la pregunta por qué *otro* socialismo era posible construir:

(...) el socialismo sólo podría concebirse como una perspectiva válida en la medida de su capacidad para fusionarse con los sujetos histórico-sociales aptos para ser portadores de un proyecto nacional. Esta es la zona, además, donde se confundiría la pluridimensionalidad de los sujetos revolucionarios con el rescate de los temas antiautoritarios, que a veces se designan con un término que de tan cristalino ha solido tornarse enigmático: la democracia (Terán, 1980: 21).

La nación y el socialismo lo conectaban con uno de los dispositivos discursivos más discutidos y debatidos de los años ochenta: la democracia. En su temporada exiliar, al menos en los años que contornearon a ese 1980 en el que colaboraría con un artículo para el suplemento “La democracia como problema”, preparado por *Controversia*, la esperanza democrática teraniana se afincaba en la construcción de una fuerza social plural que pudiera asumir para sí la lucha por la conquista de la participación popular y por “(...) la máxima expansión de los poderes de decisión autónomos” (Terán, 1980c: 8). En suma, una lucha que, bajo el asedio del legado mariateguiano, sea democrática, socialista y capaz de cimentar un proyecto de nación antiautoritaria.

6.

Contra toda idea de continuidad, el exilio como ruptura. En la presentación de *En busca de la ideología argentina*, Terán escribió:

(...) quienes busquen en la escritura que sigue un itinerario donde se entone la alabanza de la continuidad harían bien en prescindir –con piedad o ironía, según lo prefieran– de estas lecturas. Para decirlo de una vez: más acá de su juzgamiento dentro del plano de la historia de las ideas, estos textos están habitados en sus entrelíneas por la defensa sin frivolidad del irrenunciable derecho de los hombres a modificar su sistema de ideas y valores, sobre todo cuando estos últimos han resistido mal el impacto obscuro de lo que elusivamente llamamos “lo real” (Terán, 1986: 9).

A través de lo que llamamos un *pensamiento del desquicio*, intentamos demostrar de qué modos Terán practicó en el exilio ese irrenunciable derecho a modificar su sistema de ideas y valores. Como *su* Ingenieros, quien rumbo a Europa “(...) no sólo abandonaba su país. También iniciaba el difícil alejamiento de un mundo conceptual” (Terán, 1979a: 69), Terán también, en ese locus preciso llamado México, y en esos años de transición política e ideológica en los que todo pareció estar en crisis, quiso alejarse de su propio mundo conceptual, *desquiciando* su saber (el marxismo), sus pasiones (la revolución), sus formas de mirar el mundo (el “argentinocentrismo”) y su disciplina (la filosofía). Aquello que se le había presentado como “verdad”, empezaba a dejar de serlo.

El exilio significó un antes y un después en su camino intelectual. Un antes y un después marcado por el lento y conflictivo pasaje del “argentinocentrismo” a la “búsqueda de una ideología argentina” –y cuya mediación fue el latinoamericanismo–, de la filosofía a la historia de las ideas, de aquel sartreanismo que tenía “(...) la convicción de que el sujeto humano es el amo de sus significaciones y de sus prácticas” (Terán, 2006: 89) a una concepción en la que los hombres y las mujeres son *tomados* por las ideas. En los pliegues de esos deslizamientos, el centro de sus preocupaciones tuvo un nombre inequívoco: el problema de la nación.

No sin cierto desencanto, en esa misma presentación, escrita apenas dos años después de retornar a la Argentina, Terán se animó a confesar que sus *esperanzas* ya no se entregaban al deseo de cambiar el mundo sino al de “(...) cambiar a los que querían cambiar el mundo” (Terán, 1986: 12). Difícil no leer ese adagio sin el trasfondo de la *catastrófica* derrota del campo popular argentino en los años setenta o del conocimiento de las *tragedias* propiciadas por el socialismo real. Quizá más difícil todavía sea no leerlo como parte de ese pensamiento *desquiciado* que se comenzó a fraguar en los días y en las noches de su exilio mexicano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AA. VV. (2008). “Homenaje a Oscar Terán. Reunión especial del Seminario de Historia de las Ideas, los Intelectuales y la Cultura, Instituto Ravignani”. *Prismas*, Vol. 12, núm. 2, diciembre, 191-212.

Althusser, Louis ([1967 1976]). “Prefacio: de *El Capital* a la filosofía de Marx”, en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, pp. 18-77.

Acha, Omar (2015). “Oscar Terán y la cuestión de la filosofía en América Latina”. *Intersticios de la política y la cultura*, Vol. 4, núm. 8, 5-23.

Acha, Omar (2017). *Cambiar de ideas. Cuatro tentativas sobre Oscar Terán*. Buenos Aires, Prometeo.

Aricó, José ([1986] 2014). “Debemos reinventar América Latina, pero... ¿desde qué conceptos ‘pensar’ América”, en Horacio Crespo (comp.) *José Aricó. Entrevistas 1974-1991*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 215-269.

Bergel, Martín (2017). “Las lecturas de Mariátegui de Oscar Terán”, en Oscar Terán, *Discutir Mariátegui*. Buenos Aires, Hilo Rojo, pp. 7-26.

Bernetti, Jorge Luís y Giardinelli, Mempo ([2003] 2014). *México: el exilio que hemos vivido. Memoria del exilio argentino en México durante la dictadura 1976-1983*. Buenos Aires, Octubre.

Bloch, Marc ([1993] 2015). *Apología para la historia o el oficio del historiador*. México, FCE.

Boron, Atilio (2010). “Mi camino hacia Marx: breve ensayo de autobiografía político- intelectual”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 15, núm. 49, abril-junio, 69-96.

Controversia. Para el examen de la realidad argentina (1979). “Editorial”, Año I, Núm. 1, octubre, 2.

Farías, Matías (2008). “Oscar Terán: un pensamiento en huida”, en *El Río Sin Orillas*, núm. 2, noviembre, pp. 345-358.

López, María Pía (2016). *Yo ya no. Horacio González: el don de la amistad*. Buenos Aires, Cuarenta Ríos.

Mocca, Edgardo (2012). *Juan Carlos Portantiero: un itinerario político-intelectual*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

Piglia, Ricardo ([1980] 2005). *Respiración artificial*. Buenos Aires, Anagrama.

Piglia, Ricardo (2017). *Los diarios de Emilio Renzi. Un día en la vida*. Buenos Aires, Anagrama.

Rinesi, Eduardo (2016). *Actores y soldados. Cinco ensayos hamletianos*. Los Polvorines, UNGS.

Rozitchner, León (1980). “Psicoanálisis y política: la lección del exilio”, en *Controversia*, año II, núm. 4, febrero, pp. 5-8.

Rozitchner, León ([1990] 2015). “La crisis de los intelectuales y el marxismo”, en *Escritos políticos*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional, pp. 127-160.

Starcenbaum, Marcelo (2012). “Historia, política y responsabilidad. Oscar Terán y la autocrítica entre los intelectuales de izquierda”, en *Temas de Nuestra América*, núm. 51-52, pp. 143-160.

Tatián, Diego (2016). “Prólogo. Modos del don”, en María Pía López, *Yo ya no. Horacio González: el don de la amistad*. Buenos Aires, Cuarenta Ríos.

Terán, Oscar (1965). “Garaudy: en el tiempo de los hombres dobles”, en *La Rosa Blindada*, Año 1, Núm. 7, pp. 3-16.

Terán, Oscar y Olmedo Carlos (1966). “J. J. Sebrelí y la cuestión bastarda”, en *La Rosa Blindada*, Año II, Núm. 9, pp. 55-59. (Firmado bajo los seudónimos de Abel Ramírez y Enrique Eusebio)

Terán, Oscar (1979a). “José Ingenieros o la voluntad de saber”. Oscar Terán (comp.). José Ingenieros. *Antiimperialismo y nación*. México, Siglo XXI.

Terán, Oscar (1979b). “El exilio mexicano de Aníbal Ponce”. *Controversia*, Año I, Núm.1, octubre, 28-29.

Terán, Oscar (1980a). “De socialismo, marxismos y naciones”. *Controversia*, Año II, núm. 7, julio, 20-21.

Terán, Oscar (1980b). “Mariátegui: decir la nación”. *Nuestra América*, Año I, Número 2, mayo-agosto, 21-46.

Terán, Oscar (1980c). “La nación autoritaria”. *Controversia*, Año II, núm. 9-10, diciembre, 9-10.

Terán, Oscar (1981). “Algún marxismo, ciertas morales, otras muertes”. *Controversia*, Año II, núm. 14, agosto, 17-18.

Terán, Oscar (1983). “Aníbal Ponce o el marxismo sin nación”. Oscar Terán (comp.) *Aníbal Ponce: ¿el marxismo sin nación?* México, Cuadernos de Pasado y Presente.

Terán, Oscar (1985). *Discutir Mariátegui*. Puebla, Editorial Universidad Autónoma de Puebla.

Terán, Oscar (1986). *En busca de la ideología argentina*. Buenos Aires, Catálogos.

Terán, Oscar (1995). “Mariátegui: el destino sudamericano de un moderno extremista”, en *Punto de Vista*, Núm. 51, abril, pp. 25-28.

Terán, Oscar (2006). *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Terán, Oscar ([1991] 2013). *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Terragno, Rodolfo (1980). “El privilegio del exilio”, en *Controversia*, año 2, núm. 4, febrero, p. 9.

Ulanovsky, Carlos (1980). “Muchas actividades, nuevas inquietudes, mejores personas”, en *Controversia*, año II, núm. 4, febrero, p. 9

Viñas, David ([1987] (2000). “El Perú de Mariátegui”. *Menemato y otros suburbios*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Los cambios del sujeto: un análisis a la obra de Álvaro García Linera

The changes of the subject: an analysis of the work of Álvaro García Linera

TOMÁS TORRES LÓPEZ*
Universidad Alberto Hurtado, Chile
tom.torres.lopez@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo busca abordar los cambios respecto de la concepción del sujeto en la obra de Álvaro García Linera. Estos van desde sus primeras publicaciones en el último lustro de la década del 80 hasta su propuesta analítica sobre los movimientos sociales. El objetivo será demostrar cómo es que opera el dispositivo teórico del vicepresidente, el cual busca mixturar una lectura permanente de la realidad con los postulados teóricos del marxismo.

Palabras clave: Álvaro García Linera, Marxismo, sujeto, indianismo, movimientos sociales

ABSTRACT

This article seeks to address the changes regarding the conception of the subject in the work of Álvaro García Linera, ranging from his first publications in the last lustrum of the 80s to his analytical proposal about social movements. The objective will be to demonstrate how the theoretical device of the vice president operates, which seeks to situate a permanent reading of reality with the theoretical postulates of Marxism.

Key words: Álvaro García Linera, Marxism, subject, indianism, social movements.

^aLicenciado en sociología por la Universidad de Viña del Mar y Magíster en Sociología por la Universidad Alberto Hurtado. Actualmente me encuentro centrado en estudios sobre marxismo, sociología y pensamiento crítico Latinoamericano.

Recibido: 24/08/2018 Aceptado: 03/12/2018

1. Introducción

La obra de Álvaro García Linera ha pasado por diferentes períodos. Cada uno de ellos ha estado influido fuertemente por la historia reciente de Bolivia. De este modo, desde sus escritos en el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), pasando por su encarcelamiento, sus investigaciones sobre la clase obrera y la irrupción de grandes movimientos sociales en los albores del nuevo milenio, el intelectual ha tratado de vincular teoría y práctica buscando situar ambas esferas de producción de conocimiento como una sola.

Algunos autores como Bosteels (2013), han puesto énfasis en la singularidad y erudición que representa la obra de *Qhananchiri*¹, no sólo por el intento de renovar ciertas nociones que parecían ancladas en las izquierdas del país andino, sino por recuperar lecturas ampliamente desconocidas de Marx que contribuían a esclarecer algunos aspectos desplazados por la ortodoxia marxista.

En este sentido, la comunidad, por ejemplo, adquiere centralidad en los análisis sobre el sujeto. El libro “Forma valor y forma comunidad” (García Linera, 2015a) se torna el eje desde el cual se erigirá un edificio que a partir de los contextos, nos permite hablar de él como un intelectual situado. A pesar de las críticas de Dominique Temple (2010), que apunta a las categorías que dejarían de lado las formas de intercambio que operarían en las comunidades, u otras, que hablan de un tránsito que implicaría una ruptura entre un pasado ‘autonomista’ y un presente ‘estatista’ (Aguiar, 2014), nosotros buscamos aproximarnos a un elemento poco estudiado en las propuestas teóricas del autor, este es, sus reflexiones sobre el sujeto de cambios.

En relación a la trayectoria de vida, autores como Blanco (2013) han puesto énfasis analítico en describir diferentes lugares de producción teórica. De este modo, a diferencia de Aguilar (2014), Blanco, observa más detenidamente la biografía del vice-presidente, concluyendo que las reflexiones del autor no pueden observarse sin atender los contextos sociales y políticos que vivencia Bolivia. En la misma sintonía, Pulleiro (2016), propone seis momentos cruciales en la biografía intelectual de García Linera dejando entrever que no es posible analizar la obra del intelectual sin considerar los planteamientos situados del exguerrillero.

Por otro lado, hay quienes como Moreiras (2015), han planteado un problema sobre un conflicto entre identidad y política en la producción teórica del autor, donde la primera primaría sobre la segunda como momento constituyente de una nueva producción hegemónica que no lograría representar, en términos reales, a ‘lo’ indígena. En una línea similar, Cerrato (2015) ha planteado correctamente, la formulación dialéctica que operaría en las definiciones categoriales de García Linera, poniendo énfasis en la noción de *aufhebung*, es decir, la capacidad de superación que contenga elementos de lo superado. En otras palabras, la discusión respecto de la obra del vice-presidente se encuentra en un momento interesante, sobre todo porque su producción divide al campo intelectual entre quienes consideran que hay una continuidad en sus planteamientos (Torres & Luzio, 2017) y otros que observan una claudicación a valores revolucionarios e interpretan, de sus últimos textos, un elogio a la derrota (Schavelzon, 2018).

Por cierto, la obra de cualquier intelectual que se denomine ‘crítico’ debe

1 “El que ilumina” en lengua Aymara, apodo que recibía García Linera cuando militaba en el Ejército Guerrillero Tupak Katari.

revisitarse constantemente, puesto que sin una relectura las posibilidades de que un pensamiento vivo se petrifique aumentan. En este sentido, consideramos que los cambios que suceden en la obra de Álvaro García Linera obedecen más bien a que es un asiduo lector de la coyuntura que busca, entre otras cosas, clarificar las fuerzas políticas subalternas que permitirán vehiculizar un cambio radical. De este modo, este intelectual situado, ha desarrollado una reflexión importante que refleja buena parte de la constitución de los sujetos políticos que lograron instalar a los denominados ‘gobiernos progresistas’ en la región.

En su texto, ‘El evismo: lo nacional-popular en acción’, García Linera (2006) plantea dos elementos claves para el presente ensayo: el primero es que traza un trayecto que va contorneando las transformaciones teóricas que operaron para sustentar la reconfiguración del sujeto que se afina en su propuesta reflexiva y, cómo estas sirvieron de base para desarrollar una estrategia de poder que llevó, exitosamente, al primer Presidente indígena al Palacio Quemado.

2. Comunidad, trabajo vivo y forma comunidad

Las reflexiones sobre el sujeto de cambio en García Linera están en la base de sus escritos tempranos. El ejercicio intelectual que sustenta este hecho es intentar mixturar un marxismo heterodoxo con un indianismo radical (García Linera, 1988). A partir de esto, el intelectual logra desentrañar lo que él mismo denomina como ‘obsesión’ (Stefanoni, Ramírez, & Svampa, 2009), los vínculos entre lo comunitario y el materialismo histórico.

De este modo, llegará a realizar lecturas heterodoxas de Marx, pero, además, parafraseando a Dussel, de un Marx ‘desconocido’. Las reflexiones a las que acude el boliviano, parecieran refutar los textos ‘canónicos’ del comunista alemán respecto del sujeto y el rol que juegan las denominadas ‘sociedades atrasadas’ en el sistema-mundo capitalista. Sobre esto, es fundamental la introducción que realiza García Linera en ‘El cuaderno Kovalevsky’ de Marx (García Linera, 2015b [1989]), ya que en él desarrolla su visión sobre la multilinealidad de la historia, además reflexiona sobre las formas que adoptan los modos de producción en nuestro continente, discutiendo con ciertas tradiciones de las izquierdas que veían en lo comunitario un vestigio a superar por la modernidad del capital.

Es sobre este hecho, la potencia de la comunidad, donde García Linera comenzaría a observar el lugar de residencia del sujeto de cambios. Es en las formas productivas comunitarias, es decir, aquellas en las que existe una propiedad colectiva y una posesión individual, donde surgirían elementos capaces de contrarrestar el avance capitalista. De esta manera, el por ese entonces guerrillero, interpreta los planteamientos de Marx diciendo:

En los *Cuadernos Kovalevsky*, esta distinción [propiedad y posesión] se hace más tajante, por cuanto 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). Cambiando sistemáticamente los títulos de Kovalevsky en los que se habla de “propiedad” por “posesión”, Marx prefería hablar de la comunidad como “dueña” de las tierras, y de los individuos trabajadores como “poseedores” de ella (García Linera, 2015b [1989]: 34).

Ahora bien, estos elementos no nos permiten hablar, *per se*, de la configuración de un sujeto transformador, ya que, de ser así, caeríamos en una interpretación determinista de él soslayando otros aspectos como lo cultural y lo simbólico. Sin embargo, es en la disputa entre modos de producción, particularmente en la introducción del capitalismo al campo, donde se desarrolla la potencialidad revolucionaria de los comunarios:

Pero mientras se mantenga esta lucha contra la imposición capitalista, aún no realizada plenamente (existencia de trabajadores comunitarios del campo) y por las propias tendencias de su realización consumada (existencia del proletariado), se abre la continuidad, en condiciones nuevas, de los cursos históricos comunitarios no capitalistas (...) (García Linera, 2015b [1989]: 35).

De este modo, la potencialidad de los sujetos sociales se afincaría en su facultad de no encontrarse mediada, subsumida dirá posteriormente, en su totalidad a las fuerzas del capital. Por esto, podríamos decir que las relaciones no alienadas, es decir, no-capitalistas, son el motor en la configuración antagónica del sujeto, por lo tanto, se vuelve necesario buscar donde se encuentra dicha característica. Para ese ejercicio, García Linera recurre al concepto de trabajo vivo.

En “Forma valor y forma comunidad” (García Linera, 2015a), García Linera realiza un análisis sobre el enfrentamiento entre dos sociabilidades diferenciadas y antagónicas. Por una parte, la forma comunidad, representada a partir de las características del trabajo y la socialidad no alienada, y por la otra, la forma valor, cuyos elementos definitorios serían la manera que tiene el capitalismo de concretarse en tanto forma de subjetivación dominante. Esta disputa representa dos formas de concebir, producir y enfrentar el mundo, una cuyo eje es el valor de uso, para la primera y el valor de cambio para la segunda.

Sin entrar en las formas de comprensión de dichos elementos, puesto que la complejidad que ello implica requeriría de un trabajo exclusivo para su tratamiento, solo diremos que este enfrentamiento repercute hasta en las formas más simples de relaciones sociales. Volviendo a la cuestión del sujeto, podemos decir que la relación entre comunidad y trabajo vivo se establece debido a que: “El trabajo vivo no es valor, pues es justamente el “trabajo-no-objetivado”, el *no-valor*²; tampoco posee valor porque no contiene trabajo pasado; la que posee valor es la capacidad de trabajo de la que brota, el trabajo-vivo es “actividad fluida”, creadora que en el proceso de valorización existe como “creadora del valor”, es decir, lo que es directamente su no-ser, el valor. La capacidad de trabajo corporizado ha devenido entonces en “poder” (García Linera, 2015a: 133).

En otras palabras, las formas de subjetivación establecidas por la diferencia entre posesión y propiedad emergen, como potencia, al ser comprendidas bajo la mirada del trabajo vivo en tanto este es la materialización del no-valor, por tanto, una disrupción a la cadena de valorización del capital y, justamente por eso, un ejemplo de producción de valores de uso. La discusión no se trata de si el trabajo vivo es capaz de producir o no mercancías, sino de observar en él el fundamento teórico que opera para determinar por qué las fuerzas comunitarias portan, en las primeras

2 Énfasis en el original.

publicaciones de Álvaro García Linera, la potencia capaz de superar al capitalismo.

No obstante, no se puede dejar de considerar que el capitalismo no es sólo un modo de producción, sino también una forma de subjetivación, en palabras del autor: “El capitalismo es hoy una civilización que se va apoderando absolutamente de todas las fuerzas humanas, de todas las fuerzas productivas, técnicas, asociativas, emotivas, consuntivas de la sociedad. Es un orden civilizatorio.” (García Linera, 2018: 43).

Ahora bien, la concreción política de la comunidad y del trabajo vivo es la forma comunidad. Esta, se expresaría de dos formas diferenciadas, por una parte, como materialización del proceso de trabajo:

Esto significa que, siendo la comunidad la forma de cooperación en la que la fuerza de trabajo se presenta como “fuerza de masas” directamente productiva, y dado que la inteligencia del proceso de trabajo inmediato está corporalizada en el propio productor colectivo, la comunidad entonces, aparte de sus específicas funciones sociales, desempeña aquí una función técnico-productiva constitutiva de la forma del contenido material del proceso de trabajo (García Linera, 2015a: 269).

La segunda forma de expresión de la comunidad estaría relacionada a formas de subjetivación antagónicas al imperio del capital:

(...) la comunidad como forma productiva y reproductiva, no es un desdoblamiento a las reglas capitalistas sino una entidad reproductiva que la antecede y que, a pesar de su contemporánea supeditación formal y real a determinadas reglas del funcionamiento económico capitalista, es directamente una forma reproductiva no capitalista; esto es, no fundamentada material ni simbólica ni en la lógica del valor mercantil autonomizado (García Linera, 1998: 87-88).

Las fuerzas comunitarias son comprendidas como el sujeto de las transformaciones, puesto que en ellas se expresaría la producción no mediada por el capital, por representar el trabajo vivo como no-valor, es decir, como insubordinación a la valorización del valor. Sin embargo, para que esto logre devenir universal se requiere de una formación política que la contenga. Acá es cuando emerge el concepto de forma comunidad, que posteriormente es tratado como un tipo particular de movimiento social (García Linera, 2015b [2001]), pero que surge como expresividad política antagónica de la disputa entre el valor y las relaciones de producción comunitarias, en palabras del propio vicepresidente en entrevista con Stefanoni, Ramírez y Svampa (2009: 22):

(...) escribo Forma valor y forma comunidad de los procesos de trabajo, que es una lectura enteramente dedicada a El Capital bajo la obsesión de trabajar el tema del valor de uso, del valor de cambio y de las lógicas organizativas de la modernidad para hacer un contrapunto con las lógicas organizativas del mundo andino. De tal reflexión derivo la lógica de la “forma valor como lógica de la modernidad capitalista”, y “la forma comunidad no como movimiento social sino como lógica organizativa del mundo andino”.

Hasta acá podemos caracterizar a los comunarios, portadores de las relaciones sociales no alienadas, como el sujeto político de las transformaciones al cual interpela la producción teórica de García Linera. Consideramos que esto se debe al contexto de escritura de los textos analizados, que van desde su etapa guerrillera hasta su libro carcelario, *Forma valor y forma comunidad*. Sin embargo, luego de su liberación de prisión, por el año 1996, el sociólogo autodidacta comienza a verse influenciado por las discusiones del campo intelectual boliviano, que en ese momento debatía sobre la prescripción de la clase obrera. De este modo, realiza dos investigaciones centradas en el análisis de la clase trabajadora, para que luego, el año 2000, la irrupción de los movimientos sociales apareciera en escena desestabilizando la mayoría de las certezas teóricas de la *intelligentsia* crítica, pero que, según nuestra óptica, García Linera logra sortear y desarrollar un concepto que adquiere una importante vigencia, el bloque plebeyo.

3. Clase, movimientos sociales y el bloque plebeyo

En el libro “El fantasma insomne. Pensando el presente desde el Manifiesto Comunista”, García Linera en un pie de página cita a Marx para extender, nuevamente, las reflexiones sobre el trabajo vivo argumentando que es la exterioridad al capital, diciendo que: “Es el punto decisivo del concepto marxista de revolución y sujeto revolucionario” (García Linera, 2015 [1999]: 78). Junto con esta argumentación, podríamos decir que mientras la producción no alienada de las formas comunitarias se mantenga y persista a pesar de los avances del capital, esta podrá enfrentarse directamente a ella y producir su exterioridad como forma originaria de la negación de las formas capitalistas.

Es más, a partir de esa conceptualización del trabajo vivo, García Linera concluye que: “(...) frente al conglomerado social dominante, los miembros de la comunidad se definen como clase porque en términos de sus condiciones de vida, de vínculos económicos consistentes, de actitudes culturales y políticas, su campo de posibilidades (...) se halla en reacciones de subordinación, de sometimiento frente a ellas. Los miembros de una comunidad, en cualquiera de sus formas y por sus vínculos ineludibles frente a estructuras sociales y dominantes son, por tanto, clase social.” (García Linera, 2015b [1999]: 117). En este sentido, podemos observar una especificación del sujeto desde lo mencionado anteriormente, ya que la comunidad y sus miembros devienen fuerza política en la medida en que son considerados como clase, puesto que es desde esa racionalidad, la de la lucha de clases, la que permitirá avanzar hacia la conquista de los objetivos subalternos.

Por otro lado, años después, García Linera realiza dos investigaciones que le permiten polemizar con el campo intelectual que habría decretado la muerte de la clase obrera (Stefanoni, P., Svampa, M., Ramírez, F., 2009). Sin embargo, para el vicepresidente, lo que había fallecido era un tipo de obrero: “Muchos hablarán de la extinción de la clase obrera. Solo años después se darán cuenta de que el fin obrero, no sellado en Calamarca, no será el del proletariado en general, sino el de un *tipo de proletariado*³, de un tipo de estructuras materiales y simbólicas de la condición de clase (...)” (García Linera, 2015b [2000]: 237).

Estos dos puntos, el de la comunidad como clase y la disgregación de la clase obrera, permiten ampliar la noción de sujeto a diferentes esferas. El crítico literario,

3 Énfasis en el original.

Bruno Bosteels reflexiona de la siguiente manera estos hechos: “Las múltiples referencias a la plebe o las plebes (“la plebe armada”, “la plebe facciosa”, “las plebes insurrectas”, etcétera) en la colección de García Linera, por un lado, implican un intento prolongado por circunvalar la figura clásica del proletariado según el modelo del trabajo industrial a favor de una composición mucho más amplia y flexible del sujeto revolucionario” (Bosteels, 2013: 85). Esta ampliación permite entonces, ir cruzando caminos, sin desentenderse del núcleo de clase y de la lucha de clases como lugar de enunciación para la emancipación.

Sin embargo, no es sino a partir de la “Guerra del agua” que lo plebeyo toma cuerpo. Es mediante los movimientos sociales, a partir de sus diferentes tipos, desde donde comienza a figurar un sujeto múltiple, ya que estos tendrían componentes obreros, comunitarios, anti neoliberales, etc.

Como hemos mencionado, los movimientos sociales son pensados a partir de diferentes tipos, pero vinculados, principalmente, con su relación con el Estado (Torres & Luzio, 2017). No nos adentraremos en la tipología de la acción colectiva, sino en su dimensión plebeya.

Para analizar dicha dimensión, es necesario comprender la situación de emergencia de la acción colectiva en Bolivia. En el año 2000, tras el intento de privatización del agua, diferentes franjas de los sectores populares se alzaron, principalmente como contestación a las oleadas privatizadoras, es decir, tenían un componente anti neoliberal. Según Svampa (2007), las luchas bolivianas pueden pensarse a partir de tres memorias: una a largo plazo que hace referencia las estructuras de dominación heredadas, una intermedia que apunta a los cambios introducidos por la revolución del 52` y una de corto plazo, la cual es representada por las formas anti neoliberales de contestación.

Sobre esta última, luego de importantes privatizaciones, conjugadas con la desindustrialización de la clase obrera, la dispersión productiva, etc., se levantaron diferentes acciones que buscaban frenar este influjo del neoliberalismo. Así, emergió lo que el propio García Linera denomina “forma multitud”, la cual puede ser pensada como un: “(...) bloque de acción colectiva, que articula estructuras organizadas autónomas de las clases subalternas en torno a construcciones discursivas y simbólicas de hegemonía, que tienen la particularidad de variar en su origen entre distintos segmentos de clases subalternas” (García Linera, 2015 [2001]: 378).

El concepto multitud es tomado de René Zavaleta Mercado, puesto que este apunta a una forma de comprensión más amplia de las clases sociales mediando entre diferentes componentes que permiten extender las reflexiones por sobre la clásica figura del proletariado a la que apunta el marxismo ortodoxo (Zavaleta, 2013). Decimos esto, porque es una característica de este movimiento social, la materialización de lo “plebeyo”.

La forma multitud, según García Linera, emerge ahí donde el neoliberalismo se ha asentado como modo de producción dominante y ha logrado penetrar en diferentes aspectos de la vida, donde: “la mercantilización de las condiciones de reproducción social básica (agua, tierra, servicios), anteriormente reguladas por lógicas de utilidad pública (local o estatal)” (García Linera, 2015 [2001]: 379).

En este sentido, la multitud es una asociación colectiva que tiene un objetivo específico, frenar el avance de las privatizaciones y de las regulaciones externas a lo público-estatal.

Cabe destacar que este es un tipo de movimiento social y no “el” movimiento social, ya que además de la multitud se encuentran la forma sindicato, la forma comunidad y la forma muchedumbre, todas ellas con características propias que van delimitando la pluralidad subjetual de la abigarrada sociedad boliviana.

De este modo, la reconfiguración del sujeto o la forma de pensar sobre ello, dada la característica abigarrada de la sociedad boliviana, es siempre múltiple. En otras palabras, las modificaciones sobre la concepción del sujeto dan cuenta de cómo este intelectual no está interesado en encontrar fórmulas suprahistóricas para concretar el cambio social, sino que mediante una constante lectura de la coyuntura va buscando las vías para potenciar las fuerzas subalternas determinando los tipos de alianzas y las formas de expresividad que van adquiriendo con el pasar del tiempo.

Los movimientos sociales, en consecuencia, asumen diferentes formas en la medida en que apuntan a diferentes objetivos, sin embargo, es en la forma multitud, donde la mayoría de estos se concentran.

En este sentido, podríamos comenzar a hablar de un bloque plebeyo, ya que la suma de los tipos de movimientos sociales nos hace pensar en un sujeto multiforme con características diferenciadas que buscan asumir la responsabilidad de representar lo abigarrado. El sujeto plebeyo emerge como experiencia compartida de dominación de las diferentes memorias. En otras palabras, lo plebeyo define un momento específico sobre el camino a seguir influenciada por la suma de experiencias de los diferentes sujetos.

Desde aquí, podríamos observar que en la forma multitud hay una acumulación propia de la particularidad boliviana, por ejemplo, en la organización que tiene como base (horizontal, democracia directa, revocabilidad de cargos, etc.), la cual sería parte de las influencias de las organizaciones comunitarias que se ven representadas en este tipo de movimiento social. En otras palabras, los movimientos sociales logran condensar las diferentes experiencias de la historia abigarrada, y serían la expresividad de las luchas sociales que se han mantenido por siglos.

Sobre este último punto es necesario detenerse. Tal como mencionamos en la parte anterior del artículo, García Linera reflexionó sobre el trabajo vivo y la comunidad como expresión de formas no alienadas de producción. En este sentido, cuando comienza sus interpretaciones de los movimientos sociales, podemos notar un influjo que viene dado por el período de reflexión previo, en el sentido de que la conformación del bloque plebeyo requiere de formas no-capitalistas de producción en tanto estas se afincan como expresión política particular dentro de la diversidad de la abigarrada sociedad boliviana. En otras palabras, si bien la exterioridad que asumía el sujeto en las interpretaciones de la guerrilla y sobre todo de la cárcel, es perdida esta es retomada desde otra óptica, la de la masividad a partir de la modificación que introduce el neoliberalismo en las formas de vida urbanas. De ahí, por ejemplo, que se hable de esta influencia dentro de la forma multitud, pero también la observamos en cómo los movimientos sociales son pensados como parte de un bloque.

A partir de lo anterior, podríamos comprender la expresión “Gobierno de los movimientos sociales” (García Linera, 2012), puesto que el sujeto de las transformaciones sería quien estaría guiando el proceso de cambios. Sin embargo, este elemento, no está exento de contradicciones, las “tensiones creativas” serían expresión de ello, en la medida en que, en su interior, el de los movimientos sociales, se afinan diferentes expresividades de los sectores subalternos, a veces, contradictorias entre sí y, por su puesto, para con la institucionalidad política estatal.

En síntesis, los movimientos sociales, a partir de sus tipologías, lograrían condensar las diferentes reflexiones sobre los sujetos llamados a vehicular los cambios radicales. En este sentido, la forma comunidad representaría, como su nombre lo dice, las relaciones comunitarias y su potencial emancipatorio; la forma multitud, lograría contener en su seno diferentes maneras en las que se disgregó la clase obrera, específicamente representando una fuerza urbana periférica; la forma sindicato, por su parte, lograría abarcar a las organizaciones obreras clásicas; finalmente, la forma muchedumbre explicaría las explosiones de descontento sin filiación colectiva, sino más bien las formas individuales de negación del capital. Estas, dan cuenta de cómo se va configurando el sujeto para terminar en una conceptualización amplia, denominada bloque plebeyo.

4. Reflexiones finales

Son dos los elementos más importantes que destacan al momento de analizar la conceptualización de sujeto y los cambios que acontecen sobre él cuando observamos la obra de Álvaro García Linera: el primero dice relación con cómo, desde sus reflexiones guerrilleras, comprende la fuerza que reside en las relaciones comunitarias en tanto expresividades antagónicas a la subsunción del capital, es decir, como formas no alienadas de relaciones sociales. Mientras que la segunda, nos habla de la manera en que el intelectual boliviano va realizando sus lecturas sobre las transformaciones del sujeto a partir de un análisis constante de la realidad, lo que le permite observar cómo en la materialidad de la historia se van reconfigurando las relaciones de dominación desde las relaciones de fuerza, como también desde los cambios que el mismo modo de producción va requiriendo para su reproducción.

De esta forma, podemos comprender como la comunidad, expresión del trabajo vivo, va convirtiéndose prontamente en un objeto mediante el cual es posible pensar los cambios radicales, sin embargo, tras su salida de prisión, García Linera, comienza a polemizar con el campo intelectual boliviano, particularmente con aquellos que decretaban la muerte de la condición obrera, para determinar la importancia estratégica del proletariado. Todo esto demanda, nuevamente, ser revisado a la luz de la emergencia de los movimientos sociales y cómo estos fueron capaces de interpelar no sólo la institucionalidad, sino, por sobre todo, las certezas sobre el sujeto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguilar, D. (2014). Do “autonomismo” ao “Estatismo” Trajetória política e intelectual de Álvaro García Linera, [En línea] https://www.academia.edu/25897932/Do_autonomismo_ao_Estatismo_Trajet%C3%B3ria_pol%C3%ADtica_e_intelectual_de_%C3%81lvaro_Garc%C3%ADa_Linera

Bosteels, B. (2013). El marxismo en América Latina: nuevos caminos al comunismo, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Cerrato, M. (2015). Nation Form, Community Form: Nationalisation and Dialectic in García Linera's Thought. *Culture, Theory and Critique*, 56, Septiembre, 333–348.

García Linera, Á. (1988). Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aymaras y Lenin), Bolivia, Ofensiva Roja.

García Linera, Á. (1998) Comunidad, capital y Explotación: comentarios al libro de Félix Patzi, economía comunera y la explotación capitalista, *Temas Sociales*, 30.

García Linera, Á. (2015b [1989]). Introducción al Cuaderno Kovalevsky, En: La potencia plebeya. Acción plebeya e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia, Argentina, CLACSO, 2015b, 31–52.

García Linera, Á. (2015b [2001]) Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia, En: La potencia plebeya. Acción plebeya e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia, Argentina, CLACSO, 347-422.

García Linera, Á. (2015b [1999]) ¿Es el manifiesto comunista un arcaísmo político, un recuerdo literario? Cuatro tesis sobre su actualidad histórica, en: La potencia plebeya. Acción plebeya e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia, Argentina, CLACSO, 71-172.

García Linera, Á. (2015b [2000]) La muerte de la condición obrera del siglo XX, en: La potencia Plebeya. Acción plebeya e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia, Argentina, CLACSO, 211-250.

García Linera, Á. (2012). Las tensiones creativas de la revolución: La quinta fase del Proceso de Cambio. Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

García Linera, Á. (2006). El evismo: lo nacional-popular en acción. *Observatorio Social de América Latina*, 7, enero-abril, 25-32.

García Linera, Á. (2015a). Forma valor y forma comunidad, España, Traficantes de sueños.

García Linera, Á. (2015b) La potencia plebeya, Argentina, CLACSO.

Moreiras, A. (2015). Democracy in Latin America: Álvaro García Linera, an Introduction. *Culture, Theory and Critique*, 56, Septiembre, 266–282.

Pulleiro, A. (2016). De ideólogo guerrillero a intérprete y copiloto del proceso 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.

Salmón, J. (2018). Valor y comunidad: reencuentro marxista y boliviano, una conversación con Álvaro García Linera, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional Boliviano.

Schavelzon, S. (2018). La teoría de la revolución en Álvaro García Linera: Centralización estatal y elogio de la derrota, [En línea]: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=240668>

Stefanoni, P., & Svampa, M (Coomp.) (2007). *Bolivia: Memoria, insurgencia y movimientos sociales*. Argentina, CLACSO.

Stefanoni, P., Ramírez, F., & Svampa, M. (2009). *Las vías de la emancipación: Conversaciones con Álvaro García Linera*, México, Ocean Sur.

Blanco, J. (2013). La teoría y el poder: Álvaro García Linera y la nueva utopía boliviana, *Revista Republicana*. Junio 14, 211-240.

Temple, D., (2010) “Ideología Marxista” y “teoría moderna de la reciprocidad” - Críticas a las tesis de Álvaro García Linera, [En línea]: http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocidad_2&id_article=510

Torres, T., & Luzio, C. (2017). Álvaro García Linera y los movimientos sociales, acercamiento a una definición con énfasis en los lugares de enunciación, *Persona y Sociedad*, Universidad Alberto Hurtado, diciembre, 72-96.

Zavaleta, R. (2013). *Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia*.

Las encrucijadas del marxismo crítico latinoamericano y la praxis emancipativa

The crossroads of Latin American critical Marxism and emancipative praxis

JORGE VIAÑA*

Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia
vianauzieda@gmail.com

RESUMEN

En el presente artículo reflexionamos la importancia de re-construir una concepción del marxismo como práctica de vida o como filosofía de la praxis y no como “ciencia” y/o solo como doctrina y método. Versión del marxismo doctrinaria que casi siempre acaba sintiéndose propietaria privada de la verdad y defendiendo intereses conservadores a nombre de marxismo. Se plantea la hipótesis de un marxismo latinoamericano muy potente pero no oficial logro desde los años 20 otro entronque con el marxismo en condiciones cualitativamente superiores y superando el debate de los “anti-humanistas” o “humanistas” que se revivió en los años 60, 70s, pero que además planteamos que en realidad vienen de la revolución Rusa y sus consecuencias como se mostrara en el presente artículo.

Palabras clave: Marxismo, praxis, emancipación, filosofía, Lukacs, Korsch

ABSTRACT

In this article we reflect on the importance of re-constructing a conception of Marxism as a practice of life or as a philosophy of praxis and not as “science” and / or only as a doctrine and method. Version of the doctrinaire Marxism that almost always ends up feeling proprietary of the truth and defending conservative interests in the name of Marxism. The hypothesis of a very potent but unofficial Latin American Marxism achieved since the 1920s another link with Marxism in qualitatively superior conditions and overcoming the debate of the “anti-humanists” or “humanists” that was revived in the 60s, 70s, but we also state that they really come from the Russian revolution and its consequences as shown in this article.

Key words: Marxism, praxis, emancipation, philosophy, Lukacs, Korsch

^aEconomista, catedrático en economía y filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Docente de post-grado: CIDES/UMSA; Universidad de la Frontera de Chile; U PIEB; Academia Diplomática de la Cancillería. Miembro del grupo de investigación sobre Estado del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Recibido: 29/08/2018 Aceptado: 02/12/2018

1. Introducción

En el presente artículo reflexionamos la importancia de re-construir una concepción del marxismo como practica de vida o como filosofía de la praxis y no como “ciencia” y/o solo como doctrina y método. Versión del marxismo doctrinaria que casi siempre acaba sintiéndose propietaria privada de la verdad y defendiendo intereses conservadores a nombre de marxismo. Estos marxismos oficiales generalmente están ligados a épocas y procesos regresivos y/o legitimación de instituciones y aparatos de poder generalmente estatales, y por lo tanto de un marxismo que tiene aristas conservadoras de domesticamiento del pensamiento y la acción emancipativa.

En el presente artículo se plantea la hipótesis de un marxismo latinoamericano muy potente pero no oficial logro desde los años 20 otro entronque con el marxismo en condiciones cualitativamente superiores y superando el debate de los “anti-humanistas” o “humanistas” que se revivió en los años 60, 70s, pero que además planteamos que en realidad vienen de la revolución Rusa y sus consecuencias como se mostrara en el presente artículo.

El caso del marxismo indianizado de Mariategui en el Peru o de C.L.R. James un marxismo antillano con una comprensión profunda de la cuestión afro y étnica. Que desde 1920 son sistemáticamente invisibilizados hasta hoy, son paradigmáticos de lo que planteamos. Ambos claramente influenciados por la revolución Rusa. Para eso se requiere reconstruir lo más lucido y crítico del marxismo que ha podido mantener una concepción profunda y una continuidad del pensamiento de Marx al servicio de las luchas en marcha que encuentra en su camino y entroncar con este marxismo latinoamericano que se describirá de forma muy sintética en el presente artículo.

Pero a la vez en la última parte del artículo se debate la hipótesis de que muchos marxismos y sus prolongaciones si bien por su entronque y encuentro con lo indio, lo afro y lo colonial que es su potencia y especificidad, corremos el riesgo de no lograr hacer la crítica de toda ilusión especulativa, de quedarnos solo en “ideologías”. Las posiciones del “antihumanismo” de los 60’s tenían esta preocupación como la más sentida e importante y tratamos de comprender a la luz del presente estas preocupaciones sin que por eso compartamos sus propuestas y posicionamientos políticos y académicos.

En sí mismo toda la irradiación de la revolución Rusa en Latinoamérica en los autores mencionados en el presente artículo y la irradiación y polémica de la revolución Rusa que se expresa en el silenciamiento de las corrientes que expresaban Korsch y Lukacs es un enorme, fructífero y fresco programa de investigación critica, marxista y no marxista que convocamos a emprender con urgencia hoy.

2. Marxismos oficiales, marxismo crítico y ciertos marxismos latinoamericanos.

Los grandes debates generalmente son resultado de la grandes revoluciones, el surgimiento de los primeros marxismos oficiales se encubaron antes de la revolución Rusa –en el surgimiento del primer gran partido marxista de masas, el SPD en Alemania- y en gran medida fueron también el resultado del inicio del declive de la revolución Rusa que se manifiesta en los años 20s, de forma muy clara en el debate

entre Karl Korsch y Georg Lukacs por un lado y Karl Kautsky y toda la ortodoxia de la segunda internacional, pero también de la ortodoxia de los nuevos partidos comunistas oficiales que empezaba a surgir en los años 20s por otro lado.

Las dos grandes organizaciones internacionales marxistas -que desde la primera guerra mundial en el caso del SPD- y desde los años 20 en el caso de los partidos comunistas en especial el estalinista de la URSS, se alían contra la reflexión y crítica más lucida, entre las más importantes las de Korsch y Lukacs que con todas sus ambivalencias tensiones y contradicciones en los años 20s expresaban una tendencia muy importante y crítica de los marxismos oficiales.

No es casual que estos autores mencionados fueran destacados dirigentes de las revoluciones europeas más importantes después de la revolución Rusa, la revolución Húngara de 1919 donde Lukacs fue vice comisario del pueblo para la educación en la república soviética de Hungría, luego saldría exiliado a Austria durante los años 20, donde escribió *Historia y conciencia de clase*.

Korsch fue ministro comunista de Justicia en el gobierno revolucionario de Turinga de 1923, encargado de los preparativos insurreccionales y militares a nivel regional para la insurrección del KPD en Alemania en pleno proceso revolucionario escribió *Filosofía y Marxismo*. En gran medida la derrota de la revolución Alemana determinó el viraje de la situación política mundial. Korsch y Lukacs en 1923 publicaron sus respectivos y legendarios textos clásicos, *Marxismo y Filosofía e Historia y Conciencia de Clases* que dieron inicio a un largo debate -y tal vez el más importante debate del marxismo por sus implicancias- que se arrastra en algunas cuestiones hasta hoy-. Korsch fue expulsado del Partido Comunista en 1926 por criticar la política exterior soviética de esos años que se estaba acomodando al capitalismo mundial.

Lukacs intento debatir con las tesis del VI congreso de la Komintern fue violentamente atacado y amenazado con la expulsión sumaria del partido y para evitarla retrocedió e hizo un autocrítica para no ser expulsado. Desde 1929 dejó las actividades políticas limitándose a sus trabajos intelectuales y literarios. Parecería que las bases del debate “anti-humanistas” vs “humanistas” se remonta a la primera guerra mundial y su consecuencia política más importante, la mismísima revolución rusa y sus consecuencias.

Está claro que las dos primeras y grandes burocracias que se construyeron a nombre del marxismo convergen en intereses concretos, solo como ejemplo paradigmático citemos la necesidad de Zinoviev (máximo dirigente de los congresos de los partidos comunistas del mundo a inicios de los años 20s) y la internacional comunista desde los años 20s de articular parcialmente los argumentos con la vieja ortodoxia de la segunda internacional -ya en bancarrota desde la primera guerra mundial- en especial Kautsky.

Aunque formalmente no se consideraban compañeros -en casi todo eran “enemigos”- hacen un solo frente para neutralizar a las visiones de las corrientes “ultra izquierdistas” que amenazaban a ambos. Korsch y Lukacs expresaban con nitidez y fuerza a principios de los 20s. a las corrientes más emancipativas, hoy es fundamental comprender estos debates políticos ya que sostengo que en los años 60 y 70 se revivió este debate entre los “humanismos marxistas” y los

“antihumanistas” encabezados por Althusser pero sin ninguna conciencia de los debates fundacionales de los años 20s y en muchos aspectos sin la profundidad de aquellos.

En algunos sentidos se puede decir que hay ciertas tendencias de feligresías ociosas y rutinarias de algunos marxistas que hacen que estemos casi un siglo discutiendo los mismos temas, de las mismas formas, con los mismos énfasis y enfoques, y hasta con los mismos datos y autores, cosa que no nos permite avanzar. Por eso planteamos esta discusión como fundante de los debates de los 60s del siglo pasado que además y más importante, sostengo que Latinoamérica partió ya en una buena parte de autores y militantes, empezando por el Che desde una superación de estos debates, aunque formalmente “alineados” en el campo de los “humanistas”.

Completamente conscientes de que la “enajenación” “el fetichismo” no solo no son “pura ideología” que el “joven Marx” abandona cuando se vuelve “científico” en su “época madura”. Sino que es vital en la lucha para supera el capital y el colonialismo y solo desde ahí se pude lucha consecuentemente contra ambos aspectos de dominación que siempre van casados, aunque no es en absoluto suficiente solo la ideología.

Por lo tanto, -como se verá- este debate no es ni propio de los años 60s, ni novedoso en los años 60 y 70 del siglo pasado, eso es central por que en los debates de los 60s parecería que se pierde precisamente la conexión directa y vital con lo que Althusser denomina “práctica política”.

Adolfo Sánchez Vázquez en su prólogo a *Marxismo y Filosofía* plantea:

Así, pues, para Korsch restablecer la relación interna entre la teoría y la praxis significa restablecer la verdadera relación entre el marxismo y la filosofía e, indisolublemente con ello, salvar la dialéctica. (Sánchez Vázquez en (Korsch, 2012: 9)

Pero más importante aún:

...al restablecer la relación interna entre teoría y práctica, la coincidencia de la conciencia y de lo real como características de la dialéctica materialista... Korsch insiste en su rechazo de la concepción cientificista-positivista del marxismo, característica de la ortodoxia socialdemócrata, pero ahora su atención se desplaza a los teóricos de la III internacional (Sánchez Vázquez en Korsch, 2012: 9)

Las concepciones cientificista-positivista del marxismo por lo general son resultado de proceso de justificación de las prácticas y posicionamientos que abandonan las luchas y se dedican a justificar “el socialismo en un solo país” utopía irrealizable y conservadora o “la coexistencia pacífica con el imperialismo” como el estalinismo, por eso no es casual que mientras el Che andaba planteando que tenemos que tener “dos tres muchos Vietnams” incomodara muchísimo a la burocracia estalinista que estaba en la perspectiva de la “coexistencia pacífica con el imperialismo”.

Cierta conciencia practica de esto es lo que planteamos como hipótesis se desarrolló ampliamente en algunos grupos no oficiales en Latinoamérica. Pero están invisibilizados o deliberadamente ocultados por las versiones oficiales del marxismo. Es también el caso de Gramsci o Fogarasi criticando duramente el manual

de Bujarin por cientificista, objetivista y materialista-vulgar. Lamentablemente los grupos oficiales transformaron y transforman el marxismo en manuales conservadores.

La mismísima primera revolución socialista triunfante del mundo que su oleada siguió hasta por lo menos mediados de 1920 es el punto “cero” para rastrear los debates más fructíferos, tanto en Latinoamérica como en el mundo. Esto –desde mi punto de vista- transforma radicalmente el debate sobre las “crisis” del marxismo que se las discute desde una palestra acartonada y despolitizada, si lo vemos de una forma diferente abre nuevas vetas más fértiles que las rutinarias defensas ya bastante conocidas tanto de “humanistas” como de “anti-humanistas”.

Pero además vinculadas directamente con las implicancias de las prácticas políticas de los actores en pleno asenso revolucionario. Este es el acervo que necesitamos rescatar. ¿Que estaba en juego en estos debates? Pero además sostengo que el descuido y muchas veces el deliberado ocultamiento del marxismo latinoamericano se encuentra en la base del desconocimiento de estos debates.

Las bases de un marxismo latinoamericano a la vez anticapitalista y profundamente anticolonial con Mariátegui en el Perú, CLR James en las Antillas ya están planteados desde fines de los años 20's. Y el desconocimiento y la falta de trabajo y comprensión de los marxistas latinoamericanos hasta hoy es casi absoluto, creo que se debe a que nunca se procesó este debate en clave práctica. O como diría Sánchez Vásquez desde la filosofía de la praxis. Es decir, desde el punto de vista de la praxis y no desde las disquisiciones puramente doctrinarias.

Los importantísimos aportes de Mariátegui en Perú, JLR James en el Caribe, Fernando Martínez Heredia en Cuba, Adolfo Sánchez Vásquez en México, Ludovico Silva, Federico Riu en Venezuela, como de León Rozichner, José Arico y Carlos Astrada en Argentina y posteriormente el ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría y actualmente Jorge Veraza en México y Zavaleta en Bolivia nos hablan de un marxismo latinoamericano sólido y alejado de las feligresías de los marxismos oficiales todos ellos anclados en una profundidad mucho mayor a los debates de si el Marx de la juventud era “científico” o no y por lo tanto superando ampliamente este debate que en realidad empezó para silenciar a las posiciones más lúcidas y críticas resultado de la revolución Rusa. Como demostraremos fueron los casos de Korsch y Lukacs.

Todos ellos confrontados con las visiones y prácticas de los marxismos oficiales y visiones y concepciones de los manuales de Nikitin o Afanasiev y sus seguidores latinoamericanos que envilecieron el marxismo haciendo manuales en vez de formar a los militantes en los debates y polémicas sustantivas desde el punto de vista de la praxis, por mucho que después no estuvieran de acuerdo con la “línea oficial”.

Pero los “marxistas” bolivianos y latinoamericanos casi ni saben que existen los autores arriba mencionados y menos se estudian seriamente sus planteamientos y posicionamientos políticos. Incluso hasta hoy solo manuales. Esto no es casual. El marxismo latinoamericano parecería que posicionándose desde un punto de vista de entender al marxismo como una filosofía de la praxis supero este debate al que querían retornar en los 60 con los debates sobre el “humanismo” o el

“antihumanismo” de Marx y este hecho regresivo tuvo consecuencias conservadoras profundas, que incluso hoy en día filtran las miradas y planteamientos hacia un posicionamiento de adulación y feligresías en vez de ser la expresión teórico-práctica más auténticamente autoemancipativa de los oprimidos. Los latinoamericanos somos muy adeptos a triunfalismos y feligresías construidas alrededor de individuos más o menos destacados, esto desemboca en la reproducción de los aspectos más conservadores de nuestras sociedades, lo lamentable es que esto se hace a nombre del marxismo.

Es por eso que queremos mostrar brevemente como hipótesis, lo que consideramos, los orígenes –muy poco conocidos– del debate entre “humanistas” y “anti-humanistas” ya que puede aportar otras vetas, enfoques y énfasis y abrir nuevas sendas, en especial políticamente útiles para las luchas de hoy en día para no seguir atrincherados en certezas que hoy pueden resultar absolutamente insuficientes o ineficaces en absoluto para el que tiene un compromiso con las luchas y va más allá de la adulación de individuos o siglas. Veamos:

Korsch luego de ser expulsado del PC por no hacer una autocrítica lanza una “anticrítica”. Karl Korsch inicia su anticrítica, planteando que el fondo del debate es confrontar los “cultos de la vieja iglesia ortodoxa marxista” estos representantes del tribunal inquisitorial de los congresos del Partido Comunista que son los representantes de la ortodoxia y que aparecen aliados a los de la segunda internacional (aunque en casi todo son enemigos, al menos en la retórica) y uno de los argumentos centrales de la “crítica” que se le hace a Korsch descritos por el propio Korsch es que:

Yo manifesté una preferencia objetivamente no justificada, por la forma “primitiva” que Marx y Engels habían dado en su primera época a sus nuevos conceptos materialistas dialecticos como teoría revolucionaria en relación directa con la practica revolucionaria...no tome en cuenta que Marx y Engels, en épocas posteriores desarrollaron considerablemente su teoría original, y solo así le dieron su forma histórica más acabada. (Korsch, 2012: 56)

Aquí ya está planteada la semilla del viejísimo debate –que ya lleva casi un siglo– del joven Marx “anticientífico” de la “enajenación” y “veleidades hegelianas” y el viejo Marx “científico” y que habría una “ruptura epistemológica” entre uno y otro y solo sería “científico” el Marx maduro y que el “joven Marx” solo se movía en las esferas de la “ideología” no científica.

Que -además- habría tres o cuatro etapas en el pensamiento de Marx que muchas veces no se los ve ligados con hilos de continuidad sino más bien rupturas. Esto es construir un Marx a gusto del funcionario y/o alto dirigente para sentirse propietario de la “ciencia de la historia” y fustigar a todo aquel que se desvíe del “cientificismo” decretado por el o sus estructuras de poder.

Sin ánimo de retomar este debate constatamos claramente que esto tiene una importancia trascendental ya que nos permite refrescar las discusiones actuales si vemos el conjunto de las discusiones complejas que abrió, pero las muchas que quedaron totalmente sepultadas, algunas seguramente más útiles hoy.

El frente común que intenta hacer Korsch con Lukács y a las corrientes que expresaban Gramsci y otros, la enorme importancia política y las consecuencias para las próximas décadas del desenlace de este debate para el movimiento revolucionario y todo el contexto en el que este debate se da creo que no se ha estudiado seriamente desde este ángulo.

Insistiendo que Korsch está planteando claramente el por qué este debate es trascendental, este debate es vital y se explica por qué estas corrientes “oficiales” tratan de justificar el fracaso de la primera internacional de los años de 1870 como el fracaso de la segunda internacional provocado por la primera guerra mundial y la bancarrota de los partidos revolucionarios que en especial en Alemania aceptaron y permitieron los créditos de guerra, dando vía libre a la masacre y genocidio de la primera guerra mundial de la que nació la revolución Rusa.

Y por otro lado están emergiendo los partidos comunistas que también requieren justificar y desprestigiar a las tendencias “ultra izquierdistas”. Este es un problema político y no doctrinario de primer orden. Lo interesante es ver la relación entre las posiciones políticas y los debates “académicos” o justificaciones “teóricas”.

En síntesis, una alianza entre las dos internacionales una ya en franca decadencia (II internacional) y la otra entrando en un proceso de burocratización y justificación temprana del estalinismo (PC-URSS). No olvidemos que Lenin murió unos meses después, casi inmediatamente después de iniciado este debate en enero de 1924.

Retomando el debate de los orígenes de esta discusión “de doctrina” y sus consecuencias políticas, Korsch en el mencionado texto insiste:

Si Kautsky considera que el “marxismo primitivo” es el único que yo reconozco con los demás teóricos comunistas, como la teoría “de las obras de Marx y Engels, redactadas antes que cumplieran 30 años”; y si por otra parte Bammel, quien en todos los demás puntos siguió ciegamente el ejemplo de Kautsky en un punto de su crítica -me reprocha- el que yo “haya empezado la biografía espiritual de Marx con la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, del año 1843” basta con hacer notar a ambos que he hablado con especial énfasis de los tres periodos por los que ha pasado la teoría marxista después de su nacimiento y que he considerado como expresión ideológica del primero de estos tres periodos no las “obras juveniles” sino los escritos redactados a partir de la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel (Korsch, 2012: 57)

Se podría decir que incluso Korsch, tal vez por la presión política y la fuerte confrontación (en la que Lukacs baja el tono y hace una “autocrítica”) parecería que hace ciertas concesiones, en esta forma de interpretar la obra de Marx, como por ejemplo el plantearse los tres periodos de la obra de Marx, las alusiones a las “obras juveniles”, incluso -y más importante aún- el que planteara “los escritos redactados a partir de la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel” sean considerados por el propio Korsch como “expresión ideológica del primero de los tres periodos”.

De aquí es que, se abre un laberinto de versiones, esquemas e interpretaciones en la disputa de lo que Korsch denomina “la pelea por la posesión del anillo autentico por la sucesión del marxismo” (Korsch, 2012: 57). La lucha por ser el auténtico y más “fiel” seguidor y heredero más consecuente de “Marx” es una lucha conservadora

que generalmente necesitan los aparatos partidarios burocratizados y los estados para hablar desde la “única verdad” y silenciar a los demás, más aún cuando son auténticamente emancipativos.

Tal vez esta fue la más importante disputa dogmática del marxismo del siglo XX, la disputa entre las ortodoxias dogmáticas de todo tipo (en especial la segunda internacional y los PCs) vinculadas al “anti-humanismo” con sus manuales conservadores y las corrientes “humanistas”, con todos sus matices y diferencias.

Es por eso que destacan desde un inicio casi todas las expresiones del marxismo latinoamericano hasta hoy invisibilizados, empezando por el Che y siguiendo por todos los autores mencionados líneas arriba. Son –diría- la superación clara y práctica de las posiciones humanistas partiendo de ciertos posicionamientos atribuidos a los “humanistas” y confrontados con las diferentes variantes de los marxismos oficiales.

Como hemos mostrado, más importante que solo el debate por los aspectos académicos y filosóficos es importante constatar la importancia política y las consecuencias políticas para el movimiento de estos debates, pero de ahí vincular y retroalimentar la relación entre las luchas políticas y la relación de esta con el marxismo, la teoría y la filosofía desde otras miradas y otros enfoques puede ser extraordinariamente fértil.

El presente ensayo abre un conjunto de aspectos no tratados del debate “humanismos” vs “anti-humanismos” que requieren ser tratados sistemáticamente y de forma separada. Por ejemplo, las implicaciones de los posicionamientos políticos y los debates sobre tácticas y estrategias que están implícitas en estas diferentes visiones del mundo y del marxismo, pero situado en momentos de grandes encrucijadas.

Por ejemplo, cuando Lukacs en el último prólogo de su libro *Historia y Conciencia de clases* muestra como ya en 1928 las oscilaciones, exabruptos y torpezas del PC de la URSS desde 1928 cerraron toda posibilidad de combatir con ciertas posibilidades de éxito al fascismo:

La internacional oscilaba tácticamente entre izquierda y derecha. El propio Stalin intervino trágicamente en el plano de la teoría y en aquel marco de inseguridad, al llamar en 1928 a los socialdemócratas “hermanos gemelos” de los fascistas. Con eso se cerró la puerta a todo frente unitario de izquierda. Y aunque en la central cuestión rusa yo me situaba al lado de Stalin, su actitud internacional me repugno profundamente. (Lukacs, 1969: XXXI)

Es urgente hoy hacer teoría y aportar conocimiento que requieren las luchas en marcha más allá de las siglas y los dirigentes, y no como mero ejercicio doctrinario o académico, pero constatar claramente la importancia de las vetas clásicas del debate sobre las distintas visiones de la praxis y las condiciones objetivas de las luchas y por lo tanto del sentido y finalidad del propio marxismo.

Como contrapunto a lo planteado pasemos a analizar algunos de los aspectos más importantes del otro lado de la crítica, para no caer en lo que se podría denominar concepciones abstractas y puramente “ideológicas” en el mal sentido, que es lo que nos alertan los planteamientos anti-humanistas. El que nos quedemos en un nivel

sobre ideologizado y por lo tanto estemos presos en luchas por fines puramente ilusorios. Que es lo que pasa muy comúnmente en ciertos marxismos o en ciertos indianismos.

3. La herencia clásica: “humanismos” y las luchas por fines puramente ilusorios y el contenido y la forma de las ideologías.

En una carta interesante que Engels escribe a Franz Mehring en 1893 destacado dirigente del partido marxista alemán, ya al final de su vida en la que explica por qué insistían tanto Marx y Engels en derivar de los hechos económicos básicos, las ideas políticas, jurídicas, etc. Y al hacerlo, el “contenido nos hacía olvidar la forma”, o sea el génesis de estas ideas -decía Engels-. Y plantea la interesante frase que parece ser la fuente de algunas de las formulaciones más emblemáticas de Althusser, Ranciere, Balibar, Godelier y los antihumanistas del marxismo:

La ideología es un proceso que realiza el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven permanecen ignoradas por él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico. Se imagina, pues, fuerzas propulsoras falsas o aparentes.

Como se trata de un proceso discursivo, deduce su contenido y su forma de pensar puro, sea el suyo propio o el de sus predecesores. Trabaja exclusivamente con material discursivo, que acepta sin mirarlo, como creación del pensamiento, sin someterlo a otro proceso de investigación, sin buscar otra fuente más alejada e independiente del pensamiento; para el esto es la evidencia misma, puesto que para él todos los actos, en cuanto les sirve de mediador el pensamiento, tienen también en este su fundamento último (Engels, 2009: 60)

Aquí está claro que la preocupación de los ideólogos está alejada de la búsqueda de “otras fuentes” no somete sus discursos ideológicos a “otros procesos de investigación” y por eso la auto referencia discursiva y del pensamiento puro es “la evidencia misma”. No se trata de la realidad ni siquiera mediada por la interpretación. La realidad no aparece.

Cuando uno se plantea la importancia del contenido y la forma fuera del pensar puro es un posicionamiento que por un lado recupera la importancia de la reflexión teórica e ideológica, “enajenación” “fetichismo”, etc. Pero también la necesidad de la evidencia, procesos de investigación que no son pensamiento puro, que tiene otras fuentes además del pensar puro del ideólogo.

Aquí está la clave de lo que creo que una buena parte del marxismo latinoamericano no oficial y muy potente pero marginal, citado líneas arriba logro, por un lado, partir desde lo que se denominarían posiciones “humanistas” no siéndolo del todo, pero además logrando intentar no quedarse en discursos y soluciones ilusorias. Porque se posicionaban desde el punto de vista de la praxis y las luchas en marcha.

El ejemplo paradigmático que se cito fue el planteamiento del Che de los dos tres muchos vietnams cuando los “marxismos oficiales” estaban en la “coexistencia pacífica con el imperialismo”.

La autocrática que el mismo Engels hace es que al proceder de esta forma –derivar de los hechos económicos básicos las ideas- “El contenido les hacía olvidar la forma” (Engels, 2009: 60), es decir el propio proceso de surgimiento de las ideas, de los ideólogos en este caso. Por eso es que concluye diciendo en la misma carta:

Con esto, se halla relacionado también el necio modo de ver de los ideólogos: como negamos a las distintas esferas ideológicas que desempeñan un papel en la historia un desarrollo histórico independiente, le negamos también todo efecto histórico (Engels, 2009: 61)

Trabajar con “puro material discursivo” para decirlo sintéticamente es la esencia de esta preocupación de algunas tendencias del pensamiento crítico que con la crítica antihumanista de Altusser llega a una máxima expresión. Pero con eso esterilizaban una buena parte de las posiciones y tendencias más auténticamente emancipativas que, además –cosa no menor- tenían principio de realidad, es decir que no eran puro ideología y discursos.

En suma, los contornos de este debate no son lo fundamental, sino el que estemos alertas frente a formulaciones que en tono tan tajante Engels llama “conciencia falsa” debido a que no logramos llegar a las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven como ideólogo, en el fondo estas permanecen ignoradas por él, justamente porque se imagina, fuerzas propulsoras falsas o aparentes, yo añadiría fuerzas parciales o locales.

Es vital en una estrategia emancipativa visibilizar que fuerzas son falsas, aparentes o parciales y locales y cuales reales y tangibles sin caer en el empirismo positivista. Esto es fundamental que se lo pueda lograr cuando no olvidamos el contenido y la forma de estos procesos. Esta formulación sobre las ideologías es central, pero a la vez la autocrítica de Engels de no olvidar el origen de las ideas y todo el proceso ideológico es esencial.

Por eso parecería que en un texto corto y muy interesante “La política exterior del zarismo ruso” muestra como el “humanismo” de Tomas Moro de los siglos XV y XVI que fue la primera forma de ilustración burguesa se transformó en jesuitismo católico, pero y además -más interesante aun- como la segunda forma de este “humanismo” en el siglo XVIII se convirtió en jesuitismo moderno y en una forma de la política exterior del imperio Ruso mostrando como estas posiciones transitan a su “polo diametralmente opuesto”, sobre todo cuando estas posiciones “humanistas” se convierten en materia estatal, Se da la transformación en su contrario.

Karl Kautsky demuestra en su obra sobre Tomas Moro como el “humanismo” de los siglos XV y XVI –primera forma de ilustración burguesa se transformó el jesuitismo católico durante su posterior desarrollo. De manera exactamente igual, en el siglo XVIII, la segunda forma de este, totalmente madura, se convierte en jesuitismo moderno, en diplomacia rusa. Esta transformación en su contrario, este modo de alcanzar en ultimo termino el punto diametralmente opuesto al de partida, constituye el destino inevitable de todos los movimientos históricos, cuyos participantes no comprenden con claridad sus causas y condiciones reales de existencia, y, por lo tanto, están orientados hacia fines puramente ilusorios.” (Engels, 2009: 155)

En la visión de Engels está claro que una cosa fundamental es que un discurso de cualquier tipo de movimiento ideológico “cuyos participantes no comprenden con claridad sus causas y condiciones reales de existencia” estará orientados hacia fines puramente ilusorios. En la lectura de Althusser de forma similar –los ideólogos– darán tratamientos imaginarios de problemas reales, darán soluciones engañosas y construirán formulas puramente ideológicas. Estas reflexiones son muy valiosas más allá de todo el gran debate del marxismo alrededor de Engels y su supuesta “fidelidad” o no a las propuestas y postulados de Marx. Y de hasta qué punto Althusser pudo o no continuar con estos postulados de Marx y Engels.

Hoy requerimos un marxismo como filosofía de la praxis alejada de las versiones oficiales y justificatorias, pero también pensamiento crítico situado y con principio de realidad, alejado de discursos puramente ideológicos en el sentido arriba explicado, que se encubran muchas veces cuando no se tiene claro que no es suficiente implementar “el buen vivir” o cualquier discurso en construcción de los que hoy circulan para tener soluciones y rutas prácticas de transformación de la realidad hacia una perspectiva emancipativa.

Y volvería a repetir que en sí mismo toda la irradiación de la revolución Rusa en Latinoamérica en los autores mencionados en el presente artículo y la irradiación y polémica de la revolución Rusa que se expresa en el silenciamiento de las corrientes que expresaban Korsch y Lukacs es un enorme, fructífero y fresco programa de investigación crítica, marxista y no marxista que convocamos a emprender por la urgencia de construir horizonte estratégico para los procesos de transformación que todavía vivimos en Latinoamérica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Korsch, Karl. 2012. *Marxismo y Filosofía*. La Riel. El Alto.

Lukács, Georg. 1969. *Historia y Conciencia de Clase*. Grijalbo. México.

Marx, Engels. 2009. *Sobre el Arte*. Claridad. Buenos Aires.

Una praxis crítica desde las Américas. Pensando acerca de los zapatistas en Chiapas con Herbert Marcuse, Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez*

A Critical Praxis from the Americas: Thinking about the Zapatistas in Chiapas with Herbert Marcuse, Bolívar Echeverría, and Adolfo Sánchez Vázquez

STEFAN GANDLER**

Universidad Autónoma de Querétaro, México
stefan.gandler@gmail.com

TRADUCTORES:

Jhoan Sebastian David Giraldo

Universidad de Antioquia, Colombia

jsebasd91@gmail.com

Cristian Leandro Sánchez Marín

Universidad de Antioquia, Colombia

leandro.sanmarin@gmail.com

Los teóricos radicales Herbert Marcuse¹ y Bolívar Echeverría² tienen en común su desafío al marxismo ortodoxo y su trabajo a través del marxismo heideggeriano para articular un marxismo más abierto y generador que teoriza en estrecha relación con los movimientos sociales existentes y que desafía al capitalismo y otras formas de dominación. Ambos están buscando una alternativa poscapitalista, pensando que dentro de la realidad existente ya está el germen de esta otra nueva sociedad. En contraste con la marca de marxismo dogmático, Marcuse y Echeverría están convencidos de que esta liberación de la forma de reproducción capitalista sería una ruptura social y civilizadora, no meramente económica. Aunque

1 Herbert Marcuse (1898-1979) ha sido considerado *el primer 'marxista heideggeriano'* (Schmidt, 1977: 59).

2 Bolívar Echeverría (1941-2010) comenzó su serio desarrollo intelectual a través de lecturas y discusiones en la escuela secundaria y la universidad en Quito, Ecuador. En un círculo de lectura, junto con Ulises Estrella, Fernando Tinajero Villamar, Iván Carvajal, Luis Corral y ocasionalmente Agustín Cueva Dávila, habló sobre Miguel de Unamuno, Albert Camus y Jean-Paul Sartre. "Cuando empezábamos a leer a Heidegger veíamos que sí: mucho más radical es el pensamiento de Heidegger que el de Sartre. Sartre nos gustaba por su conexión con la política concreta, con la historia concreta y Heidegger porque era un gran filósofo" (Echeverría, 1996).

^a El presente escrito es un ensayo publicado bajo el título *A Critical Praxis from the Americas: Thinking about the Zapatistas in Chiapas with Herbert Marcuse, Bolívar Echeverría, and Adolfo Sánchez Vázquez*, en Lamas, A. T.; Wolfson, T. & Funke, P. N. (Eds.). (2017). *The Great Refusal: Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements* (pp. 329-342). Philadelphia: Temple University Press. El autor autorizó gentilmente la publicación en versión castellana por Jhoan Sebastian David Giraldo y Cristian Leandro Sánchez Marín.

** Profesor de teoría y filosofía social en la Universidad Autónoma de Querétaro y la Universidad Nacional Autónoma de México y ha sido profesor visitante en la Goethe Universität Frankfurt (2001-2002), la Universidad de California-Santa Cruz (2009-2010) y Universidad de Tulane (2015-2016).

Recibido: 07/08/2018 Aceptado: 03/12/2018

Marcuse y Echeverría entienden este rompimiento como una negación concreta de las formas existentes de producción, consumo, comunicación y convivencia, no obstante, creen que, en ciertas formas de sociabilidad y humanidad, incluso las que existen actualmente, se encuentra material que podría, debería y sería la base de una sociedad poscapitalista. Marcuse encuentra tal evidencia, por ejemplo, en nuevas comprensiones y prácticas de *feminidad* y *humanidad* inspiradas en los movimientos feministas y antirracistas radicales de los años sesenta y setenta. Mientras tanto, Echeverría encuentra apoyo en formas de convivencia, que aún existen, por ejemplo, en algunos lugares de América Latina, y que llamó en un corto período de su escrito *naciones naturales*³.

En ambos casos, se supera el peligro de caer en un cierto heideggerianismo ontologizante, que busca un Ser intocado por las fuerzas destructivas del capitalismo. Marcuse, cortando su relación personal con Martin Heidegger debido a su pasado nazi y su falta de voluntad para hacer una clara ruptura con él, lee a Marx, Hegel y György Lukács de una manera que le permite descartar la forma ahistórica y antidialéctica de Heidegger de comprender la sociedad humana y la historia. Los conceptos no-ontológicos de feminidad y humanidad que desarrollan los radicales en los movimientos feministas y antirracistas de su época contribuyen aún más a la teoría crítica de Marcuse.

Echeverría también se distanció de la tentación de buscar *auténticas* formas precapitalistas de convivencia, y su resistencia fue alimentada por dos fuentes. La primera fuente es su compromiso crítico desde hace mucho tiempo con Marx y la teoría marxista, que comenzó con seriedad en Lukács y en círculos de conferencias semiclandestinos inspirados por Marcuse en Berlín occidental a principios de la década de 1960 —junto con Rudi Dutschke, Bernd Rabehl, Horst Kurnitzky y otros. Echeverría explica:

De lo que me preguntas sobre la importancia de mi estancia en Berlín... es eso: Yo comencé a cumplir todas las funciones —podría decirse— vitales, intelectuales, corporales en Berlín. Entonces ahí yo me conecté mucho con Rudi Dutschke, pero en una especie de diálogo entre el Tercer Mundo y los intelectuales del centro de Europa o algo así [*se ríe*]. Entonces nosotros, algunos compañeros latinoamericanos y yo, teníamos la Asociación de Estudiantes Latinoamericanos en Alemania, la AELA. Yo alguna vez fui presidente de la AELA. Teníamos reuniones en donde leíamos literatura, como por ejemplo *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, u obras de Marcuse que nos presentaban Rudi Dutschke o Bernd Rabehl, que también estaba en el grupo. Entonces era una especie de seminario interno (Echeverría, 1994b).

3 Echeverría habla en otro lugar de “un ser objetivo subjetivo, provisto de una identidad histórico-cultural particular... la existencia histórico-concreta de las fuerzas productivas y consuntivas, es decir... la sustancia de la nación” (Echeverría, 1986: 192). Con esta línea de pensamiento, Echeverría podría estar hablando de los subsistemas de una sociedad en la cual, en cada caso, predominan códigos que están más o menos unificados; sin embargo, dado que este concepto de la *sustancia de la nación* —transformado en otro lugar en el de la *nación natural*— es problemático para nosotros, no queremos usarlo aquí sin una introducción crítica. Aquí surge un problema que generalmente está presente en la teoría de Echeverría. Por un lado, es adecuado para indicar las diferencias internas dentro de una sociedad y dentro del sistema social actual, que se organiza a nivel global, y para hacer de estos los objetos de investigación. Sin embargo, podría parecer que se mueve en la dirección de un retorno a conceptualizaciones altamente dudosas, como la de la *sustancia de la nación*, que no llega a una teoría crítica de la sociedad. La *nación* es un producto de la historia, del período burgués, y a él corresponde. Entonces, la teoría de Echeverría es posiblemente problemática para nosotros siempre y cuando la *nación natural* sugiera un esencialismo ahistórico.

La segunda fuente es una constelación de espacios teóricos y activistas en México, que generó posiciones políticas e intelectuales críticas al capitalismo, como el diario mexicano *Cuadernos Políticos* y ciertos movimientos sociales en América Latina, especialmente los zapatistas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional—EZLN, el cual lo ayudó a evitar caer en una posición teórica ontologizante. Las discusiones entre los miembros del comité editorial de *Cuadernos Políticos*, a la que pertenecían muchos de los autores izquierdistas más importantes de México—incluidos autores latinoamericanos exiliados que vivían en ese momento en México—, fueron para Echeverría a lo largo de los años el único lugar para el análisis continuo de una “temática más política, social, económica”, temáticas sin las cuales, él dice, “yo estaba perdido... cosas de teoría pura” (Echeverría, 1996). Sobre este asunto, aquí hay un extracto de mi entrevista de 1996 con Echeverría⁴.

GANDLER: ¿Para ti era importante esta participación para tu propio desarrollo político-teórico?

ECHEVERRÍA: En *Cuadernos Políticos* sí, porque era el único lugar donde yo tenía conexión con discusiones más políticas y todo eso. Para mí era bien importante, si no yo estaba perdido en mis cosas de pura teoría. Pero ahí [estaba] bien: discutía, leía artículos de todo tipo, porque leíamos todos los artículos, discutíamos artículo por artículo. Era una revista muy seria. Se repartían todos los artículos entre todos y hacíamos una sesión de discusión sobre cada artículo. Era muy bueno eso. Entonces yo leía ahí de todo. Para mí fue bien importante, como que me mantuvo atado un poco a la temática más política, social, económica, porque yo tiendo más bien a ser más...

GANDLER: ¿Entonces con esto evitaste caer en lo mismo que Heidegger? [En alusión a un pasaje anterior de la entrevista, en el cual Bolívar Echeverría explica la participación de Heidegger en el nacionalsocialismo, entre otras razones, con la de que aquél dejó de lado en sus estudios el mundo real y su análisis].

ECHEVERRÍA: El antídoto. [*se ríe*].

GANDLER: ¿Y ahora qué haces?

ECHEVERRÍA: [*Riéndose*] Ahora ya están los zapatistas, ya hay los comunicados del Subcomandante... [Marcos] (Echeverría, 1996; Gandler, 2007: 112).

El 1 de enero de 1994, el día en que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN)—el trascendental acuerdo comercial neoliberal entre Canadá, Estados Unidos y México— estalló una rebelión indígena armada en el estado más meridional de México, Chiapas: en la Selva Lacandona y en la región de Los Altos. El EZLN, que se hizo conocido en todo México y luego en el mundo a través de su praxis y sus declaraciones⁵, rompió el muro de silencio y olvido⁶ que se había construido en torno a los pueblos indígenas y su pobreza

4 Los extractos de las entrevistas de 1994 y 1996 de Stefan Gandler con Bolívar Echeverría se encuentran, y fueron tomados para este texto, del libro *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, de Gandler. Ver Gandler (2007: 112-113; 216-217). (N. de T.)

5 Ver, por ejemplo, el Subcomandante Marcos (2001).

6 El, anteriormente, miembro más conocido del EZLN, el subcomandante Marcos, entiende su guerra como una lucha contra el olvido. “La posición gubernamental dice que quiere acabar con las causas que nos hicieron fuerza opositora y que pasemos a ser parte del gobierno. Nosotros decimos que eso es mentira, porque no van a poder solucionar las causas ni resolver las demandas de salud, tierra, trabajo, vivienda, alimentación de las comunidades porque no tienen dinero, están en crisis y no están dispuestos a invertir. Ellos sólo meten dinero donde van a sacar más, con mentalidad de empresarios. Los gobernadores dejan de gobernar y se ponen a administrar un negocio. México deja de ser un país para ser una

—generalmente extrema⁷. A principios de julio de 1996, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, el filósofo mexicano y ecuatoriano Echeverría participó, como asesor del EZLN, en el Foro Especial sobre la Reforma del Estado convocado por los zapatistas. Dio una presentación en la sesión titulada *Transición a la democracia en México*⁸.

Este foro fue, con respecto a las discusiones domésticas mexicanas con los zapatistas, el evento más importante desde la gran asamblea izquierdista convocada por el EZLN en el primer Aguascalientes⁹ construido junto al pueblo de Guadalupe Tepeyac, en Chiapas, en el verano de 1994 formalmente. Echeverría fue una parte integral de las negociaciones del EZLN con el gobierno mexicano, y el resultado de las resoluciones finales fue enviado al Congreso mexicano para su debate. El gobierno mexicano mantuvo, con el apoyo no sólo de sus propios partidarios, que la *democratización* del Estado estaba íntimamente relacionada con la *modernización* del país. Esta postura oficial ha sido confusa y requiere un escrutinio crítico. Ciertamente sugiere una modernización en el sentido técnico industrial. Sin embargo, en realidad, este no ha sido el caso, ya que las políticas neoliberales —o *laissez-faire*— aplicadas desde la década de 1980 han dado lugar a una tendencia hacia la desindustrialización del país. La *modernización*, alabada por muchos, en realidad ha significado, sobre todo, la validez inquebrantable de los mecanismos capitalistas, que hasta ahora habían coexistido con la intervención estatal reguladora, practicada en parte de acuerdo con el modelo del socialismo realmente existente. La *modernización*, tal como la practica el Estado mexicano, ha significado, entre otras cosas, la reducción del Estado en ciertos aspectos. Podemos ver como parte de esta *modernización* realmente existente la suspensión de facto del Artículo 27 de la Constitución mexicana, que se originó durante la revolución y prohíbe la venta de grandes porciones de tierras agrícolas arables, especialmente la de los *ejidos*, que son comunamente cultivados. Grandes sectores de la población e incluso muchos críticos del gobierno entendieron la promesa de la *modernización* como un medio para poner fin a la corrupción estatal y frenar a las viejas élites de poder, con la esperanza de que, si México *se parecía* al Primer Mundo, la *cultura política moderna* haría su aparición en México, resolviendo así viejos problemas. En el contexto de estos debates prevalecientes, uno sobre la democracia y el otro sobre la modernización, se puede ubicar la posición teórica de Echeverría.

El concepto de revolución, similarmente sometido al análisis crítico general por parte de Echeverría en su teoría, es, en la mayoría de los contextos políticos en México, mucho más frecuente que en el caso de Alemania. Algo similar ocurre con el concepto de nación, que también está en boca de todos y, a menudo, se refiere a la independencia nacional con respecto a los Estados Unidos. En general, la necesidad de *unidad nacional* se eleva así, según el argumento, para mantenerse firme frente a los intentos de intervención extranjera. Las diferencias internas

empresa con partes rentables y otras que no producen ganancia. Los indígenas son los que no producen ganancia. Si usted no produce ganancia está despedido, pero como no los pueden despedir del país, hay que aniquilarlos por bala, por olvido. Simplemente empiezan a tomar decisiones como si no existieran. Ése es el origen fundamental del alzamiento zapatista. Es una guerra contra el olvido” (Escarpit, 1995).

⁷ Véase Largent (1995) para información de antecedentes y detalles sobre la rebelión zapatista.

⁸ La base de este discurso se encuentra en ensayo de Postmodernidad y cinismo de Echeverría (1996). Ver este ensayo en Echeverría (1995: 39-54).

⁹ Aguascalientes es lo que los zapatistas llaman los lugares de reunión que han establecido en varias ocasiones en la Selva Lacandona, donde se alojan miles de personas con pocos recursos. El nombre hace referencia a la capital del estado mexicano de Aguascalientes, donde se celebró la Convención de Aguascalientes durante la Revolución Mexicana. Fue allí donde se sentaron los cimientos para una nueva constitución posrevolucionaria, con la participación de los dos revolucionarios mexicanos más radicales, Emiliano Zapata y Pancho Villa.

—por ejemplo, las de naturaleza lingüística— son vistas prácticamente por todas las corrientes políticas como un peligro para la *unidad nacional* y, como resultado, las más de cincuenta lenguas existentes en México, aparte del español, se consideran como un mal inevitable. Y esta situación no se transformó mucho ni por la rebelión armada del EZLN ni por las innumerables rondas de conversaciones, asambleas, etc., con la izquierda, mayoritariamente urbana, hispanohablante, que no está interesada en los problemas creados al ignorar la existencia de facto de un México multilingüe. Hasta el presente, la mayoría de los mexicanos actúan como si este fuera un problema que se resolvería por la supuesta desaparición gradual de los otros idiomas.

La teoría de Echeverría es una de las pocas que emerge en México y que —sin redefinir la cuestión como si fuera etnológica— entra en estas contradicciones. Echeverría defiende, entonces, un concepto de historia que no aplasta la poderosa dinámica propia de la tradición y que, como resultado, es consciente de la importancia de la robustez de aquellas formas de praxis cotidiana que tampoco se modifican *automáticamente* por la transformación de la tradición, la constitución política, social y económica.

Por eso es la crítica al mito de la revolución¹⁰. El mito de la revolución que es el mito de esta omnipotencia del ser humano. ‘El ser humano puede en el momento que quiera cambiar lo que sea’. Entonces, por ejemplo, respecto de su propia tradición, de sus propias formas culturales, el ser humano moderno cree que éstas no tienen ninguna densidad y que él puede hacer y deshacer [sin más] la sustancia social, la sustancia histórica-social (Echeverría, 1996).

Pero esto no debe entenderse en el sentido de echar por la borda la idea de una transformación fundamental de las relaciones sociales; más bien, Echeverría significa todo lo contrario. Le interesa salvar el *concepto* de revolución a través de una crítica radical del *mito* de la revolución; en otras palabras, una comprensión totalmente equivocada de la revolución que la glorifica simultáneamente¹¹. Dar carácter concreto al concepto de praxis requiere que pasemos por una demostración de las dificultades de una posible transformación revolucionaria, mientras que al mismo tiempo revela sus verdaderas posibilidades, que hasta ahora han estado ocultas. En el actual contexto sociopolítico de México, la aparente sumisión al gobierno resulta en un contexto de rebelión¹², que se expresa de la siguiente manera en la entrevista que hice a Echeverría en 1996:

10 Cuando Echeverría habla del *mito* de la revolución, como regla general, *no* se está refiriendo a las teorías de Marx.

11 Esta banalidad de mantener el concepto de revolución en el mismo saco como el mito de la revolución es algo que ciertos círculos izquierdistas, y sobre todo los dogmáticos, comparten con los círculos conservadores. Echeverría critica esto en otro lugar sobre la base de ciertas declaraciones políticas del intelectual orgánico fallecido de los recientes gobiernos mexicanos, Octavio Paz. Junto a estas dos posiciones, que equiparan el mito con el concepto de revolución para no tener que escuchar más sobre este último, aún pueden existir otras posiciones —como residuos— que el mismo Echeverría mantuvo en ciertos momentos; están presentes en grupos que de vez en cuando depositan una extrema confianza en sus fantásticas imaginaciones para no desanimarse demasiado pronto y así acercar el concepto de revolución a la realización. A pesar de las similitudes con la posición anterior en términos de la ecuación del concepto de revolución con el mito, no debemos olvidar que esta última orientación es diametralmente opuesta a la primera. El propio Echeverría, en la entrevista de 1996 conmigo, estuvo de acuerdo en que es necesario cierto grado de autoestimulación a través de elementos fantásticos y exagerados para soportar la carga de una acción revolucionaria (Echeverría, 1996).

12 Ya durante la Revolución Mexicana, que comenzó en 1910, había una contradicción peculiar en el país: incluso en la vida cotidiana, era sólo una línea invisible que separaba una calma que lindaba con la apatía de formas violentas de expresión, con formas intermedias menos presentes que, por ejemplo, en Frankfurt en la década de 1980. Bajo la dictadura de Porfirio Díaz, México fue considerado como uno de los países más estables de la Tierra, cuando la Revolución repentinamente explotó. De manera similar, casi nadie previó la rebelión zapatista que comenzó el 1 de enero de 1994. Además, se lanzó en una región en la que el PRI, Partido Revolucionario Institucional, siempre registraba cierta victoria electoral.

Gandler: La crítica, ¿sería la de un concepto de praxis que está vaciado de su contenido histórico?

Echeverría: Sí, exactamente.

Gandler: ¿Entonces se podría decir, simplificando, que mientras que [Adolfo] Sánchez Vázquez ve todo el tiempo hacia adelante, tú quieres ver también hacia atrás?

Echeverría: Sí, sí, o: él ve sólo hacia arriba y en general, en cambio yo veo más hacia abajo y todo el pantano [*se ríe*] sobre el que estamos tratando de sobrenadar.

Gandler: ¿Se podría decir entonces, que... tú eres un zapatista antes de 1994 (en el nivel teórico)?

Echeverría: Sí, a mí por eso me gusta mucho lo que dicen los zapatistas, porque ellos se dan cuenta de que la problemática no es una problemática puramente de juego político, es decir: “cambiamos a los políticos y ya decidimos que la historia dé por acá”. Dice: “no pues no, la cosa no está tan fácil, los problemas son mucho más viejos, mucho más densos. ¿Cómo vamos a cambiar todo esto sí, porque sí, ya nos tomamos Los Pinos o el Palacio de Gobierno y decimos que a partir de mañana México ya no es esto, sino que es lo otro?” Como que dice: no, no, eso no es así, no es posible, hay un nudo de conflictos históricos que está ahí y al que primero habría que despertar, para que él mismo comience a gestar sus propias soluciones” y no: “nosotros venimos de las montañas de Chiapas y decimos, la solución es esta”.

Son revolucionarios muy relativizantes de su propio poder, a tal punto que lo único que dicen ellos es “nosotros luchamos ni siquiera por sobrevivir porque nos están matando, esto es un hecho, nos estamos muriendo y lo púnico que hacemos es morir de la manera que nos parece a nosotros más elegante”, diríamos, ¿no? En verdad, el mensaje más profundo de los zapatistas es ese. Es un mensaje muy terrible, porque no es optimista, no es luminoso como el de la Revolución de Octubre: la mirada alta y el horizonte con el sol que se levanta y esas cosas, no; sino es una mirada terrible, porque dicen: “nosotros somos los cadáveres, a nosotros nos están matando, nuestra gente está muriéndose, mientras yo aquí hablando, mi gente se está muriendo y yo mismo me estoy muriendo”.

Entonces: “nuestro movimiento es simplemente para afirmar” lo que ellos dicen: “nuestra dignidad, morir con dignidad... No nos importa [Porfirio] Muñoz Ledo o [Manuel] Camacho, si cambian a Salinas y ponen otro, no nos importa un comino. Es una maquinaria asesina que nos está matando” —y un poco en el sentido de [Max] Horkheimer y [Theodor W.] Adorno [*se ríe*]: “sería bueno que no fuera así y ojalá no sea así”.

Ahí sí hay... estas conexiones raras entre un discurso aparentemente elitista de Horkheimer y Adorno y el de los indios de Chiapas. Porque lo que dicen ellos es un poco eso. Un optimismo histórico no lo vas a encontrar, por el contrario, ven una máquina y dicen: “ojalá que no fuera así”¹³ (Echeverría, 1996; Gandler, 2007: 216).

13 Tener en cuenta que poco antes de la entrevista, Echeverría participó como asesor de los zapatistas en el Foro Especial sobre Reforma del Estado organizado por los rebeldes y que incluyó varias mesas de discusión, cada una presidida por un representante zapatista. Las frases citadas fueron expresadas obviamente por Echeverría al recordar lo que habían dicho los representantes rebeldes del sureste mexicano. También hay que tener en cuenta que, en este extracto de la entrevista, Echeverría comenta brevemente sobre el filósofo mexicano nacido en España, Adolfo Sánchez Vázquez —1915-2011—, que llegó a México en 1939 a raíz de la derrota de la República en la Guerra Civil española. Sánchez Vázquez desarrolló un marxismo no dogmático que es consistente con las tendencias en Teoría Crítica de Marcuse. Para un contexto histórico adicional respecto a la entrevista de Echeverría de 1996, ver Gandler (2007: 83-138). Porfirio Muñoz Ledo era el líder del partido de izquierda reformista PRD, Partido de la Revolución Democrática, el único partido en México

Estos comentarios de Echeverría sobre los zapatistas están fuertemente relacionados a su modo de entender las formas contemporáneas, múltiples y existentes de la modernidad capitalista: los cuatro *ethes* modernos, del *ethos* histórico contemporáneo, que Echeverría describe como el *ethos realista*, el *ethos romántico*, el *ethos clásico* y el *ethos barroco* (Echeverría, 1994a: 19). Mientras Marcuse investiga formas de dominación y subordinación y teoriza el Gran Rechazo como un rechazo político y elemental de represión e injusticia, Echeverría, quien se une a Marcuse en un proyecto marxista no dogmático de anticapitalismo, entendería el Gran Rechazo de Marcuse como vinculada a la rebelión contra el dominante *ethos realista*, el *ethos* que Echeverría entiende como dominante en la modernidad capitalista del Primer Mundo. Echeverría se enfoca menos en Europa y Estados Unidos y presta más atención en las Américas, particularmente en América Latina, donde ve el *ethos* dominante de la modernidad capitalista como el *ethos barroco*; vemos entonces que Marcuse y Echeverría entienden sus proyectos respectivos de manera diferentes pero compatibles y algo superpuestos. Echeverría busca sentar las bases de una teoría materialista de la cultura (Gandler, 2007: 392). Si en América Latina prevalece el *ethos barroco* con su “paradójica mezcla de sobriedad y rebelión” (Gandler, 2007: 417), la lucha por la libertad en América Latina se formula en un terreno diferente. Para Echeverría, uno debe preguntarse qué formas de subordinación y qué formas de rebelión son típicas para cada *ethos* histórico. La teoría de Echeverría trata de comprender la combinación específica y aparentemente absurda de *conservadurismo* y *rebelión* en un momento, una persona, un grupo, un movimiento: una combinación que ocurre *al mismo tiempo y en la misma perspectiva*. Es esta extraña combinación lo que es central en su descripción del *ethos barroco* y, muy interesante, es algo que se puede encontrar en la praxis, y, de alguna manera, también en los textos, de los zapatistas. Algunos de ellos visten ropas que parecen pertenecer al pasado remoto, muchos hablan idiomas que se supone han muerto o desaparecido y utilizan formas de tomar decisiones colectivas que, según dicen, han estado en uso continuo durante cientos y cientos de años. Sin embargo, al mismo tiempo, han estimulado a muchos en todo el mundo por el uso sofisticado de los medios digitales para transmitir sus declaraciones y son uno de los pocos grupos de izquierda en el mundo que usa abiertamente las armas para avanzar sus demandas territoriales y su agenda política abiertamente anticapitalista.

La fascinación por esta combinación extraña es probablemente una de las razones por las que los zapatistas se debaten con tanto entusiasmo en círculos de izquierda y antirracistas en todo el continente americano y el mundo entero. La tensión captura, de una manera similar a la proclamación teórica del gran rechazo de Marcuse, una oposición liberadora que parece imposible y totalmente necesaria. Al mismo tiempo, la manera de los zapatistas de hacer política, de teorizar, de organizarse —en circunstancias diferentes a las que enfrentan los revolucionarios en el tiempo y el lugar de Marcuse— puede entenderse, con la teoría de Echeverría del *ethes* múltiple y moderno, no como expresiones de una modernidad “más o menos desarrollada”, sino como expresiones de desarrollos *diferentes* pero paralelos de las modernidades capitalistas, así como formas de luchar contra el capitalismo y sus lógicas destructivas.

con relevancia parlamentaria que no se situó del lado del gobernante PRI. Manuel Camacho Solís fue el representante del gobierno federal mexicano durante las primeras negociaciones de paz con los zapatistas y, en ese período —1994—, fue un íntimo confidente del entonces presidente, Carlos Salinas de Gortari. En 1996, Camacho Solís abandonó el PRI y se unió al PCD, Partido del Centro Democrático, y luego al PRD a la izquierda reformista.

Junto a las contribuciones de Echeverría, el concepto del Gran Rechazo de Marcuse puede y debería aplicarse, con gran utilidad, al análisis de las revueltas contemporáneas en México y en toda América Latina, pero, además, estos recursos conceptuales nos permiten ver nuestro camino hacia la política. Ese es el punto de la praxis crítica. Estas rebeliones se vuelven comprensibles y vemos cómo, en un nivel político, podría ser necesario y posible solidarizarse con tales rebeliones, sin presunción y condescendencia, sin caer en la típica mentalidad del Primer Mundo que erróneamente malinterpreta todos los *demás* movimientos como subdesarrollados. Partiendo de este nuevo punto de partida teórico, podría fundarse lo que podría llamarse *una praxis crítica de las Américas*, una nueva forma de solidaridad internacional; es decir, una nueva forma de organizar la lucha anticapitalista a escala mundial que prosigue sin privilegiar a los Estados Unidos, incluidas sus formas particulares de lucha popular, como una categoría analítica y sin glorificar al Subcomandante Marcos y los zapatistas, como ambos movimientos, al final del día, representan formas oscuras de análisis eurocéntrico.

Tales reflexiones conducen a la consideración de un problema teórico que surge al analizar a los zapatistas desde un punto de vista tradicionalmente de izquierda: ¿son las políticas zapatistas reformistas o revolucionarias? Echeverría puede ser útil aquí, ya que él —y no sólo en su concepto del ethos barroco— trata de desplegar una teoría social más allá de esta dualidad de reforma y revolución.

Es verdad que no hay continuidad entre la salida revolucionaria y la solución reformista. Como le gustaba repetir a Rosa Luxemburg, la revolución no es un cúmulo acelerado de reformas, ni la reforma es una revolución dosificada... Sin embargo, aunque son enteramente diferentes entre sí —incluso hostilmente contrapuestas—, la perspectiva revolucionaria y la reformista se necesitan mutuamente dentro del horizonte político de la izquierda (Echeverría, 1995: 36).

En el ensayo *Postmodernidad y cinismo*, Echeverría piensa acerca de dónde se encuentra la *búsqueda reformista* con la *búsqueda revolucionaria* al reflexionar sobre la condición de la alienación.

Si una teoría política que parte del concepto de “cosificación” acepta que existe la posibilidad de una política *dentro* de la enajenación, que la sociedad —aun privada de su soberanía posible— no está desmovilizada o paralizada políticamente ni condenada a esperar el momento mesiánico en el que le será devuelta su libertad política, el problema que se le plantea consiste en establecer los puntos de contacto en lo que la búsqueda reformista de un juego democrático apropiado para la conversión de los intereses civiles en voluntad ciudadana se toca con la búsqueda revolucionaria de una ampliación substancial de la escala de medida en la que la sociedad es capaz de tomar las decisiones sobre su propia historia (Echeverría, 1995: 54).

Tales afirmaciones podrían parecer reformistas, pero en el contexto mexicano actual son todo lo contrario y han sido confirmadas como tales —al menos por ahora— por la rebelión zapatista, que no está sufriendo la violencia militar total del ejército federal mexicano, en parte por el hecho de que las fuerzas reformistas

protestan y actúan contra las instituciones del Estado mexicano con sus propios métodos específicos: reformistas¹⁴. Esta es una razón más por la cual las reflexiones filosóficas de Echeverría, inspiradas por Hegel, Marx y la tradición de la Teoría Crítica, pueden ser muy útiles para comprender la rebelión del EZLN. La rebelión zapatista debe entenderse sin reducirla a su impulso moral y, al mismo tiempo, sin reducirla a sus aspectos revolucionarios: lo que significa que su naturaleza radical no debería oscurecerse por criticarlo por no ser en todo momento y en toda situación *completamente revolucionario*.

Finalmente, tal discusión de Echeverría y Marcuse no se completaría sin una consideración del importante filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, particularmente dada su relación teórica y política con los zapatistas. Sánchez Vázquez (1996) fue invitado como asesor del Foro Especial sobre la Reforma del Estado, realizado en julio de 1996 por el EZLN, y participó enviando una contribución discutiendo la cuestión de los derechos humanos en México, como una forma de considerar la rebelión zapatista y sus causas. Sánchez Vázquez, como veterano de la Guerra Civil española y marxista antidogmático, no se mantiene alejado de los zapatistas, sino que probablemente, sin embargo, necesitaría realizar ciertos saltos teóricos para aproximarse conceptualmente a la praxis y doctrina zapatista. A primera vista, la combinación de elementos de izquierda radicales y reformistas con ideas y tradiciones aparentemente *premodernas* es altamente inusual, y no sólo, quizás, para Sánchez Vázquez. Sin embargo, utilizando la concepción teórica de Echeverría del ethos barroco, esta extraña combinación se hace más comprensible, ya que Echeverría hace un esfuerzo por seguir las huellas de la supervivencia de las tradiciones antiguas y los conflictos que se agravan bajo la modernidad capitalista que actualmente domina en Latinoamérica. Por lo tanto, Sánchez Vázquez, en el documento preparado para el Foro Especial sobre la Reforma del Estado, por supuesto, entra en cuestiones de democracia y derechos humanos, que son de extrema importancia para los zapatistas, pero no llega a involucrarse en el análisis posiblemente necesario de las *diferentes* formas de democracia —por ejemplo, la forma parlamentaria por un lado y, por otro lado, la forma comunal que se practica en muchas partes de Chiapas bajo el control zapatista— y de *diferentes* entendimientos de lo que es la dignidad humana o debería ser. Aquí, Sánchez Vázquez permanece enmarcado, de alguna manera, dentro de los ideales occidentales clásicos heredados de la Revolución Francesa.

Desempeñando un papel en Latinoamérica desde la década de 1980 similar al papel que jugó Marcuse en Estados Unidos en las décadas de 1960 y 1970, Sánchez Vázquez fue uno de los primeros marxistas en México que subrayó la necesidad de abrir la teoría crítica hacia otros sujetos rebeldes, más allá de organizaciones de masas proletarias. Al hacerlo, Sánchez Vázquez preparó los andamiajes teóricos en México y Latinoamérica con los que un movimiento como los zapatistas de Chiapas podría entenderse, en círculos marxistas y de izquierda, no sólo intelectual, sino también políticamente.

El amplio reconocimiento público en México de Sánchez Vázquez como

¹⁴ Como una herramienta práctica para descubrir más fácilmente los *puntos de contacto* entre la política reformista y revolucionaria, Echeverría propone la capacidad de autoironía y una actitud más crítica hacia el *espíritu de seriedad* —es decir, la falta de sentido del humor—, ya que este último conduce al dogmatismo y la censura. “Hay algo que podrían aprender los dos *hermanos enemigos* que conforman la izquierda: pocas cosas son más saludables que volcar un poco de ironía sobre la propia seguridad. El mismo espíritu de seriedad que lleva a absolutizar y a dogmatizar, sean las verdades revolucionarias o las reformistas, lleva también con necesidad a la censura, la discriminación y la opresión de las unas por las otras” (Echeverría, 1995: 37).

un importante intelectual otorgó un gran significado, y no sólo en los círculos izquierdistas, a su abierta defensa del impulso moral de los zapatistas, particularmente bajo las condiciones imperantes en las que sectores importantes de los círculos intelectuales mexicanos y las fuerzas políticas izquierdistas habían declarado durante mucho tiempo el uso revolucionario de las armas como algo completamente anacrónico. El impacto de su defensa se sintió más allá de la izquierda, y la resistencia siguió. El 25 de octubre de 2007, el libro de Sánchez Vázquez, *Ética y política*¹⁵, fue presentado en un evento público en la Librería del Fondo de Cultura Económica Octavio Paz, la librería de la casa editorial mexicana más importante. Uno de los críticos del libro, José Woldenberg, el ex presidente del Instituto Federal Electoral, al que Sánchez Vázquez había invitado, expresó en esa ocasión: “por cierto, es siguiendo la lógica del propio maestro Sánchez Vázquez, que no acabo de comprender su condescendencia con el EZLN” (Woldenberg, 2007). Woldenberg agregó, “precisamente porque en nuestro país las vías de la política pública y pacífica no se encuentran... cerradas, es por lo que —para mí— resultaba absolutamente injustificable... la opción de la vía armada” (Woldenberg, 2007).

Al enmarcar su crítica de esta manera, Woldenberg revela, probablemente sin darse cuenta, lo que hace a Sánchez Vázquez una figura tan notable: la radicalidad del filósofo se expresa no sólo a través de sus teorías sino también a través de su política —una expresión que, en los homenajes públicos pronunció los propios seguidores del filósofo, también a menudo desaparece de la vista. Recordemos sólo algunos aspectos importantes: su membresía en el Partido Comunista Español; su cargo de director, a la joven edad de veintiún años, del periódico *Ahora* de las Juventudes Socialistas Unificadas españolas y sus más de doscientos mil miembros; y su servicio militar, incluida su dirección de la revista *Acero* para el V Cuerpo de Ejército de Enrique Líster, durante la Guerra Civil española en la lucha contra la dictadura fascista de Francisco Franco. Para Sánchez Vázquez, el compromiso con la transformación radical hacia un mundo sin explotación y represión se honró en la relación entre la teoría y la práctica en una vida filosófica y política.

Aunque Sánchez Vázquez nunca reconoce abiertamente una relación directa con Marcuse, en su giro al concepto de *praxis*, alejándolo del marxismo dogmático¹⁶, a los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* de Marx —para lo cual hizo la primera traducción al español—, y al movimiento estudiantil de 1968 —señalando también el significado de sus textos para el movimiento— es claro, no sólo filosófica, sino también políticamente, que existe una importante proximidad entre las vidas y el trabajo de Sánchez Vázquez y Marcuse. Ambos buscan formas alternativas de teorizar la lucha anticapitalista más allá de la reducción dogmática a la lucha de las organizaciones de masas proletarias. Marcuse encuentra esta nueva, no jerárquica, forma de lucha en el Gran Rechazo. Sánchez Vázquez la encuentra en su concepto crítico de *praxis*, como la unión, de cada individuo que lucha, entre la reflexión crítico-teórica y la actividad política y material. La presencia política y filosófica de Sánchez Vázquez en México —incluyendo sus famosas clases en la Universidad Nacional Autónoma de México, en las cuales no sólo el Che Guevara contribuyó, sino también uno que más tarde se hizo famoso como el Subcomandante Marcos— ha sido, y sigue siendo, uno de los elementos que crearon la situación en la que los zapatistas pudieron surgir y, de alguna manera, ganar.

15 Ver Sánchez Vázquez, (2007).

16 Ver Sánchez Vázquez (1972).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Echeverría, Bolívar. (1986). *El discurso crítico de Marx*. México. Ediciones Era.
- Echeverría, Bolívar. (1994a). *El ethos barroco*. En *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México. UNAM.
- Echeverría, Bolívar. (1994b, abril 26). Entrevista con Stefan Gandler.
- Echeverría, Bolívar. (1995). *Las ilusiones de la modernidad: ensayos*. México. UNAM/El Equilibrista.
- Echeverría, Bolívar. (1996, julio 10). Entrevista con Stefan Gandler.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (México). (1994). *EZLN: Documentos y comunicados (Vols. 1–5)*. México. Ediciones Era.
- Escarpit, Françoise. (1995, diciembre 27). *El gobierno, sin una línea clara de negociación, asegura Marcos*. *La Jornada*.
- Gandler, Stefan. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Largend, Etienne. (1995). *Was gibt die Bestie im Tausch für das, was sie nimmt? Zum Kräfteverhältnis zwischen EZLN und dem mexikanischen Regime. Die Beute: Politik und Verbrechen*, 6, 7-18.
- Subcomandante Marcos. (2001). *Nuestra arma es nuestra palabra: escritos selectos*. (J. Ponce de León, Ed.). New York. Seven Stories Press.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (1972). *Filosofía de la praxis (2da ed.)*. México. Grijalbo.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (1996, agosto). Entrevista con Stefan Gandler.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (2007). *Ética y política*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Schmidt, Alfred. (1977). *Herrschaft des Subjekts: Über Heideggers Marx-Interpretation*. En Jürgen Busche (Ed.), *Martin Heidegger: Fragen an sein Werk; Ein Symposium*. Stuttgart. P. Reclam.
- Woldenberg, José. (2007). *Ética y política*. *Revista de la Universidad de México*, 46, 92-93. Disponible en <http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/4607/woldenberg/46woldenberg.html>.

OTAVALO, el valle y su gente*

Otavallo, the valley and its people

Jesús Antonio Gómez Escorcha**
Universidad de Otavalo, Ecuador
jesgomez35@gmail.com

En el altiplano andino, que corresponde a los países de Ecuador, Perú y Bolivia, 8 de cada 10 habitantes son indígenas han vivido en estos territorios durante muchos siglos. A partir de la colonia se radicalizó un trabajo casi parecido a una esclavitud, despojados de su libertad, llevando una vida casi sin esperanza. En el valle de Otavalo, situado en Ecuador, ese grupo de indígenas Otavaleños experimentaron un despertar, un milagro de renacimiento cultural rompieron con las cadenas de su tradicional pobreza, convirtiéndose en un grupo de ciudadanos prósperos e industriales. Su resurgimiento es una historia única, su vitalidad nace de una energía universal, su historia es de gentes sencilla, de esfuerzo, alegría y fe. Amanecer en los andes: vientos helados descienden de las serranías montañosas, el Imbabura se levanta por el Oriente, el Cotacachi cierra el Occidente y su cima nevada brilla con la primera luz del día, el sábado es un día especial de la semana, los indígenas salen de sus hogares cargando sus pesados fardos y comienzan su viaje hacia el mercado de Otavalo, situado en el fondo del valle. Allí confluyen hasta el centro urbano, sus calles se transforman en ríos de interminables ponchos azul marino cuya mercadería son productos artesanales. Los tejedores llegan a vender su tela tejida a mano donde los compradores confeccionan camisas y pantalones; otros venden sogas elaboradas con fibra de cabuya, el intercambio entre ollas y platos de barro, productos agrícolas y la sal valiosa porque viene de otros lados. El Juez de pesas resuelve imparcialmente centenares de disputas; el peso justo era garantizado por un policía municipal en una balanza oficial. Ha terminado el mercado. Se han vendido todos los artículos y los indígenas se detienen a conversar con sus amigos y a escuchar las historias de gente de lejanas tierras. Ese es el valle y su gente.

* Aníbal Buitrón y John Collier, Jr. Realizaron una investigación que concluyó con la publicación de su libro "El Valle del Amanecer", en 1946, que se constituyó, sin duda, un hito en los estudios antropológicos del Ecuador. De esos textos y fotografías, se formula un breve resumen y una selección de fotografías.

**Doctor en Ciencias de la Educación de la Universidad Fermín Toro, se interesa por realizar investigaciones en el campo de las ciencias sociales específicamente, interculturalidad, etnografía, educación, desarrollo social y cultura, afines a la Universidad Otavalo y con ayuda de Plutarco Cisneros Andrade presidente del Instituto Otavaleño de Antropología.



Mujer indígena

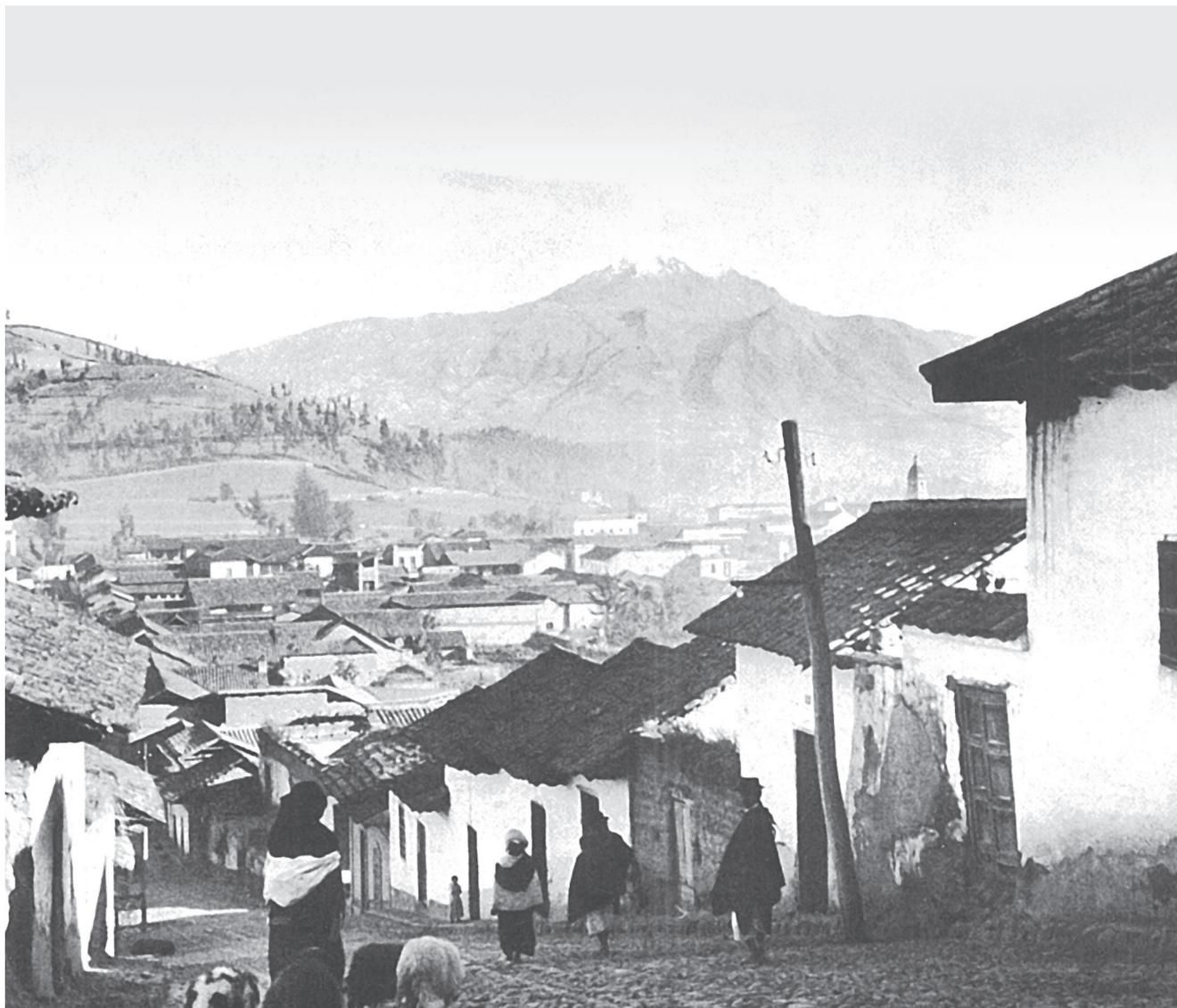
Fuente: Tomado del libro "Valle del Amanecer" autores Anibal Buitrón y John Collier, Jr. Biblioteca Cincuentenario Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)





Camino al Valle de Otavalo

Fuente: Tomado del libro "Valle del Amanecer" autores Aníbal Buitrón y John Collier, Jr. Biblioteca Cincuentenario Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)



Veredas de piedra

Fuente: Tomado del libro “Valle del Amanecer” autores Aníbal Buitrón y John Collier, Jr. Biblioteca Cincuentenario Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)



Mercado viejo de Otavalo

Fuente: Tomado del libro "Valle del Amanecer" autores Aníbal Buitrón y John Collier, Jr. Biblioteca Cincuentenario Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)

Viajeros de otras tierras

Fuente: Tomado del libro "Valle del Amanecer" autores Aníbal Buitrón y John Collier, Jr. Biblioteca Cincuentenario Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)





Policía municipal: juez de pesas

Fuente: Tomado del libro "Valle del Amanecer" autores Aníbal Buitrón y John Collier, Jr. Biblioteca Cincuentenario Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)

Cuerdas de fibra de cabuya

Fuente: Tomado del libro "Valle del Amanecer" autores Aníbal Buitrón y John Collier, Jr. Biblioteca Cincuentenario Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)



Vasijas de barro

Fuente: Tomado del libro "Valle del Amanecer" autores Aníbal Buitrón y John Collier, Jr. Biblioteca Cincuentenario Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)



Venta de sal

Fuente: Tomado del libro "Valle del Amanecer" autores Aníbal Buitrón y John Collier, Jr. Biblioteca Cincuentenario Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)



Conversación con sus amigos y viajeros

Fuente: Tomado del libro "Valle del Amanecer" autores Aníbal Buitrón y John Collier, Jr. Biblioteca Cincuentenario Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)



RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
ISSN 2477-9083

Transición no significa continuidad. Apuntes para discutir la coyuntura ecuatoriana.

Transition does not mean continuity. Notes to discuss the ecuadorian conjuncture.

CARLOS R. ANDRADE*

Revista Crisis, Ecuador

blasfemiadeoro@gmail.com

CARLOS PAZMIÑO VÁSQUEZ**

Revista Crisis, Ecuador

brazoycerebro@gmail.com

RESUMEN

El viraje del gobierno de Lenin Moreno hacia el neoliberalismo, poniendo en bandeja de plata el Estado a la oligarquía ha suscitado los más diversos debates sobre el carácter de su administración, ¿transición o continuidad? El presente texto discute la tesis de continuidad debatiendo sobre las particularidades de la Revolución Ciudadana, el ascenso oligárquico de la mano de Moreno, legitimado por la Consulta Popular de 2018, el proceso de desinstitucionalización – “descorreización” –, así como los posibles escenarios de muerte cruzada y los resultados de las elecciones seccionales de 2019.

Palabras clave: Revolución Ciudadana, Rafael Correa, Lenin Moreno, Neoliberalismo, Ecuador

ABSTRACT

The turn of the Lenin Moreno government towards neoliberalism, putting the State on a silver platter to the oligarchy has provoked the most diverse debates about the character of its administration, transition or continuity? This text discusses the thesis of continuity debating on the particularities of the “Revolución Ciudadana”, the oligarchic rise of the hand of Moreno, legitimized by the “Consulta Popular” of 2018, the deinstitutionalization process - “descorreización” -, the possible scenarios of “crossed death” and the results of the sectional elections of 2019.

Keywords: Citizens’ Revolution, Rafael Correa, Lenin Moreno, Neoliberalism, Ecuador

^a Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL). Escritor, investigador social y analista político. Actualmente trabaja en proceso de base y organizativos desde un enfoque popular, además desarrolla investigaciones sobre los procesos de transición desde la experiencia de América Latina y el Caribe. Articulista y editor de Revista Crisis de Ecuador (www.revistacrisis.com)

** Máster en Sociología, FLACSO-Ecuador. Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Politécnica Salesiana (Quito). Estudia la cuestión kurda desde una perspectiva latinoamericana, la historia de la izquierda y el movimiento obrero ecuatoriano, teorías del Estado, etc. Articulista y editor de Revista Crisis de Ecuador (www.revistacrisis.com)

Recibido: 06/12/2018 Aceptado: 26/12/2018

1. Introducción.

Una de las principales desventajas del “análisis de izquierda” sobre la coyuntura ecuatoriana, y de lo que fue la Revolución Ciudadana (RC), es el mecanicismo idealista que cataloga al escenario actual como una continuación lineal del proceso de modernización capitalista que vivió nuestro país durante la última década. Situados desde una posición colaboracionista, directa o indirecta, con el proceso de recomposición oligárquica activistas, militantes y académicos de las más variadas tendencias de izquierda, están contribuyendo a confundir aún más al “público” de izquierda, además de compartir también el guion que el imperialismo norteamericano ha dispuesto para la región.

Sabemos perfectamente que, al sostener esta afirmación, la fauna izquierdista no dudará en tacharnos de correístas o agentes encubiertos del correísmo. Comprendemos pues, que las sensibilidades políticas a veces escapan al análisis sesudo, diluyéndose en adjetivaciones sin ningún sustento en la realidad, de ahí por qué la máxima, “análisis concreto de la situación concreta”, resulta tan útil ahora para diseccionar las opiniones de los argumentos, el análisis tendencioso de los datos, así como el extremismo ideológico, que vistiendo una “sotana” roja pretende adecuar la realidad a los estrechos márgenes de la ortodoxia.

A lo largo de este texto abordaremos cinco puntos que creemos claves tanto para comprender la coyuntura ecuatoriana como para desarrollar una hoja de ruta programática hacia la constitución de una “nueva” izquierda revolucionaria en el mediano y largo plazo, trabajo que hemos venido desarrollando como *Revista Crisis* desde marzo de 2018.

En función de explicar los escenarios que hasta ahora las distintas fuerzas han disputado, los sentidos que han ido adquiriendo los discursos, así como las implicaciones resultantes de dichas disputas y sentidos en el mundo de lo concreto, específicamente en las relaciones entre Estado, medios de comunicación y clases sociales, empezaremos por definir a la Revolución Ciudadana, el correísmo y a los correístas, actores de una obra que ha llegado a su fin, y cuyo epílogo contiene respuestas clave más allá de las pasiones que motivan, esto no sin antes esbozar rápidamente el contexto regional. Ya en materia coyuntural abordaremos el proceso de transición, expresado en la Consulta Popular de Ecuador de 2018, hecho que abrió la cancha para el agresivo retorno oligárquico. Seguidamente abordaremos los movimientos más relevantes que ha desarrollado la oligarquía para recuperar el Estado, evidenciando así que la idea del “continuismo” no tiene sentido, en concomitancia con los movimientos del imperialismo norteamericano en términos de política exterior (seguridad y economía). Finalmente, aportaremos dos tesis para la discusión, la *muerte cruzada* en beneficio del derechista Jaime Nebot y el bloque expresado en el Partido Social Cristiano - Madera de Guerrero (PSC-MG), y el escenario electoral de 2019.

Para cerrar esta introducción, nos permitimos adelantar una discusión que vertebra todo el texto, y que creemos es de urgente resolución. Es imperante mirar más allá de la contradicción cosmética celebrada por la oligarquía y el imperialismo: progresismo vs. anti progresismo, correísmo vs. anti correísmo, no para hacer la vista a un lado de los errores y desaciertos de la década pasada, sino desarrollar un profundo ejercicio de comprensión de la realidad que apueste a trascender

dicha dicotomía hacia la construcción de una nueva identidad revolucionaria articuladora de las diferencias, no en clave populista – no hablamos de una “nueva cadena de equivalencias” –, sino como una cuña que reviva la complejidad y diversidad expresada en la lucha de clases, diálogo con el feminismo popular, la ecología social, la noción de poder popular, etc.

2. Una estrategia regional¹

Para comprender la complejidad del escenario político nacional es necesario mirar el momento político que atraviesa la región. No es un evento casual que las oligarquías hayan hecho coincidir su “retorno”, con el decidido avance norteamericano que busca recuperar su “patio trasero”, interviniendo activamente en la debacle de los estados latinoamericanos en sintonía con los gobiernos progresistas (Brasil, Argentina, Ecuador), así como un recrudecimiento de las agendas neoliberales de los países que no entraron en la ola progresista (Chile, Perú y Colombia).

Comprendemos que este “retorno” tiene profundas causas, que no ha aparecido por generación espontánea, y que son múltiples los factores que lo explican. Los gobiernos progresistas no fueron más allá de políticas redistributivas de la renta y la inclusión de las demandas históricas de los sectores más golpeados durante el neoliberalismo, apenas generando una arquitectura estatal que en mayor o menor medida pudo solucionarlas. Sin embargo, no plantearon con claridad el cambio de régimen de propiedad y de las relaciones de producción, así como tampoco buscaron devolver la agencia a las sociedades, para que sean estas las protagonistas de un proceso de transición hacia un modelo distinto al del capitalismo. Con claridad, no se planteó como objetivo el socialismo ni la transformación del Estado nación, pues no estaba dentro de su agenda modernizadora, ni existía una dimensión histórica anti capitalista en los progresismos.²

Muchos analistas de izquierda creen haber descubierto el agua tibia al decir que los gobiernos progresistas fueron nada más que procesos de reprimarización y recomposición de un nuevo capitalismo dependiente de las potencias emergentes (China y Rusia principalmente), o de renegociación de cuotas con las transnacionales imperialistas. Lo cierto es que involucraron un nuevo escenario de contienda, caracterizado por la casi ausencia de los movimientos sociales, quienes entraron al ciclo progresista en condiciones distintas en términos de fuerza, composición y programa luego de batallar contra el neoliberalismo, así como por la agencia monolítica de los estados, quienes creyeron era posible prescindir de las organizaciones populares en su gestión, generando una lógica de amigo-enemigo sustentada en un relato actualizado de la Guerra Fría, donde toda disidencia era considerada como una treta que le “hacía el juego a la derecha”.

A la oligarquía le resultó bastante fácil “retornar”, de hecho, este “retorno” – como se señala más adelante –, no fue más que una retirada momentánea, pues los gobiernos – como en el caso ecuatoriano – mantuvieron una relación de “paz social” con la oligarquía, pues no apostaron por romper la tendencia

¹ Para profundizar ver los textos de Miguel Ruiz (2018a, 2018b) “Auge y Crisis del posneoliberalismo en América Latina”.

² En este sentido el caso venezolano es una excepción, pues ha tratado de generar un proceso de transición hacia el “Estado Comunal”, proceso agotado por el asedio imperialista, los errores al interior del Estado bolivariano, así como por el sabotaje oligárquico. Ver el texto de Pazmiño (2018a) “Lecciones de la Revolución Bolivariana”.

de los medios de producción, sino a generar condiciones para un reparto de los ingresos sin que la base productiva privada sea tocada. Obviamente existió una batalla espectacularizada, entre el Estado, los medios de comunicación estatales y privados, los gremios empresariales, los movimientos sociales tradicionales, pero no existió una voluntad de ir más allá del discurso mediático hacia la transformación profunda del modo de producción y la naturaleza del Estado.

El guion anti comunista estadounidense se revivió en una encarnizada guerra comunicacional entre los progresismos y las oligarquías más reaccionarias, contienda que como sabemos fue ganada por estas últimas. En la Argentina, el candidato kirchnerista Daniel Scioli fue derrotado en las urnas por Mauricio Macri (2015), en Brasil Michael Temer, entonces vicepresidente, se hizo con el poder (2016) destituyendo a la presidenta electa por el Partido de los Trabajadores (PT) Dilma Rousseff, calentando el camino este año al proto fascista Jair Bolsonaro³, mientras que, en Ecuador el candidato del correísmo, Lenín Moreno, quien ganó unas elecciones bastante apretadas (2017), protagonizó un viraje de película hacia el neoliberalismo⁴. Acto seguido las águilas del imperialismo norteamericano volaban nuevamente sobre América Latina, retornando sus intereses económicos y de seguridad regional. El guion se había cumplido al pie de la letra, los progresismos habían caído, sus socios estratégicos (Rusia y China) eran desplazados políticamente y los pueblos desarmados de iniciativa, entraban en una etapa de sobrevivencia.

3. Correa, el correísmo y los correístas⁵

La Revolución Ciudadana fue un proceso contradictorio, de múltiples definiciones y con tres actores de primera línea. A la cabeza su líder, Rafael Correa, sintetizaba un cambio de época lleno de confusión tras la caída del muro de Berlín, representaba a una generación de aires modernizadores y ascenso social. La clase media podía ser técnica, culta, “buena moza” y de valores humanistas. El correísmo, por lo tanto, era una expresión de esa confusión, una suerte de pacto interclasista en donde empresarios y revolucionarios podían ver en el desde condiciones “justas” para invertir y generar empleo, hasta la posibilidad más cercana que hasta el momento el país había tenido para llegar al socialismo.

Es así que con el correísmo reviven a los moribundos partidos comunistas, movimientos de izquierda revolucionaria, socialistas, populistas de izquierda, alfaristas, entre otros, toda una amalgama ecléctica que ponía a los más distintos procesos históricos y tendencias políticas en un mismo saco. El correísmo era un todo y nada, pero había superado con creces a la izquierda tradicional, pues en los hechos había materializado las ideas y programas que adornaban los envejecidos periódicos de izquierda. Los correístas en cambio, parte también de ese maremágnum, jubilados, inmigrantes, servidores públicos y becarios jóvenes, víctimas del feriado bancario, corporeizaban las diferentes interpretaciones del fenómeno Correa y el correísmo. Eran ese pueblo al que la izquierda no había llegado, no por carencia de recursos o técnicas de marketing político, sino por incapacidad y autocomplacencia. Correa, el correísmo y los correístas, nos demuestran que a las izquierdas no nos es suficiente con tener la verdad, sino podemos comunicarla.

3 Ver el texto de Pazmiño (2018b) “¿Necesitamos al progresismo de vuelta?”.

4 Ver Juan Paz y Miño (2018) “¿Qué economía quiere el Gobierno?”.

5 Ver los textos de Pazmiño (2018c, 2018d) “Correa, el correísmo, los correístas”.

Nace así un gran mito de la mano el líder, el Estado había “vuelto”, pareciera que durante el neoliberalismo no existió, quienes sustentan esta tesis pecaban de idealistas al no comprender que el Estado y la sociedad son dos cosas distintas, han tenido que servirse el uno del otro en una especie de fatalidad histórica.

La tragedia de confundir la política con el ejercicio democrático burgués le llevaría a Correa y al correísmo a la bancarrota, mientras que esa marea de correístas, aún en la tierra, buscaban respuestas en medio del shock. Contrariamente a lo que la izquierda tradicional pensaba, los correístas representaron la primera identidad en movilizarse⁶ contra el neoliberalismo de Moreno⁷, pese a ello, no han logrado constituirse – y difícilmente lo harán – en una alternativa con proyección hegemónica para la sociedad ecuatoriana.

4. La caja de Pandora.

La victoria de Moreno en 2017 fue lograda con el voto correísta, nadie habría pensado que, a los pocos meses, este habría de acabar con el recorrido de la Revolución Ciudadana para volver al neoliberalismo y entregar el Estado a la oligarquía. Para legitimar el proceso de transición tuvo que servirse de las mismas herramientas del Estado burgués constituido durante el correísmo, para luego desconocer todo tipo de institucionalidad, desde la Constitución de la República, el sistema de justicia, legislación y fiscalización, hasta la Función de Transparencia y Control Social.

El correísmo en picada atendía a su derrota, encarcelado su vicepresidente Jorge Glas Espinel, despojado de su partido, recursos y estructura organizativa, no pudo ofrecer la más mínima resistencia en las calles ante la arremetida neoliberal.

La Consulta Popular de 2018 legitimó la transición apoyada en la batalla mediática que ganó el gobierno de Moreno, posicionando un mensaje de crisis, que exigía transformaciones urgentes en el Estado y la deriva económica del país. A esto se suma el llamado al diálogo, factor que cohesionó la propuesta y brindó del sentido necesario para “superar” los desaciertos autoritarios de la década pasada. De esta forma se diseñó un Consejo de Participación Ciudadana y Control Social Transitorio (CPCCS-T) a la medida de las necesidades oligárquicas, organismo que con Julio César Trujillo a la cabeza ha desarrollado toda una estrategia de “descorreización”⁸ del Estado.

Ahora podemos ver con claridad como la oligarquía no ha sido capaz si quiera de usar el aparato estatal que dejó la Revolución Ciudadana, tampoco ha podido explotar el modelo económico reprimarizado, ni la modernización energética y vial para construir un aparato productivo propio, sino que se ha visto abocada a destruir todo el andamiaje estatal al puro estilo neoliberal.

La Consulta Popular funcionó como la caja de pandora para que Moreno, la oligarquía y el imperialismo, trasladen al Ecuador a los años 90 en cuestión de meses, copando la institucionalidad con cuadros provenientes de los sectores más reaccionarios del país, no es casualidad que un Richad Martínez o un Raúl Ledesma ocupen carteras del Estado⁹ claves para la transición.

6 Ver la nota editorial de Revista Crisis (2018a) “13 de septiembre: el correísmo y sus contradicciones”.

7 Obviamente, en un inicio, tocados por la amenaza de judicialización a Correa.

8 Ver los textos de Carlos R. Andrade (2018a, 2018b), “La conquista oligarca de la Participación Ciudadana” y “Ruptura constitucional y la omnipresencia del CPCCS”.

9 Ver la nota de coyuntura de Revista Crisis (2018b) “El retorno de las Cámaras al Ministerio de Economía y Finanzas”.

De esta forma podemos decir que no hay ninguna “continuidad”¹⁰ entre el régimen de la Revolución Ciudadana y Moreno, pues el rol del Estado ha sido cambiado radicalmente, de una función interventora y reguladora, a una aparentemente inexistente, volviendo a sus dueños naturales, quienes como clase dominante lo utilizarán como herramientas de represión y legitimación de sus intereses de clase.

5. El ascenso oligárquico en el Ecuador

El carácter de clase de la oligarquía en el Ecuador, es uno de los elementos centrales para entender el proceso que se vivió en el último año a nivel de reconfiguración de la correlación de fuerzas, ya que en este grupo se encuentran aglutinados los actores políticos que en este momento están hegemonizando las funciones del Estado. La oligarquía, desde épocas tan remotas como la de la antigua Grecia, fue conceptualizada como el gobierno de pocos, siendo estos los privilegiados de las clases dominantes.

El ascenso de la oligarquía no se da únicamente en el contexto del gobierno de Moreno, sino que, empieza su desarrollo desde los últimos años del mandato de Correa, casi que a la par del descenso de los precios internacionales del petróleo; tomando en cuenta que el Ecuador es dependiente de la venta de esta materia prima para el balance de sus cuentas fiscales, en el momento que se reduce el ingreso de dólares se debe buscar nuevos mecanismos para mantener a flote la economía, lo que implicó que se avance con medidas graves, como el Tratado de Libre Comercio con Europa o la Ley de Asociación Público Privado, mecanismos por los que se abrieron el camino a las privatizaciones de ciertas obras de infraestructura.

Estas medidas que en su momento fueron fuertemente criticadas por diversos sectores de la izquierda, no tienen nada que ver con el proceso sistemático que Moreno ha levantado para el retorno oligárquico de la mano de los asesores políticos y económicos del PSC-MG. De esta manera, y como complemento al proceso de diálogo que decantó en el reparto de las diversas funciones del Estado entre las fuerzas políticas de la oligarquía, es el asunto de la deuda pública, endosada a la administración de correísmo, lo que a la postre le está dando las herramientas a las élites para manejar a su antojo la economía, con especial énfasis en el sector externo.

Ya para marzo del 2018 se identificó que la situación de la caja fiscal es crítica, y en ese marco, la Contraloría General del Estado, que es manejada por una autoridad transitoria, emitió un informe espeluznante, en donde se identifica que la deuda total del Ecuador supera el 67% del PIB, misma que según el cálculo realizado bajo los estándares de la ley rondaba el 37% del PIB. Esto implicó que se generen una serie de decisiones, como el dejar de emitir bonos y empezar un nuevo ciclo de endeudamiento¹¹ para la reconversión de la deuda vía los organismos internacionales, lo que, de una manera y otra, implicará el retorno del Ecuador a las instituciones del Breton Woods y la profundización de la crisis neoliberal.

De manera independiente a la disputa entre correístas y anti correístas, que se constituye como una camisa de fuerza para el desarrollo de la unidad programática del campo popular, el hecho es que el gobierno de Moreno ha retomado las formas políticas que nos llevaron a las graves crisis de en la década de los 90 y 2000, especialmente en cuanto al asumir una agenda neoliberal, que decantará en una crisis sistemática en

10 Ver en contraposición a esta tesis las elucubraciones de Alberto Acosta (2018) “Montecristi vive ante el contundente triunfo del SI”.

11 Ver Jonathan Báez (2018a) “FMI nuevamente en Ecuador: disputa y silencio”.

donde el salario de las clase trabajadora se vea sensiblemente afectada no solo en términos de su poder adquisitivo, sino de la reducción de los ingresos, como ya lo podemos ver en el sector público en este momento.

6. Muerte cruzada

En este escenario de ajustes estructurales para el desarrollo neoliberal del manejo de la economía, se da, de manera constante y unida a las actitudes políticas del propio presidente de la República, una serie de elementos que levantan preocupación al respecto de una posible muerte cruzada, que encuentra en varios de los hitos marcados en los últimos meses, fuertes puntos de anclaje para que esto deje de ser una simple teoría conspirativa y sea valorada con seriedad y profundidad.

Desde una óptica constitucional, la muerte cruzada es un mecanismo para que en caso de graves conmociones que no permitan generar condiciones de gobernabilidad, las dos principales funciones que se eligen por la vía electoral – el ejecutivo y legislativo – puedan volver a conformarse desde el hecho originario que les da su legitimidad, esto es el voto popular. Ahora, en un escenario de constante bombardeo mediático, sin procesos de contratación y en medio de una fuerte crisis de legitimidad de las estructuras electorales, el resultado sería el retorno de la partidocracia de la mano de Nebot.

Entre los hitos más contundentes tenemos dos: cómo sacaron a la última facción de la izquierda oportunista con la renuncia de la vicepresidencia María Alejandra Vicuña¹², y el ascenso de un cuadro de la oligarquía, Otto Sonnenholzner, además en este escenario también tenemos la subida de combustibles y la emisión de la Ley de Fomento Productivo (Trole III)¹³, capítulos que todavía están en desarrollo. De esta manera, el prerrequisito fundamental del mecanismo de la muerte cruzada, “la situación de ingobernabilidad”, puede desarrollarse especialmente en Quito a inicios del 2019 desde el levantamiento progresivo de ciertos sectores que permitan justificar la aplicación de un proceso controlado de transición.

De la misma manera, otro factor a considerar, es la falta de fuerza que en este momento tienen espacios tradicionales que han actuado como jueces del proceso de reorganización institucional del poder, en particular las Fuerzas Armadas, quienes pasan por una fuerte crisis institucional, tanto de mando y legitimidad frente a las tropas como producto de los nuevos paradigmas introducidos por el correísmo entre las bases armadas, así como los escándalos de corrupción relacionados con la venta de armas y los vínculos con el narcotráfico.

7. Elecciones 2019¹⁴

Las elecciones del 2019 son el retorno a la *foja cero*, representado la desinstitucionalización profunda del cuarto poder del Estado, producto directo de la fórmula de repartija entre partidos políticos, utilizada por el CPCCS-T al nombrar representantes de partidos como consejeros electorales. Ahora, con consejeros que son juez y parte, que representan los intereses de los partidos, y no de la ciudadanía, se darán unas elecciones complejas con miles de candidatos y candidatas.

12 Ver las notas editoriales de Revista Crisis (2018c, 2018d) “¿Está en juego la continuidad de Moreno?”, y “Vicuña: el experimento fallido del morenismo”.

13 Ver Jonathan Báez (2018b) “Ley trole 3: autoemboscada”.

14 Ver la editorial de Revista Crisis (2018e) “¿Seccionales 2019, farsa electoral?”.

Por ejemplo, 17 personas buscan la alcaldía de Quito, 16 en Guayaquil y 10 en Cuenca, lo que implica un grave problema, la dispersión del voto, en donde las tendencias mejor consolidadas, pero que no son mayoritarias, como la del PSC-MG, pueden hacerse con los espacios. Esta situación es deliberada, y responde al accionar del anterior Consejo Nacional Electoral (CNE), en donde se legalizaron cientos de organizaciones políticas, siendo hasta ahora 278 las que participan a nivel nacional.

Es de esperar que la tendencia más fuerte sea la de Nebot, único personaje que ha sido consistente en su crecimiento en torno a las encuestas, por lo que lograrán hegemonizar una buena parte de la costa, mientras que en Quito y Pichincha se corre el grave riesgo de volver a administraciones de corte securitista y castrista con Moncayo y Zapata.

En general, las elecciones del 2019 serán un punto de quiebre para el correísmo, el que se caracterizará no solo por la desaparición de la estructura electoral, sino también por el rápido desprestigio de las fuerzas políticas existentes alrededor de las decisiones económicas que están tomando, las que claramente afectan a los que menos tienen para asegurar la ganancia de los más ricos¹⁵.

¿Y ahora?

Somos muy poco optimistas en una rápida y pronta recuperación del “movimiento popular”; pues como hemos señalado sus organizaciones tradicionales se encuentran en una profunda crisis de la que no saldrán rápidamente, de hecho, creemos que están caminando hacia su extinción como referentes legítimos. De la misma forma, eso que a veces nombramos como izquierda no existe, es decir, no hay programa, táctica, estrategia, estructura ni militancia – digamos que preferimos el término cuadro, aunque suene muy “clásico” –, apenas contamos unas cuantas organizaciones con estructura regional o nacional que se resisten a fenecer, como un sin número de “colectivos” sin proyección hegemónica. La gran quimera de las izquierdas, la unidad, no será posible hasta que las viejas estructuras y prácticas o bien desaparezcan o comprenden la complejidad de la época que nos ha tocado vivir.

Estamos en una etapa de repliegue estratégico en la que el objetivo principal es sobrevivir para acumular fuerza, para ello resulta imprescindible la batalla ideológica, la agitación y propaganda lo más amplia y plural posible con el objetivo de ganar presencia territorial, así como la formación de cuadros y nuevas estructuras, hacia la constitución de un movimiento político social transversalizado por la lucha de clases, el feminismo popular, la ecología social, el poder popular y la autodefensa.

Hoy por hoy los postulados de izquierda, identificados automáticamente con corrupción y despilfarro, difícilmente calarán en la sociedad. Urge por lo tanto una reinención integral de las formas en que la izquierda pretende llegar a la sociedad, sin que el fondo, lo transversal del aspecto económico, la agencia del patriarcado, la crisis ecológica, la necesidad de la revolución socialista por los medios que la historia requiera, sea olvidado.

¹⁵ Ver la nota editorial de Revista Crisis (2018f) “Proforma 2019 quita dinero a salud y educación”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, Alberto. (2018). Montecristi vive ante el contundente triunfo del SI. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=237579>

Andrade, Carlos R. (2018). La conquista oligarca de la Participación Ciudadana. <https://www.revistacrisis.com/coyuntura/la-conquista-oligarca-de-la-participacion-ciudadana>

Andrade, Carlos R. (2018b). Ruptura constitucional y la omnipresencia del CPCCS. <https://www.revistacrisis.com/coyuntura/ruptura-constitucional-y-la-omnipresencia-del-cpccs>

Báez, Jonathan. (2018a). FMI nuevamente en Ecuador: disputa y silencio. <https://www.revistacrisis.com/debate/fmi-nuevamente-en-ecuador-disputa-y-silencio>

Báez, Jonathan. (2018b). Ley trole 3: autoemboscada. <https://www.revistacrisis.com/coyuntura/ley-trole-3-autoemboscada>

Pazmiño V, Carlos (2018a). Lecciones de la Revolución Bolivariana. <https://www.revistacrisis.com/especiales/lecciones-de-la-revolucion-bolivariana>

Pazmiño V, Carlos (2018b). ¿Necesitamos al progresismo de vuelta? <https://www.revistacrisis.com/coyuntura/necesitamos-al-progresismo-de-vuelta>

Pazmiño V, Carlos (2018c). Correa, el correísmo, los correístas (I). <https://www.revistacrisis.com/debate-critica/correa-el-correismo-los-correistas-i>

Pazmiño V, Carlos (2018d). Correa, el correísmo, los correístas (II). <https://www.revistacrisis.com/debate-critica/correa-el-correismo-los-correistas-ii>

Paz y Miño, Juan. 218. ¿Qué economía quiere el Gobierno? <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=239229>

Ruiz, Miguel A. (2018a). Auge y crisis del posneoliberalismo en América Latina (I). <https://www.revistacrisis.com/debate-critica/auge-y-crisis-del-posneoliberalismo-en-america-latina-i>

Ruiz, Miguel A (2018b). Auge y crisis del posneoliberalismo en América Latina (II). <https://www.revistacrisis.com/debate-critica/auge-y-crisis-del-posneoliberalismo-en-america-latina-ii>

Revista Crisis, 2018a. 13 de septiembre: el correísmo y sus contradicciones. <https://www.revistacrisis.com/editorial/13-de-septiembre-el-correismo-y-sus-contradicciones>

Revista Crisis. (2018c). El retorno de las Cámaras al Ministerio de Economía y Finanzas. <https://www.revistacrisis.com/coyuntura/el-retorno-de-las-camaras-al-ministerio-de-economia-y-finanzas>

Revista Crisis. (2018c). ¿Está en juego la continuidad de Moreno? <https://www.revistacrisis.com/editorial/esta-en-juego-la-continuidad-de-moreno>

Revista Crisis. (2018d). Vicuña: el experimento fallido del morenismo. <https://www.revistacrisis.com/editorial/vicuna-el-experimento-fallido-del-morenismo>

Revista Crisis (2018e). ¿Seccionales 2019, farsa electoral? <https://www.revistacrisis.com/editorial/seccionales-2019-farsa-electoral>

Revista Crisis. (2018f). Proforma 2019 quita dinero a salud y educación. <https://www.revistacrisis.com/editorial/proforma-2019-quita-dinero-salud-y-educacion>

